

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Antônio Vinícius Fernandes dos Santos

Nós, Humanos: A Pluralidade em A Condição Humana

São Paulo

2019

Antônio Vinícius Fernandes dos Santos

Nós, Humanos: A Pluralidade em A Condição Humana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dra. Silvana de Souza Ramos.

São Paulo  
2019

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.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237n Santos, Antônio Vinícius Fernandes dos  
Nós, Humanos: A Pluralidade em A Condição Humana /  
Antônio Vinícius Fernandes dos Santos ; orientadora Silvana de Souza  
Ramos. - São Paulo, 2019.  
165 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de  
Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Pluralidade. 2. Política. 3. Representação Política. I. Ramos,  
Silvana de Souza, orient. II.  
Título.

## Folha de Aprovação

SANTOS, A.V.F. **Nós, humanos: a pluralidade em A Condição Humana**. 2019.  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.  
Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

### Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_

Para Rosa, minha amada mãe, que dedicou sua vida para que eu pudesse viver. Quinze anos depois, queria poder conseguir arruinar outra noite de sono sua por orgulho por uma conquista minha. Queria poder vê-la novamente para falar “Toma, é pra você”.

## **Agradecimentos**

Muito especialmente a Alessandra, minha amada companheira, parceira de todas as horas, com quem construo uma linda história.

À Amélia, por ser quem é, por ser quem se tornará, pelas noites mal dormidas, por suas gargalhadas, por cada pequeno momento que podemos passar juntos, pelas horas de digitação contigo em meu colo querendo pegar os livros e o teclado para colocar na boca.

A meu pai, por me ensinar na prática a distinção entre ação e discurso, por me ensinar a amar o Corinthians e a praia.

À Viviane e Vivian, pela fraternidade, por serem a base que me permite ser quem sou hoje.

A Estrada, pela amizade que nos acompanha desde a infância.

A meus alunos, por alegrarem meus dias e mitigarem o cansaço da rotina laboral.

A meus colegas de trabalho, pela camaradagem e ensinamentos que tanto me ajudam em minha formação como professor.

A meus companheiros de luta pela liberdade, Guilherme, Paulo, Gines, Milena, Everton, Aline e tantos outros, com quem aprendo a prática da organização e da ação.

À Prof. Dra. Silvana, pela camaradagem durante todo o processo de pesquisa, pelos inúmeros ensinamentos concedidos e pela consideração e paciência destinadas a mim em minha dupla jornada de pesquisador e trabalhador.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

*“Se o mundo atual nos oferece como horizonte imediato o privilégio da servidão, seu combate e seu impedimento efetivos, então, só serão possíveis se a humanidade conseguir recuperar o desafio da emancipação”.*

Ricardo Antunes, 2018, p.306.

## Resumo

SANTOS, A.V.F. Nós, humanos: a pluralidade em *A Condição Humana*. 2019. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Esta dissertação de mestrado tem como principal objetivo analisar o livro *A Condição Humana* de Hannah Arendt. A pesquisa busca contribuir com as discussões acerca do pensamento arendtiano ao desenvolver uma análise de *A Condição Humana* tendo como centro o conceito de pluralidade. Nossa hipótese é a de que este conceito ilumina o pensamento político da filósofa e nos liberta de enganos. Desenvolvemos nossa hipótese em três capítulos que percorrem respectivamente o social, o mundo e o sistema de conselhos.

No primeiro capítulo, mostramos a problemática da questão social de forma que nos contrapomos à leitura de Hannah Pitkin por negarmos o caráter mitológico do social e por assumirmos que há uma relação intrínseca entre a ascensão deste e as ameaças à pluralidade expressas através da experiência da desolação. A investigação terá como base a análise pormenorizada da *vita activa*.

No segundo capítulo, passaremos a investigar o conceito de mundo, por ser esse um conceito essencial não apenas para a compreensão da pluralidade, como também elemento valioso no interior de *A Condição Humana*. Para isso, abordaremos o conceito de crise para revelar o sentido em que surge o mundo na obra de Arendt.

Por fim, desenvolveremos a análise do sistema de conselhos, pois defendemos ser essa a resposta encontrada por Arendt em favor da pluralidade. Em geral, as análises sobre o sistema de conselhos no pensamento arendtiano se concentram apenas no livro *Sobre a Revolução*, mas mostraremos que já em *A Condição Humana* podemos encontrar elementos que iluminam tal resposta. Defendemos, além disso, que há proximidade entre o pensamento de Arendt e o de Rosa Luxemburgo no que concerne o sistema de conselhos.

Palavras-chave: Pluralidade, política, representação política.



## Abstract

SANTOS, A.V.F. We, humans. The plurality on The Human Condition. 2019. 165 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

This thesis aims at discussing the book *The Human Condition* by Hannah Arendt. The research seeks to contribute to the discussions on Arendtian thought by developing an analysis of *The Human Condition* centred on the concept of plurality. Our hypothesis is that the concept of plurality brings Arendt's political thought to light and drives us away from misconceptions. We develop our hypothesis through three chapters that runs through the social, the world and the council system.

In the first chapter we show the problem of the social question so that we will counter the reading of Hannah Pitkin by denying the mythological character of the social and assuming its intrinsic relation with the attack against the plurality through its product, the desolation. The research will be based on the detailed analysis of the *vita activa*.

In the second chapter, we will look at the concept of world, as this is an essential concept not only for understanding plurality, but also a valuable element within *The Human Condition*. For this, we will approach the concept of crisis to reveal the meaning in which the world arises in Arendt's work.

Finally, we will develop the analysis about the council system, since we argue for this as the answer found by Arendt in favour of plurality. In general, the analysis of the council system in Arendtian thought focus only on the book *On Revolution*, but we will show that already in *The Human Condition* we can find elements that brings the council system as her answer to the problem of plurality. We further argue that there is a close relationship between Arendt's and Rosa Luxemburg's thought on the council system.

Key Words: Plurality, politics, political representation.

## **Lista de abreviaturas**

CH – A Condição Humana; The Human Condition

CR – Crises da República; Crisis of the Republic

EPF – Entre o Passado e o Futuro; Between Past and Future

HTS – Homens em Tempos Sombrios; Men in Dark Times

OT – Origens do Totalitarismo; Origins of Totalitarianism

SR – Sobre a Revolução; On Revolution

TWB – Thinking Without a Banister

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>12</b>
<b>1 A Questão Social</b>	<b>16</b>
1.1 A Fuga do Lar	19
1.2 A <i>Vita Activa</i> e a Condição Humana	20
1.3 <i>Vita Activa</i> e <i>Vita Contemplativa</i>	24
1.4 O Princípio da Ação	27
1.5 A Inversão Moderna e a Perda do Lar	30
1.6 A Pluralidade Deve Estar no Centro	32
1.7 A Pluralidade: O Mundo e o Lar	34
1.8 O Ataque da Bolha: A História do Social	39
1.9 O Social como Bolha: Hannah Pitkin	41
1.10 O Social na Modernidade	48
1.11 O Público e o Mundo	54
1.12 A Desolação e o Comum	59
1.13 O Social e o Privado	61
1.14 O Social	67
<b>2 Crise, mundo e pluralidade</b>	<b>69</b>
2.1 A crise	69
2.2 Crise: contexto	71

2.3	A crise e o mundo	78
2.4	Mundo e natureza	81
2.5	Durabilidade do mundo e a crise	86
<b>3</b>	<b>Pluralidade e os conselhos</b>	<b>98</b>
3.1	O conceito de pluralidade	99
3.2	Rosa Luxemburgo e os conselhos operários	108
3.3	Determinismo e espontaneísmo	109
3.4	O partido como problema	112
3.5	Contra a centralização	114
3.6	Em defesa dos conselhos	115
3.7	Rosa e Hannah	117
3.8	Os conselhos em A Condição Humana	127
3.9	Atualidade dos conselhos: ocupar e revelar	139
3.10	A crise na educação paulista	141
3.11	O conselho e a ocupação	146
<b>4</b>	<b>Conclusão</b>	<b>152</b>
<b>5</b>	<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>156</b>

## Introdução

O conceito de pluralidade no pensamento da Hannah Arendt apresenta uma dificuldade que dificilmente pode ser percebida à primeira vista. Por ser um conceito intimamente relacionado à política, falta para sua completa definição uma obra dedicada propriamente ao tema. Isso estava claro para a autora, porém, esse livro nunca chegou a ser criado, restando-nos apenas seus prolegômenos, isto é, *A Condição Humana*. Arendt tinha a intenção de dar continuidade ao que foi exposto nessa obra com o desenvolvimento de um novo livro que se debruçasse, este sim, sobre a política e a questão da pluralidade como ação em concerto, mas isso, infelizmente, nunca chegou a se concretizar<sup>1</sup>. A ausência desse livro sobre a política acaba por levar leitores de Arendt, como Hannah Pitkin, ao engano de tomar *A Condição Humana* como a obra que representa uma teoria política normativa<sup>2</sup>. Apesar da ausência de uma obra que represente sua teoria política adequadamente e do caráter preliminar de *A Condição Humana*, defendemos que uma leitura rigorosa dessa obra é capaz de nos fornecer elementos suficientes para compreendermos a centralidade do conceito de pluralidade no bojo da filosofia política arendtiana. É certo que fragmentos do livro pretendido por Arendt chegaram a nós, e eles nos indicam com clareza a importância da pluralidade<sup>3</sup>, mas seu aspecto inacabado e lacunar nos coloca diante da necessidade de recorrer a outras obras da autora.

Por nos dispormos a analisar o problema em *A Condição Humana* devemos considerar as dificuldades com a tradução para a língua portuguesa dos termos por ela utilizados. Há dois eixos de problemas de tradução, um

---

<sup>1</sup> CANOVAN, 1995, pp.100-1.

<sup>2</sup> PITKIN, 1998, p.99

<sup>3</sup> “Os apontamentos manuscritos com caráter de *outline* (documento I – pp.187-194) anunciam um programa impressionante. Como frase principal poderia valer: ‘a política baseia-se no fato da pluralidade dos homens’. É a declaração de Arendt já em 1950 como primeira tese do ‘diário de pensamento’, em resposta à pergunta auto formulada ‘o que é política?’. Dá a entender, com essa anotação precoce, estar introduzido o pequeno tomo existente (fragmento I, pp.21-24). Todos os capítulos da obra planejada devem orientar-se pela ideia da ‘pluralidade dos homens’, de acordo com o *outline*: o primeiro no qual a autora se impõe a tarefa de elucidar, de maneira crítica, os preconceitos correntes contra a política; o segundo sobre os preconceitos ‘filosóficos’ contra a pluralidade, convívio e opiniões; o terceiro, intitulado ‘A posição Socrática’, e o quarto com o título ‘Pluralidade das formas de Estado’”. ARENDT, 2007, p.151.

específico quanto aos termos referentes à *vita activa* e outro que perpassa o vocábulo *loneliness*. Quanto ao primeiro eixo, cumpre observar que os termos utilizados por Arendt em inglês são *labor*, *work* e *action*. Como destacado por Adriano Correia em sua nota à 11ª edição brasileira do livro, as primeiras traduções de *labor* e *work* como labor e trabalho borravam a distinção necessária entre as duas categorias. O que Arendt designa por *labor* é uma atividade que remete a dores e penas impostas ao homem, enquanto *work* tem relação com o próprio produto final da atividade realizada. As traduções brasileiras anteriores, ao optar por “labor” e “trabalho”, acabaram por utilizar dois termos que expressam ambos o caráter de dores e penas que deveria estar restrito apenas ao *labor*. Assim, Adriano Correia e Roberto Raposo optam por “trabalho” e “obra” (ou “fabricação”) para designar, respectivamente, *labor* e *work*. Para fins de esclarecimento, seguimos a tradução destes autores por concordar com sua exigência de coerência em relação ao original arendtiano<sup>4</sup>.

O segundo eixo de problemas de tradução acaba por ser mais complexo e extrapola o próprio livro *A Condição Humana*. O uso dos termos *loneliness*, *solitude* e *isolation* gera dificuldades de tradução em outras obras como *Origens do Totalitarismo* e *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Adriano Correia e Roberto Raposo, na já citada 11ª edição brasileira de *A Condição Humana*, acabaram por traduzir *loneliness* como desamparo, no entanto, para nós, o termo desolação parece compreender melhor o significado de *loneliness*, uma vez que carrega consigo não apenas a noção de falta de apoio e abandono, mas também a ideia de desertificação, crucial para o entendimento do vocábulo inglês em questão. A tradução de *loneliness* é um caso curioso nas traduções arendtianas, pois é possível encontrar textos, como a versão para o português de Denise Bottmann de *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*, em que o termo é traduzido por isolamento, ou a tradução de Roberto Raposo de *Origens do Totalitarismo*, em que este é traduzido por solidão. As diferentes opções dos tradutores causam enorme confusão quando lemos essas obras ao mesmo tempo em que *A Condição Humana*. Os mesmos problemas com *loneliness* são encontrados em comentadores brasileiros, como em Eugênia Sales Wagner, que

---

<sup>4</sup> Cf. ARENDT, 2014, pp.V-IX.

certamente se refere a esse termo quando utiliza a palavra isolamento<sup>5</sup>, e em Rodrigo Alves Neto, que utiliza a palavra solidão para traduzi-lo. Assim, a escolha pelo uso do termo desolação nesta dissertação tem em mente esses problemas, buscando imprimir maior precisão na tradução para que seja possível a correta compreensão do pensamento arendtiano.

Quanto a *solitude*, Adriano Correia e Roberto Raposo usam o termo *solitude* em português e o mantém tal como usado por Arendt. Eu, de outro modo, prefiro traduzi-lo para *solidão* pela maior familiaridade do termo e por seguir o indicado pelo dicionário Houaiss de que *solitude* é a mesma coisa que *solidão*.

Tendo por superados os problemas de tradução, iniciaremos nossa dissertação, em seu primeiro capítulo, com a análise do social em *A Condição Humana*. Nossa interpretação se colocará em contraponto a Pitkin, que em seu livro *The Attack of The Blob* critica o conceito de social exposto em *A Condição Humana*, tratando-o como uma criação mitológica de Arendt, algo que apenas atrapalharia a análise. Nossa posição não será apenas de discordância a Pitkin, mas assume a perspectiva de um reposicionamento do social de acordo com a centralidade assumida pelo conceito de pluralidade que visualizamos na obra. Assim, através da análise do prólogo e dos dois primeiros capítulos da obra, apresentaremos o meticuloso desenvolvimento do conceito de social feito por Arendt, explicitando a todo instante aquilo que faltou ser abordado pela análise de Pitkin, isto é, a pluralidade como pano de fundo a regular a argumentação arendtiana. Reconhecer a presença constante da pluralidade na análise do social é necessário para que se compreenda o fenômeno da desolação, da perda de referência ao mundo, do contato com os outros, e do reconhecimento destes, o que deveria acompanhar os humanos na sua jornada na contemporaneidade.

No segundo capítulo, articularemos o conceito de pluralidade com os conceitos de crise e mundo. O conceito de crise é essencial para compreendermos o entendimento arendtiano da política, pois seu significado difere do senso comum que vigora e o interpreta como a percepção de colapso

---

<sup>5</sup> Cf. WAGNER, 2006, p.116. “[...]é o lugar do isolamento: o espaço que os indivíduos ocupam, mas não compartilham entre si”.

em andamento. Para Arendt, a ideia de crise vai além dessa percepção e representa o momento em que ações devem ser tomadas. Veremos ainda que a crise que norteia as preocupações de nossa autora é a crise da perda do mundo e da pluralidade na era moderna, da qual o totalitarismo se revela como uma de suas consequências nefastas. Portanto, prosseguiremos nossa investigação com a análise do conceito de mundo, buscando mostrá-lo como espaço que permite a existência e realidade da própria ideia de humanidade.

O terceiro capítulo será dedicado aos conselhos, para apresentá-los como uma possível resposta prática encontrada por Arendt para dar conta dos ataques desferidos contra a pluralidade no mundo contemporâneo. Mesmo que *Sobre a Revolução* dedique mais espaço para a análise do sistema de conselhos, em *Condição Humana* já é possível percebê-los como resposta às ameaças do totalitarismo e do predomínio da esfera social. No desenvolvimento de nossa análise aproximaremos a ideia de conselhos defendida por Arendt da análise dos conselhos operários feita por Rosa Luxemburgo. Sustentamos que, no que concerne a esse assunto, há uma clara herança de Luxemburgo no pensamento arendtiano. A base fornecida por essa discussão será necessária para compreendermos aquilo que em *A Condição Humana* aparece de forma brevíssima, embora decisiva. Desenvolveremos nossa análise com vistas a mostrar o sentido da discussão do sistema de conselhos presente no livro, exaltando, mais uma vez, sua relação com o conceito de pluralidade.

Por fim, ao percebermos a centralidade do conceito de pluralidade em *A Condição Humana*, podemos compreender que a pluralidade é um conceito ligado à política e, a despeito do fato de *A Condição Humana* não ser um texto que tenha como preocupação prioritária a política, ele se mostra importante para que consigamos compreender a filosofia de Arendt.



## 1. A questão social

Hannah Arendt e Karl Jaspers estabeleceram uma relação profunda que superou a orientação acadêmica e se firmou como uma verdadeira filia forjada pela mútua preocupação e desejo de compreender o mundo em que viviam.<sup>6</sup> Começamos por essa constatação não porque buscamos simplesmente afirmar uma herança jasperiana em Arendt<sup>7</sup>, mas porque há nele um conceito, o de situação-limite, que é precioso para compreender os rumos que a vida e a obra da jovem judia alemã tomaram. Grosso modo, situação-limite é uma experiência incompreensível para o humano, e que representa um limite para a própria liberdade, quando as concepções de mundo deixam de ser teorias coerentes sobre a realidade para se tornarem meras cascas vazias que dão uma falsa paz de espírito. É a partir das “situações-limite que o existente se coloca em condição de abertura para o horizonte”<sup>8</sup>, põe-se a pensar até os limites do pensamento e, então, fracassa. Essa experiência do fracasso leva o humano ao outro através da comunicação em uma tentativa de iluminar sua própria existência<sup>9</sup>. A situação-limite da vida de Hannah Arendt aparece pela ascensão nazista e pela experiência totalitária. Isso abre caminho para uma consagrada via de interpretação segundo a qual toda a obra da filósofa estaria centrada em respostas à experiência totalitária, de modo que a compreensão de seus conceitos deveria ser feita à luz do totalitarismo.<sup>10</sup> É uma via interessante, que traz bons frutos, mas que acaba por perder a profundidade da análise política arendtiana pela própria força que tem o tema totalitário e sua tendência em desviar e dominar o foco das discussões. Parece-nos que para se aproveitar de forma mais profunda a obra da filósofa, é necessário descentrar o foco e perceber que aquilo que a experiência totalitária ilumina não se restringe a essa

---

<sup>6</sup> NIXON, 2015, p.85

<sup>7</sup> A filosofia de Jaspers apresentada por Arendt em um ensaio de 1946 intitulado *What is existential philosophy?* aponta para diversos elementos que encontraremos posteriormente em sua própria filosofia. A pluralidade e a teoria da política como ação e discurso parecem, especialmente, uma herança jasperiana. Isso porque há em Jaspers uma impossibilidade de definição do ser que joga o ser humano à comunicação com os outros em uma busca pela iluminação da existência. Ora, Arendt afirma que nunca é possível saber o *que* do ser humano, mas apenas o *quem*, revelado pela comunicação.

<sup>8</sup> MELO, 2012, p. 51.

<sup>9</sup> Cf. *What is existential philosophy?* in ARENDT, 1994, pp.163-187.

<sup>10</sup> Cf. CANOVAN, 1995 e FRY, 2009.

experiência, pois está presente em outros acontecimentos do mundo moderno. O que a experiência totalitária revela, mais do que qualquer outra coisa, é a perda da pluralidade. A jovem intelectual, que não dava muita importância para a política e achava a questão judaica enfadonha<sup>11</sup>, vivencia a ascensão nazista, a perseguição contra seu povo, a aproximação de Heidegger do partido nazista, a perseguição aos diferentes e o terror totalitário, e então se dá conta de que em todo esse processo a pluralidade não tinha mais vez. Nosso foco será dirigido aos acontecimentos que dão notícia dessa perda, ao mesmo tempo em que buscamos explicitar a importância do conceito de pluralidade para a compreensão do pensamento político de Arendt.

Textos como *A Crise na Educação*<sup>12</sup>, *Rosa Luxemburgo*<sup>13</sup>, *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*<sup>14</sup>, além do livro *Sobre a Revolução* trabalham com o conceito de pluralidade direta ou indiretamente e mostram como este ocupa o centro das preocupações de Arendt. No entanto, defendemos que *A Condição Humana*, texto anterior a estes e decisivo para a exposição do pensamento arendtiano, prova, melhor que qualquer outro, a centralidade do referido conceito. Mesmo que o livro *A Condição Humana* não tenha sido considerado pela própria Arendt como a “afirmação definitiva de sua teoria política, mas antes uma espécie de preliminar de uma teoria política propriamente dita”<sup>15</sup>, é possível pinçar dele o conceito de pluralidade que estará na base não só de sua crítica ao mundo moderno e ao social, mas também na base de sua defesa do sistema de conselhos. Sendo assim, um estudo dessa obra guiado pela investigação sobre a pluralidade certamente será frutífero e mostrará que leituras que apresentam a filósofa como elitista, proponente de uma política restrita a poucos e organizada de forma que haja competição acalorada entre garotos mimados<sup>16</sup> estão equivocadas. Hannah Pitkin e seu livro *The Attack of the Blob* servem como o outro lado do que defenderemos, uma vez que a intérprete tem dificuldades com

---

<sup>11</sup> CANOVAN, 1995, p.9.

<sup>12</sup> Cf. ARENDT, 2013.

<sup>13</sup> Cf. ARENDT, 2008b.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> CANOVAN, 1995, p.101. “Arendt herself did not regard *The Human Condition* as the definitive statement of her political theory, but rather as a kind of preliminary to political theory proper, an investigation on the human activities that have most bearing upon politics and have been most misunderstood”.

<sup>16</sup> Cf. FRY, 2009, pp. 112-114

o conceito de social arendtiano. Seu erro está em não compreendê-lo por sua articulação com a noção de pluralidade<sup>17</sup>, o que a faz conceber o social como uma Bolha, aquela do filme de ficção científica de mesmo nome, ou seja, um “monstro malvado do espaço [...] que cai sobre nós com a intenção de nos debilitar, absorver e, por fim, destruir, devorando nossa individualidade distinta e nos transformando em robôs que mecanicamente servem a seu propósito”<sup>18</sup>. Ao afirmar que o social nada faz, pois é apenas uma condição<sup>19</sup>, Pitkin ignora os ataques deste à pluralidade, por este negar a aparição de novas perspectivas em favor da reprodução de modelos já definidos.

Diferentemente de leituras como a de Pitkin, sustentamos que compreender a pluralidade é compreender a mensagem que Hannah Arendt quis nos transmitir com sua obra. Para que isso aconteça, a investigação deve se basear na fenomenologia da *vita activa* apresentada em *A Condição Humana*, pois ela mostrará o poder de começar da pluralidade, por meio da constatação de que “macho e fêmea, Ele os criou”<sup>20</sup>, e, ao fim, com as palavras dedicadas a uma citação de Catão: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”<sup>21</sup>. Sobre este ponto, discordamos de Canovan quando ela afirma ser necessário começar por *Origens do Totalitarismo* para se compreender *A Condição Humana*, porque, segundo ela, somente assim seria possível contextualizar corretamente os pensamentos de Arendt.<sup>22</sup> Defendemos que a partir de *A Condição Humana* já é possível contextualizar corretamente a filosofia de Arendt e perceber que seu objetivo é desenvolver “reflexões sobre os rumos em que os conceitos políticos devem ser repensados para dar conta da pluralidade humana”<sup>23</sup>, de forma que o mundo, em um sentido geral, seja redefinido com base no conceito de pluralidade.

---

<sup>17</sup> O capítulo nove do livro de Pitkin é dedicado ao social em *A Condição Humana* e em diversos momentos Pitkin expõe a dificuldade de se compreender a crítica arendtiana ao comportamento (behavior), o que se deve claramente a seu esquecimento da pluralidade como fonte das ideias de Arendt.

<sup>18</sup> PITKIN, 1998, p.4.

<sup>19</sup> PITKIN, 1998, p.197.

<sup>20</sup> CH, p.9.

<sup>21</sup> CH, p.406.

<sup>22</sup> CANOVAN, 1995, p.7.

<sup>23</sup> CANOVAN, 1995, p.12.

### 1.1. A fuga do lar

Tal redefinição dos conceitos políticos acompanha toda *A Condição Humana* e é necessário retomar alguns momentos para evidenciar a presença da pluralidade como elemento central.

Já no prólogo podemos notar que é a pluralidade, em especial, e não o totalitarismo, em geral, que deve guiar nossa leitura, pois nele já há dois movimentos bem claros, um primeiro de introdução aos acontecimentos que levam a filósofa a refletir sobre o que se passa com a humanidade e outro de introdução da pluralidade como a questão crucial a ser desenvolvida no livro.

O lançamento de um satélite artificial em 1957 é o ponto de partida da autora, pois pela primeira vez um objeto criado pelo homem saiu do mundo e passou a habitar e a se mover na vizinhança dos astros como um igual, ou seja, como um objeto de existência superior, distante dos problemas da Terra<sup>24</sup>. Para ela isso não é motivo de felicidade, e sim de preocupação, pois representa com clareza a dissociação entre o ser humano e a Terra. Isso porque a fuga do satélite foi seguida por uma reação de alívio, não de felicidade, que representou um passo adiante na fuga da Terra e de seus problemas. Esse alívio não ignora apenas a provável exclusividade da Terra como único lugar no universo capaz de proporcionar um *habitat* aos seres humanos, mas também a destruição da condição humana e a perda do mundo comum onde os homens podem agir.

A fuga ao espaço tornou uma possibilidade real o que até então ficava restrito àquela “nada respeitada literatura de ficção científica”<sup>25</sup>. Essa dissociação é inteiramente nova, diferente do que havia sido experimentado por cristãos e filósofos, pois se estes consideravam a Terra um “vale de lágrimas” ou uma “prisão da mente ou da alma” por darem um valor superior à *vita contemplativa*<sup>26</sup>, a fuga ao espaço ignora a contemplação e vislumbra uma possibilidade de separação do corpo de sua morada, ou seja, a Terra se torna uma “prisão para os corpos dos homens”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> CH, p.1.

<sup>25</sup> CH, p.2.

<sup>26</sup> CH, p.2.

<sup>27</sup> CH, p.2.

Hannah Arendt destaca três eventos que determinaram as características da era moderna e culminaram com a esperança de fuga dessa prisão dos corpos: a descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio por Galileu. Foquemos neste último evento, pois é ele que, segundo Arendt, abala a *vita contemplativa* em favor de uma inversão para a *vita activa* centrada na fabricação<sup>28</sup>, e nos leva à questão: o que são *vita contemplativa* e *vita activa*?

## 1.2. A Vita Activa e a condição humana

O termo *vita activa* é usado para designar as três atividades humanas fundamentais que correspondem às condições básicas que a vida na Terra impõe ao homem. São elas, trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*)<sup>29</sup>. Por trabalho devemos compreender aquelas atividades condicionadas pela vida e que se voltam para a manutenção do processo vital, atuando no interior do sempre recorrente ciclo vital marcado por crescimento, metabolismo e queda. Fabricação, por sua vez, é o nome dado por Arendt àquelas atividades impostas pela mundanidade (*worldliness*) e que se voltam para aquilo de não natural criado pelo homem com o objetivo de perdurar e superar o ciclo vital, criando, assim, um verdadeiro mundo, que transforma a natureza, constrói coisas artificiais, duráveis e úteis para o homem. Por fim, a ação corresponde àquelas atividades impostas pela pluralidade, pelo fato de que “homens, não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo”<sup>30</sup>. Detenhamo-nos um pouco aqui em dois pontos, o primeiro, esclarecer o que é mundo e, então, compreender com mais rigor o conceito de ação.

Para Arendt, o mundo não é algo natural, dado pela natureza, mas uma criação humana. Por esse motivo, ela reforça a distinção entre Terra e mundo ao falar de trabalho e fabricação, pois o trabalho é algo preso ao ciclo natural da vida, e é, portanto, íntimo à relação entre homem e Terra, enquanto a fabricação é criadora, pois transforma o que há na natureza em elementos artificiais que superam o breve momento proporcionado pelo ciclo vital, e lhe dá estabilidade,

---

<sup>28</sup> CH, pp.309-311.

<sup>29</sup> Sobre o problema da tradução dos termos para a língua portuguesa, sugiro a apresentação da 11ª edição da Forense Universitária feita por Adriano Correia. Cf. ARENDT, 2014.

<sup>30</sup> CH, p.8.

pois a durabilidade se opõe às constantes mudanças do ciclo vital e permite que os homens e mulheres recuperem a própria identidade ao se relacionarem com os mesmos objetos por diversas vezes<sup>31</sup>. A fabricação, portanto, cria mundos artificiais onde os humanos podem se perceber e perceber que são diferentes dos demais seres vivos<sup>32</sup>. É esse mundo artificial em que homens e mulheres se percebem que permite a realização da ação. Ação que é condicionada pela pluralidade e nos leva ao segundo ponto que pretendemos tratar.

Podemos inferir algumas ideias neste momento. Primeiro, ao afirmar que não um homem, mas homens vivem na Terra e habitam o mundo, Arendt já expõe sua recusa de qualquer natureza ou essência humana, afinal, não há uma ideia de homem, mas homens, ou seja, não há como falar **o que** um homem ou mulher é, apenas sabermos **quem** os homens e mulheres são, o que indica que não poderemos nunca compreendê-los o homem pela contemplação, pois precisamos de uma multiplicidade de percepções para que se ilumine sua existência, isto é, precisamos da ação em curso. Voltaremos a isso mais adiante.

Por outro lado, também podemos concluir que homens e mulheres vivem sobre a Terra no sentido de que todos estão presos ao ciclo vital e compartilham o planeta com outras espécies ao mesmo tempo em que também habitam mundos fabricados por outros humanos. Como o trabalho diz respeito à relação dos homens com a Terra e a fabricação, à relação dos homens com mundos de coisas artificiais, resta à ação lidar especificamente com a relação entre humanos. Assim, uma vez que a pluralidade é o que condiciona a ação, é também a condição de toda vida política<sup>33</sup>. Isso não significa que as três atividades não se misturem, pois há imbricação entre elas, de modo que é possível que Arendt afirme que “todos os aspectos da condição humana são de alguma forma relacionados à política”<sup>34</sup>. Ao mesmo tempo, isso não significa que as características intrínsecas ao trabalho ou à fabricação invadam a ação, pois a relação de ambos com a ação se dá por um viés pré-político, isto é, o trabalho mantém o indivíduo vivo e a fabricação cria o espaço para que a ação seja revelada. É preciso que essa distinção se mantenha para evitarmos cometer o

---

<sup>31</sup> CH, pp. 170-171.

<sup>32</sup> CH, p.2

<sup>33</sup> CH, pp.9-10

<sup>34</sup> CH, p.8.

mesmo erro de interpretação da vida política que Arendt encontrará na tradição filosófica que a antecede.

Essa imbricação entre as atividades da *vita activa* indica a existência de algo mais geral que perpassa todas as atividades. Essas condições são a natalidade e a mortalidade e elas se relacionam com cada atividade de forma diferente. A relação de ambas com o trabalho e com a fabricação acaba assumindo um papel secundário, restando à relação com a ação o destaque<sup>35</sup>. Concentremo-nos nisso, portanto. A ação é o que “cria condições para a lembrança [*remembrance*]”<sup>36</sup>, ou seja, para a história, ao fundar e preservar corpos políticos por onde pessoas passarão, revelarão quem são e terão suas estórias contadas. Das três atividades, a ação é a que mais se relaciona com a natalidade, pois cada *newcomer* que surge no mundo tem a capacidade de iniciar coisas novas pela ação, ou, como Arendt escreve, ele terá a possibilidade de criar milagres que mudem o rumo dos acontecimentos, que de outro modo tenderiam a se manter iguais<sup>37</sup>.

Neste ponto é importante perceber que não há correlação entre condição humana e natureza humana. Isso porque falar de natureza é falar de essência e as atividades humanas não são características essenciais, afinal é possível conceber uma existência humana sem essas categorias, como um eremita que se exclui da presença dos outros ou um escravagista que se abstém do trabalho. Sobre isso, é extremamente feliz a afirmação de Margaret Canovan de que “o objetivo [de Arendt] com o uso do termo ‘condição’ é o de desafiar as fantasias hubrísticas [*hubristic*] do totalitarismo e (grifo meu) da modernidade e enfatizar que nós todos somos sujeitos a condições das quais não podemos escapar”<sup>38</sup>, ou seja, de que não há nenhuma natureza que nos defina como acontece com outros animais, pois somos seres caracterizados pela abertura para o mundo e pela pluralidade. Essa diferenciação entre condição e natureza ainda permite

---

<sup>35</sup> Em linhas gerais, o trabalho é condicionado pelo nascimento de novos seres e pela questão da sobrevivência do indivíduo e da espécie, enquanto a fabricação é condicionada pela questão da permanência e durabilidade que visa prover e manter um mundo para os constantes newcomers. CH, p.10.

<sup>36</sup> Ibid.,

<sup>37</sup> CH, p.223.

<sup>38</sup> CANOVAN, 1995, p.104. “The point of using the term ‘condition’ is to challenge the hubristic fantasies of totalitarianism and modernity and to stress that we are all subject to conditions which we cannot escape”

que Arendt expanda o próprio significado da condição humana para afirmar que “os homens são sempre seres condicionados”<sup>39</sup>, pois o que condiciona a vida humana vai além do que sustenta a vida biológica de homens e mulheres, uma vez que estes são condicionados por tudo aquilo com que têm contato. Mesmo aquilo que é criado pelos humanos se torna condição de sua existência porque a existência humana é condicionada [e] ela seria impossível sem as coisas, [que por sua vez] seriam uma pilha de artigos sem relação, um não-mundo, se eles não fossem os condicionadores da existência humana”<sup>40</sup>, isto é, tal existência precisa de um campo por onde possa se desenrolar e se relacionar com outras coisas.

Dito isso, voltemos à primeira inferência feita a partir da frase “homens, não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo” para destrinchar melhor o problema da natureza humana. Arendt se refere a Agostinho para mostrar por que é impossível conhecer a natureza. Essa definição se mostrará imprescindível para se compreender a fundo a pluralidade e o discurso em Arendt, mas contentemo-nos, por ora, com a importância dessa definição para a distinção mais precisa entre condição e natureza humana. Ora, aqui ela já estabelece que só é possível saber *quem* somos, nunca o *que* somos, e é justamente o que algo ou alguém é que define sua essência. Não somos como os objetos que vemos, pois nós podemos investigá-los para descobrir um *que*, podemos descobrir suas essências e usos úteis. Por outro lado, quando voltamos para nós mesmos, damos como que um “salto sobre nossas próprias sombras”<sup>41</sup> e nada podemos descobrir, nenhuma objetividade, nenhuma estabilidade, mas, antes o imprevisível e o espontâneo. Apenas um Deus poderia saber nossa natureza, nosso *que*. A busca pela natureza humana acaba levando à “construção de uma deidade”<sup>42</sup>, de um super-homem, o que, para Arendt, já é mais do que suficiente para levantar suspeitas sobre o próprio conceito de natureza humana. Assim, qualquer tentativa de se compreender o *que* somos se mostrará infrutífera, bem como se mostrará inútil qualquer tentativa de se

---

<sup>39</sup> CH, p.11.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> CH, p.12.

<sup>42</sup> CH, p.13.



compreender *quem* somos se nos concentrarmos apenas no que nos condiciona.

### 1.3. Vita Activa e Vita Contemplativa

O uso do termo *vita activa* é uma novidade proposta por Arendt, não no sentido de ela tê-lo cunhado, mas porque ela propõe um novo entendimento sobre algo já estabelecido na tradição. Ela identifica sua origem no conflito estabelecido entre a figura do filósofo e a *pólis* decorrente do julgamento de Sócrates, porque foi nesse momento que ocorreu o divórcio entre pensamento e política<sup>43</sup> e o afastamento do filósofo da companhia dos outros. Platão, discípulo de Sócrates, foi o primeiro grande expoente desse divórcio porque “virou de cabeça para baixo a visão de mundo grega”<sup>44</sup> com sua alegoria da caverna a qual ao mesmo tempo alçou ao primeiro plano de importância a contemplação e relegou as atividades humanas, incluída nisso a política, a um plano inferior. Mais do que Platão, no entanto, é Aristóteles quem ocupa posição de destaque na análise histórica do termo *vita activa*, pois é por sua ideia de *bios politikos* que ela perdurará.

Segundo Arendt, Aristóteles distinguia três modos livres de vida (*bios*) em que o homem está “em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes”<sup>45</sup>. Tais modos de vida se preocupam com o “belo”, isto é, com aquilo que não é nem útil e nem necessário. O primeiro é relativo a uma vida que se volta aos prazeres corporais, a seguinte se preocupa com a política e foca na excelência da realização de belos feitos, enquanto a terceira é a vida do filósofo que se dedica à investigação e contemplação das coisas eternas. Ou seja, trabalho e fabricação, ao contrário da política, não eram dignos de serem considerados *bios* por serem formas de vida dependentes que serviam e produziam o necessário e o útil. Isso, para Arendt, se devia a uma particularidade grega de conceber a *pólis* como uma forma de organização livremente escolhida em que iguais se relacionam pela ação e pelo discurso, não

---

<sup>43</sup> CANOVAN, 1995, p.258.

<sup>44</sup> Ibid., p.152.

<sup>45</sup> CH, p.14.

como uma estrutura que se volta para a manutenção da ordem. Para melhor definir isso, Arendt aponta para a tirania, uma forma de governo que não corresponde ao *bios politikos* porque o tirano vive a vida preso à necessidade, isolado dos demais e sempre sob o risco de ser morto. Está aí nesse momento um indicativo de que o *bios politikos* é um modo superior de existência por dizer respeito à vida em pluralidade<sup>46</sup>.

Tal concepção do *bios politikos* é encontrada ainda em Santo Agostinho, que em *A Cidade de Deus* o traduz como *vita negotiosa* ou *actuosa*<sup>47</sup> respeitando seu significado original de vida dedicada a assuntos público-políticos, mas é perdida com o esfacelamento de Roma, quando passa a representar todo engajamento ativo nas coisas do mundo. Essa nova concepção de *bios politikos*, em um momento em que o mundo é posto em xeque, permite a vitória da *vita contemplativa* com a ascensão do cristianismo e sua ideia de salvação em outro mundo, na cidade de deus.

O que permitiu essa releitura do *bios politikos* e o fez ser superado pela contemplação não foi, entretanto, segundo Arendt, uma novidade cristã, mas algo que deve sua origem à filosofia grega e sua organização das atividades humanas a partir da contemplação. Isso é comprovado não apenas em Platão, que em *A República* organiza sua cidade ideal a partir do filósofo e de sua vida contemplativa, mas também em Aristóteles, que define os diferentes modos de vida “orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theoria*)<sup>48</sup>. Os filósofos, então, adicionaram a *skhole* (*otium*), que é a liberdade e o afastamento dos negócios políticos, ao já antigo afastamento das necessidades da vida. Essa *apolitia* filosófica precedeu o afastamento cristão dos assuntos mundanos, com a diferença de que os cristãos transformaram aquilo que era buscado por poucos em um direito de todos, afinal, um cidadão ateniense, por exemplo, era obrigado a tomar partido, chegando a punir com a perda da cidadania aqueles que se recusassem a participar da vida pública. O novo uso do termo *vita activa* como algo que compreende todo tipo de atividade, e definido a partir do ponto de vista da contemplação, é, portanto, similar não a *bios politikos*, mas a *a-skholia/nec-*

---

<sup>46</sup> CH, p.16.

<sup>47</sup> CH, p.14.

<sup>48</sup> CH, p.17.

*otium* (inquietação), pois é feita a distinção entre a inquietude das atividades mundanas e a quietude da contemplação. Todas as atividades, ou seja, tudo que deve sua existência ao homem, devem culminar na quieta contemplação, elas devem cessar para que a contemplação aconteça e a verdade, aquilo que se basta, é imutável e eterno, seja revelada<sup>49</sup>. Assim, quando se observa as atividades a partir da contemplação, nota-se que os filósofos passaram a concebê-las como idênticas, afinal, não importa o que perturba a quietude necessária para a contemplação, apenas importa que algo a está perturbando. Mais do que isso, com a supremacia da *vita contemplativa*, os filósofos atentam contra a pluralidade, pois nesse modo de vida os outros e suas múltiplas perspectivas são um empecilho “à busca de unidade” que se conquista na contemplação de uma verdade que é impossível de ser comunicada e transformada em discurso<sup>50</sup>. Essa definição da *vita activa* como subalterna à *vita contemplativa* acabou sendo reforçada pelo cristianismo e sua crença em um além.

O uso do termo *vita activa* por Arendt, como já é possível suspeitar, difere de seu uso tradicional. Isso porque ela discorda dessa ordem hierárquica que coloca as atividades humanas subalternas à contemplação. Nem mesmo o rompimento moderno com a tradição ou as inversões operadas por Marx e Nietzsche nessa ordem foram capazes de alterar a situação conceitual da *vita activa*, pois a inversão moderna compartilha com a hierarquia tradicional a visão de que uma mesma preocupação central prevalece em todas as atividades dos homens, afinal, uma ordem só pode ser estabelecida a partir de um princípio<sup>51</sup>. Para ela, essa premissa não é evidente e não há uma preocupação central comum às atividades, bem como não se pode afirmar que a *vita activa* seja superior ou inferior à *vita contemplativa*. Arendt busca realçar as distinções no interior da *vita activa* de modo que a própria *vita activa* seja emparelhada à *vita contemplativa*. Com isso, Arendt pretende destacar não apenas a importância que a política deve ter, mas devolver-lhe seu significado original de ação e sua

---

<sup>49</sup> CH, p.18.

<sup>50</sup> WAGNER, 2006, p.54-5.

<sup>51</sup> CH, p.20.

condição primordial perdida, a pluralidade. Para isso, Arendt ainda precisa resgatar o princípio que sustenta a ação, a imortalidade.

#### 1.4. O princípio da ação

A morte de Sócrates pela democracia ateniense revelou aos filósofos a fragilidade da ação e da política, os quais perceberam nisso que a política não era propícia a todas as atividades superiores do homem. Isso os levou a dissociar pensamento e ação e a perceber a contemplação como algo superior à ação. Esse conflito entre ação e contemplação é explicado por Arendt através da distinção entre eternidade e imortalidade.

“Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos Deuses do Olimpo”<sup>52</sup>. Para os gregos, os homens eram os únicos seres mortais em um universo imortal, mas não eterno. Isso significa que ao compreender os Deuses como imortais, e não eternos, os gregos os compreendiam como tendo não apenas a mesma forma, mas também a mesma natureza dos homens sem que estivessem “para além do tempo, da vida e do universo”<sup>53</sup>. Tanto a natureza como os Deuses eram imortais no sentido de que estavam em uma ordem cíclica, ou seja, sem fim. Poderia se objetar sobre os animais, mas cada animal era visto como apenas mais um de uma espécie que permanecia na ordem cíclica por meio da procriação. A diferença do ser humano é que cada ser é único por ter uma estória de vida única desde o nascimento até a morte. O ser humano, portanto, é como uma linha reta a cortar “o movimento circular da vida biológica”<sup>54</sup>, o que tem por base a já vista diferenciação feita no interior da *vita activa* e também da *vita contemplativa*. De qualquer forma, sua definição de mortalidade é bastante precisa: “mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> CH, p.21.

<sup>53</sup> CH, p.22.

<sup>54</sup> CH, pp.22-23.

<sup>55</sup> CH, p.23.

Ainda reproduzindo a concepção grega, Arendt aponta que “a tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas”<sup>56</sup> que excedam a mortalidade individual e sejam dotadas de durabilidade [*everlastingness*] para que outros mortais reconheçam um lugar seu em um universo imortal. Isso se dá por meio de obras (*works*), feitos (*deeds*) e palavras (*words*) que constroem um mundo em que os homens podem se reconhecer como singularidades. Os gregos ainda iam além e faziam um corte semelhante ao feito entre homens e animais no interior da espécie humana. Para eles, somente os melhores (*aristeuein*), que apareciam entre os outros e demonstravam maior preocupação com a fama imortal do que com coisas mortais, poderiam ser chamados de humanos. Aqueles preocupados apenas com questões mortais, como os escravos, que preferiam ser subjugados a resistir até a morte, eram vistos como semelhantes aos animais. A autora, no entanto, adverte que a rigidez dessa concepção poderia ser encontrada em Heráclito, mas dificilmente em filósofos posteriores a Sócrates, pois estes já haviam dissociado ação e contemplação.

Se a ação tinha a imortalidade como princípio, a contemplação se voltou ao eterno. Arendt afirma que não importa se foi Sócrates ou Platão quem descobriu “o eterno como verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico”<sup>57</sup>, pois se por um lado parece ter sido Sócrates por ter sido o único grande filósofo a nada ter escrito – o que indica relação com o eterno porque no momento em que alguém se senta para escrever já passa a realizar uma atividade que interrompe a quietude da contemplação e passa a deixar um traço seu que se liga à imortalidade –, por outro lado Sócrates entrou na *vita activa*, agiu e discursou junto aos outros homens, se voltou para a *doxa* e percebeu a pluralidade, percebeu que “mesmo que todos vivenciem o mesmo mundo, ele se abre de forma diferente para todas as pessoas, dependendo de sua posição nele”<sup>58</sup>. Vale destacar aqui a *Memorabilia* de Xenofonte que contém ditos e feitos de Sócrates dignos de serem sempre recordados, porque mais adiante Arendt mostrará como essa postura de Sócrates de adentrar a *vita activa* e estar junto

---

<sup>56</sup> CH, p.23

<sup>57</sup> CH, pp.23-24.

<sup>58</sup> FRY, 2009, p.38. “The truth of the *doxa* is based on the understanding that although everyone experiences the same world, it opens itself differently to all persons, depending upon their position in it”.

aos homens fará com que saibamos mais sobre ele, que nada escreveu, do que sobre Aristóteles, um escritor prolífico, isso porque Sócrates foi conhecido pelos outros ao revelar *quem* era por meio de suas ações e discursos<sup>59</sup>. Voltando ao tema atual, Arendt afirma que se é incerto saber se Sócrates introduziu o eterno, é certo afirmar que Platão foi o primeiro a apontar para uma “contradição inerente” entre a vida do filósofo e a do *bios politikos* preocupado com a imortalidade, o que pode ser percebido com clareza no mito da caverna, onde o filósofo sai da caverna, contempla o belo (o eterno, portanto) e, ao voltar, não consegue mais se relacionar com seus antigos companheiros.

O mito da caverna (*Cave parable*) é um ótimo exemplo para mostrar como a experiência filosófica do eterno é eminentemente apolítica, mas há ainda outra forma de constatar isso, por meio da descrição do que é o eterno. Há coincidência nas descrições quanto à ausência de possibilidade de discurso, uma característica política, no eterno. Em Platão vemos o eterno como *arrheton* (indizível), em Aristóteles como *aneu logon* (sem palavras) e na era medieval como paradoxo *nunc stans* (aquilo que é agora ou eterno presente)<sup>60</sup>. Esse caráter indizível impede que o filósofo permaneça junto aos outros e faz com que ele se afaste de qualquer percepção de pluralidade. A vida contemplativa é um tipo de morte, se levarmos em consideração a relação entre estar vivo e estar entre os homens feita pelos romanos. O que importa é que nenhuma atividade tem correspondência na vida contemplativa, porque, segundo Arendt, “mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria”<sup>61</sup>, pois o próprio pensamento é uma experiência da pluralidade em que “falo e vivo junto comigo mesmo” de forma que esse “eu que me acompanha nunca toma forma definida”<sup>62</sup> e tem a possibilidade de representar todas as pessoas para que a atividade de comunicação se realize.

Por mais que os filósofos tivessem percebido a fragilidade e vanidade da busca por imortalidade pela política, a vitória da eternidade aconteceu apenas

---

<sup>59</sup> CH, p.233.

<sup>60</sup> CH, p.24.

<sup>61</sup> CH, p.25

<sup>62</sup> WAGNER, 2006, p.54.

com a queda do Império Romano, pois isso mostrou que nenhuma obra humana pode almejar a permanência no tempo. Somado a isso ainda havia o surgimento e desenvolvimento do cristianismo com sua “oferta” de vida eterna enquanto religião dominante do Ocidente. A junção da queda de Roma com a consolidação do cristianismo tornou fútil e desnecessária qualquer busca por imortalidade terrena. Os termos “fútil” e “desnecessário” são cruciais, pois mostram que a política perdeu seu espaço, perdeu sua glória, pois agora a *vita activa* e o *bios politikos* se tornaram apenas servos da contemplação. Mostram, também, que a partir daí o mundo será guiado pela necessidade advinda do trabalho e da fabricação. O completo esquecimento [*oblivion*] da busca pela imortalidade foi tal que nem mesmo a inversão moderna da hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa* foi capaz de recuperá-la, ela que outrora fora o próprio princípio da *vita activa*.

### **1.5. A inversão moderna e a perda do lar**

A inversão moderna operada na hierarquia da *vita activa* não foi, segundo Arendt, uma simples inversão em que a contemplação foi eliminada do rol das capacidades humanas<sup>63</sup> para que a fabricação impusesse sua lógica, mas algo mais complexo em que rapidamente o trabalho passou a se impor sobre a fabricação<sup>64</sup>. Essa segunda mudança ocorre no interior da própria fabricação ao subverter sua lógica de produção que era baseada no próprio objeto a ser produzido, o qual devia ser algo útil e durável, para se voltar para o próprio processo de fabricação do objeto<sup>65</sup>. Essa mudança tem como consequência a alienação do mundo, pois o homem deixa de ser o senhor a determinar os rumos da fabricação, deixa de perceber o processo de fabricação como simples meio para produção de algo, e passa a ser o meio pelo qual os processos se realizam, isto é, o fim deixa de ser o produto e passa a ser o processo. Segundo Arendt, esse fracasso do *homo faber* fica claro com a substituição do princípio de

---

<sup>63</sup> CH, p.381.

<sup>64</sup> CH, p.383.

<sup>65</sup> CH, p.384.

utilidade, que tem por base a relação entre o homem e um mundo de objetos que o circundam, pelo princípio da “maior felicidade do maior número”<sup>66</sup> e sua medição pela “quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas”<sup>67</sup>. Há aí a valorização do consumo, atividade central da vida biológica e que prescinde de qualquer pluralidade por igualar todos os homens como seres ligados a um cálculo de dor e prazer. Nesse movimento, só resta o trabalho como meio de ação do homem, cuja experiência equivale estritamente à da dor pois nele “o corpo humano [...] também é lançado para dentro de si mesmo [e] concentra-se apenas em seu próprio estar vivo”<sup>68</sup>.

Assim, temos uma queda da vida humana a seu estado mais primordial, que resultou da perda do mundo construído pela fabricação e da destruição da contemplação, simultânea ao intenso desenvolvimento dos processos de fabricação e de inúmeros conflitos em escala global. Por essa soma de situações e pelo cálculo de felicidade que passou a predominar, nada restou ao homem senão a dor. Dor que tem por característica a completa independência de qualquer objeto por ser interior a cada homem, ou segundo expressa Arendt, “o único sentido interior encontrado pela introspecção que pode rivalizar em sua independência com relação a objetos experienciados, com a certeza auto evidente do raciocínio lógico e aritmético”<sup>69</sup>. Um primeiro passo para compreender a Terra como prisão, portanto, é ver que há um caráter de dor à experiência de vida neste mundo, o que atesta a interiorização a que chegamos e o completo esquecimento da pluralidade.

No entanto, há mais do que o cálculo de prazer e dor, pois o princípio da vida se estabelece como bem supremo no século XIX. A vida em uma forma mais vulgar de “trabalhoso metabolismo do homem com a natureza”<sup>70</sup>, uma vida biológica individual ou de espécie. Uma vida que voltou a ser mortal em um mundo menos estável, menos permanente e menos confiável<sup>71</sup>. Isso fez com que o homem moderno se voltasse para seu interior, se afastasse do mundo, e passasse a perceber apenas o processo vital da espécie humana como a única

---

<sup>66</sup> CH, p.384.

<sup>67</sup> CH, p.386.

<sup>68</sup> CH, p.142.

<sup>69</sup> CH, p.387.

<sup>70</sup> CH, p.400.

<sup>71</sup> Ibid.



coisa potencialmente durável<sup>72</sup>. Importa nesse processo o gênero humano, a vida biológica, não o homem nem os homens e mulheres, ou seja, não importa a pluralidade tampouco os indivíduos que a compõem. Com o fracasso do *homo faber*, a ação acaba restrita aos cientistas<sup>73</sup>, os únicos que mantêm a capacidade de dar início a processos, o que é catastrófico porque suas ações pecam por carecer “do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir estórias e tornar-se histórica”<sup>74</sup>. Mais uma vez, a pluralidade está fora do jogo, nesse caso porque a linguagem científica beira o incognoscível, é restrita a um grupo de homens, e, por isso, é um sinal do divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, potencialmente resultando em uma submissão a “qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja”<sup>75</sup>. A ciência impõe um problema de discurso e “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”<sup>76</sup>.

#### 1.6. A pluralidade deve estar no centro

O que é político é da ordem da pluralidade e o discurso precisa de iguais que possam compartilhar o que é discutido, mas que sejam diferentes para haver de fato discussão. É necessário recuperar o discurso, que perdeu seu poder, o que não será feito pelos cientistas e suas “afirmações que de modo algum podem ser retraduzidas em discurso”<sup>77</sup>. Mais do que isso, recuperar o discurso é recuperar o significado da própria vida, pois “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre”<sup>78</sup>. Assim, só há sentido nas atividades, conhecimentos e experiências humanas quando são compartilhadas em um meio plural, pois só o contato dos homens no plural pode permitir a experiência da significação.

---

<sup>72</sup> CH, p.401.

<sup>73</sup> CH, pp.405.

<sup>74</sup> CH, pp.405-406.

<sup>75</sup> CH, p.4.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> CH, p.5.

A fuga da Terra é o abandono do que talvez seja o único lugar em que podemos nos mover e respirar sem qualquer artifício. Mesmo que o artifício humano do mundo seja o que separa nossa existência da natureza, nossa própria vida ainda permanece ligada aos demais seres vivos. No entanto, a busca por escapar à condição humana chega ao ponto de tentar criar e manter a vida artificialmente, o que é uma questão crucial, sobre a qual não há uma única posição possível e que afeta diretamente todas as pessoas, ou seja, que deve ser resolvida por meios políticos. Assim, não podem cientistas ou políticos profissionais, um homem ou grupo de homens independente de suas formações, decidir os rumos desse desenvolvimento, mas sim homens e mulheres no plural devem aparecer e atuar, tornando visível toda particularidade para que se chegue a um posicionamento coletivo.

Por outro lado, a expectativa da era moderna era de que o progresso do processo de fabricação conseguiria a libertação do humano do fardo do trabalho e da sujeição à necessidade, algo que só na aparência realizaria o antigo desejo de libertação do sofrimento do trabalho, uma vez que isso, se acontecesse, se daria em uma sociedade de trabalhadores em que a pluralidade sucumbiria perante o isolamento da manutenção do ciclo vital e, portanto, seria destituída de qualquer sentido além do consumo sem fim. Vemos, quase sessenta anos depois de Arendt escrever *A Condição Humana*, que os efeitos do consumo perduram, pois “nenhum objeto do mundo [está] a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo”<sup>79</sup> e que não basta a mera reunião de grupos de homens para que os problemas e as crises que nos afligem cessem.

A confirmação da pluralidade como problema central fica nítida nas passagens finais do prólogo de *A Condição Humana*: “o que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo, [e isso,] é, na verdade, o tema central deste livro”<sup>80</sup>. Ao deixar na mesma frase o singular “proponho” e o plural “estamos”, fica mais do que evidente que o objetivo de Arendt é trabalhar em defesa da pluralidade como um sujeito que precisa do retorno de outros para que o escrito tenha sentido.

---

<sup>79</sup> CH, p.166.

<sup>80</sup> CH, p.6..

Assim, é necessário tornar claros os dois momentos de fuga que atentam contra a pluralidade. Tanto a fuga do mundo, que é nossa condição de existência, para o universo, como a fuga do mundo como espaço público, que permite a efetivação da pluralidade, para o si mesmo, representam tentativas de se alterar a condição humana e também ataque fatal contra a pluralidade. Isso porque ambas as fugas acabam com o espaço-entre os humanos, uma por representar a fuga física da companhia dos demais e a outra por representar a fuga solipsista onde só resta o próprio eu. Sem a possibilidade de se efetivar a relação entre os sujeitos, se torna impossível que eles se revelem, se reconheçam e atribuam significados a tudo aquilo que estabeleça relação com cada singularidade.

### **1.7. A pluralidade: o mundo e o lar**

Percebemos que o conceito de pluralidade em Arendt tem uma ligação com seu conceito de mundo, de forma que é impossível conceber um sem que o outro o acompanhe, bem como a perda de um significa a perda do outro. Afastar-se da pluralidade, no decorrer da história, sempre significou se afastar do mundo e ficar na solidão (*solitude*), como fizeram os filósofos em sua busca pela contemplação. Se no período greco-romano, em que a política ainda tinha sua força preservada, esse afastamento não implicava qualquer problema para o mundo, o mesmo não se pode dizer do que acontece após a queda de Roma, pois a partir de então a solidão, que nunca acontece sem um parceiro e sem companhia<sup>81</sup> mesmo que seja a companhia de si mesmo, paulatinamente deixa de ser o que se encontra nesse afastamento do mundo e, em seu lugar, surge o deserto da desolação (*loneliness*), em que nem mais a si mesmo é possível encontrar.

A análise de Arendt nos permite fazer uma divisão diferente dentro da *vita activa*, isto é, nos permite conceber a vida da atividade humana separada entre o domínio público e o domínio privado. A partir disso é possível compreender

---

<sup>81</sup> CH, p.93.

não apenas a ligação entre a pluralidade e o mundo, como a paulatina perda da pluralidade no decorrer da história. Dessa forma, percebemos o domínio privado intrinsecamente ligado ao trabalho, ou seja, ao *animal laborans*, enquanto o domínio público está ligado à política, isto é, ao *zoon politikon*. Por essa divisão, a fabricação parece sem espaço, mas, na verdade, ela fica subjacente ao domínio público porque é ela quem cria o mundo onde o discurso e a ação do *zoon politikon* virão à tona.

Se o mundo está tão intimamente ligado à pluralidade, que por sua vez difere por completo do domínio privado, como lidar com a impactante afirmação de Arendt de que “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”<sup>82</sup>? Como entender quando ela afirma que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”<sup>83</sup>? Seria a pluralidade um conceito que, diferente do que se imaginava, ultrapassa o domínio público e invade o domínio privado? Por que, então, a ação é a única atividade inimaginável fora da sociedade? A saída de Arendt para a solução desse problema é investigar a vida em comum dos homens e mulheres.

Ao investigar as atividades humanas e perceber que elas devem ser diferenciadas em três categorias, Arendt percebe que a ação é a única que cabe apenas aos homens. O trabalho (*labor*) pode não precisar de outros para ser realizado, mas em solidão será como uma atividade animal no sentido mais literal pois será idêntica aos afazeres naturais. O mesmo acontece com a fabricação, pois só é possível falar de um *homo faber* quando esta atividade está voltada para a criação de um mundo compartilhado e que se preocupe com a durabilidade, com a esperança de se deixar uma marca que supere o breve limite da vida humana. Um fabricante que se encontra sozinho nada terá de humano, mas se aproximará dos Deuses porque comandará e definirá todas as criações.

---

<sup>82</sup> CH, p.26.

<sup>83</sup> Ibid.

Resta apenas à ação a indissociabilidade com a vida comum, pois discurso e ação são atividades que sempre se referem a outros homens e mulheres.

Essa correlação entre ação e estar em conjunto parece ter tido como primeira consequência a tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*. Arendt atribui isso a um erro de tradução que perde de vista a particularidade do sentido da política para os gregos. Essa transformação do significado é tal que o sentido atribuído à palavra *social*, uma palavra de origem romana, não tem qualquer equivalente na língua grega, resultando em uma palavra usada para traduzir outra que tem ela mesma um significado diferente do que pretende traduzir. Essa discussão léxica ganha importância porque Arendt quer mostrar que uma má compreensão inicial trouxe prejuízos a toda compreensão posterior do que era a política para os gregos. Assim, ao observar o significado original da palavra *societas*, Arendt percebe que ela tinha um “claro, porém limitado, significado político” e indicava “uma aliança entre pessoas para propósitos específicos”, ou seja, uma aliança com finalidade breve e definida, como quando “homens se organizam para dominar outros ou para cometer um crime”<sup>84</sup>. Esse sentido de aliança, como se vê, ainda está distante de qualquer compreensão política no sentido grego, e isso só se transforma posteriormente com o desenvolvimento do conceito de sociedade do gênero humano (*societas generis humani*) que adquire o significado de condição humana fundamental, isto é, somente a partir daí o *social* é alçado ao status de condição humana fundamental no sentido de que a vida em sociedade é uma condição central da vida humana. Isso ainda assim está distante da compreensão dos gregos, pois mesmo que eles admitam que os homens não podem viver sem a companhia de pares, isso não é, contudo, exclusivo dos homens, não é algo fundamentalmente humano, mas é compartilhado pelos homens com os outros animais. Como viver em sociedade não é exclusividade humano, os gregos não a destacavam entre as atividades. O fato de a vida ter de ser vivida em companhia de outros homens, no sentido do social, significava mais uma limitação imposta pela vida biológica idêntica à que é imposta a outros animais que vivem em grupos.

---

<sup>84</sup> CH, p.28.

Para os gregos a organização política é diferente e está em oposição à associação natural entre homens. A associação natural está vinculada não ao plural, mas à casa e à família. O desenvolvimento das cidades-estados significou ao homem grego o surgimento de uma segunda vida, de uma segunda ordem de existência claramente distinta de sua vida privada que era voltada apenas para si (*idion*); significou o surgimento da vida voltada ao comum (*koinon*).

De todas as atividades necessárias e presentes em comunidades humanas, apenas a *práxis* (ação) e a *lexis* (discurso) eram consideradas por Aristóteles como atividades políticas e apenas elas constituíam o *bios politikos*. *Práxis* que para Arendt tem o sentido diferente daquele tomado por alguns filósofos por não ser compreendida de acordo com o trabalho. Em Arendt, o trabalho é uma atividade diferente, que está relacionada à vida biológica e apenas isso, enquanto a política diz respeito a outras coisas para além da mera sobrevivência.

Tais atividades políticas não tiveram destaque desde sempre, mas precisaram da fundação da cidade-estado a substituir as formas de organização por parentesco (como a *phratría* e a *phyle*), para que pudessem florescer. Apenas a partir do surgimento da *pólis* os homens passaram a se dedicar de fato à política. Isso, no entanto, não significa que a palavra e a ação (*lexis* e *práxis*) surgiram apenas com a fundação da *pólis* ou que nunca tivessem tido qualquer importância no mundo grego, pois, segundo Arendt, já em Homero é possível identificá-las dotadas de certa importância. Sua importância, no entanto, se dá ainda de forma diferente, pois apesar de estarem no mesmo nível, o discurso era compreendido como um tipo de ação, isto é, não era tomado como uma comunicação entre homens ou como uma informação transmitida de forma que alguma coisa de quem fala seja revelado, mas se resumia a encontrar as palavras certas no momento certo da ação. Essa compreensão muito limitada do discurso o torna mero auxiliar da ação, maneira especificamente humana de responder e relatar o acontecido como “a capacidade de emitir ‘grandes palavras’ em resposta a rudes golpes”<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> CH, p.30.

Com o surgimento da *pólis* o discurso ganha importância, se separa e se torna independente da ação, podendo, então, desenvolver suas características próprias que deram à cidade grega a fama de mais tagarela de todos os corpos políticos<sup>86</sup>. Isso se justifica pela mudança da ênfase das atividades políticas, que se transfere da ação para o discurso, desta vez compreendido como “um meio de persuasão”<sup>87</sup>. Assim, a vida na *pólis* significava que os homens viviam em um espaço onde tudo era decidido pela palavra e pela persuasão, não mais pela força e pela violência. Ao basear a relação entre os cidadãos na persuasão, a *pólis* deixa o comando de lado porque no comando se pressupõe a força e a violência, que devem estar fora do espaço da cidade. Por esse motivo, o *zoon politikon* de Aristóteles é também um *zoon logon ekhon*, isto é, um ser vivo capaz de discursar<sup>88</sup>.

Assim, por maiores que sejam as diferenças entre a vida privada voltada para si e a vida em comum voltada para a política, a própria existência da política é inconcebível sem que haja a vida privada por trás. A ascensão da vida política no mundo grego não se deu concomitante à queda do domínio privado, não houve violação do domínio privado<sup>89</sup>, pois este permaneceu importante, porque a participação no mundo comum só seria possível se cada homem tivesse um lugar propriamente seu onde pudesse se proteger momentaneamente do mundo comum.

É possível perceber que há uma distinção entre o que é público - do mundo - e o que é privado - do lar. Do lado do lar temos uma associação em forma de unidade (a família) baseada no comando e na hierarquia, cujas atividades se prestam à continuidade dessa mesma unidade no cuidado da propriedade e da subsistência. Do lado do mundo temos uma associação plural composta por homens em igualdade, sem divisão hierárquica, cujas atividades

---

<sup>86</sup> CH, p.31.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Isso não significa que na interpretação de Hannah Arendt o discurso era, em Aristóteles, a principal característica dos homens. Para ele, o intelecto (*nous*) era superior ao discurso, como veremos melhor quando voltarmos nossa atenção para a questão do social. Antes, realçar o *zoon politikon* como *zoon logon ekhon* significa apenas um relato da compreensão geral da *pólis* de que todos os que vivem fora da *pólis* são *anek logon*, ou seja, desprovidos de discurso e de um tipo de vida centrado no discurso e na comunicação.

<sup>89</sup> Mais adiante veremos que o mesmo não pode ser dito de nossa era, pois tanto o totalitarismo quanto a ascensão do social atentam por completo não apenas contra o domínio político, mas também contra o domínio privado.

se desenvolvem sempre pelo discurso e pelo convencimento de forma que nessa comunicação cada homem se revela aos outros e a si mesmo como ao mesmo tempo igual a seus pares e único entre eles.

A divisão entre os domínios público e privado se manteve relativamente preservada mesmo após o declínio grego, só sendo ameaçada em um período mais recente, na era moderna. Para Arendt, está claro que mesmo que a divisão fosse preservada, um dos polos não deixou de ser ameaçado em momento algum da história, sendo posto em xeque pela filosofia, pela religião e pelos teóricos políticos. Esse polo é o da política, domínio da pluralidade. Assim, os constantes ataques contra a pluralidade nos levaram ao momento mais sombrio de nossa história, ao totalitarismo e ao breu do social. Se em *Origens do Totalitarismo* Arendt se debruça sobre o fenômeno totalitário, em *A Condição Humana* a preocupação se volta para o social e é justamente para esse social, que se apresenta como ameaça definitiva contra a pluralidade, que voltaremos nossa atenção neste momento.

### **1.8. O ataque da bolha: a história do social**

A origem do conceito de social está diretamente ligada ao conceito de pluralidade, afinal, é a partir deste que Arendt terá elementos para fazer uma análise dos problemas da modernidade. Tendo a pluralidade como pano de fundo, Arendt traça a história do social da Grécia Antiga até o mundo em Guerra Fria.

Segundo formulamos acima, o social aparece pela primeira vez como um erro de tradução dos latinos para o *zoon politikon* de Aristóteles. O erro de tradução latina de político como social pode ser percebido com maior nitidez em Tomas de Aquino, que compara o comandante de um reino a um chefe de família, dizendo que o poder do rei é mais perfeito<sup>90</sup>. O problema é que os gregos entendiam o chefe de família como tendo um poder muito maior do que o do comandante. Não pela comparação entre o chefe de família dominar sua família

---

<sup>90</sup> CH, p.32.



e escravos enquanto na cidade há outros chefes de família, mas porque não é possível conceber um domínio sem contestação na política.

Apesar da similaridade do nome, contudo, o social que Arendt identifica na era moderna tem significado bastante diferente. No entanto, desse momento antigo, para além do uso feito pelos romanos, importa resgatar que o verdadeiro momento de aparição de algo que seja uma espécie de *proto-social* não se dá no *zoon politikon*, mas como uma alternativa ao *zoon politikon*. Esse *proto-social* é percebido na tentativa já citada de afastamento da política levada adiante pelos filósofos gregos através da contemplação. Esse afastamento via contemplação significa um afastamento da pluralidade pelo entendimento de que a vida em comum e a política não eram propícias a todas as atividades superiores do homem. Apenas a contemplação permitiria ao homem o acesso às coisas superiores e a conquista da eternidade.

Isso, no entanto, permaneceu como um fenômeno marginal e não foi capaz de superar a política e sua busca pela imortalidade pelos ditos e feitos. Ao menos não nesse momento, pois a queda de Roma arrebatou qualquer percepção de que fosse possível estabelecer a imortalidade e manter firme as instituições humanas. Entra nesse instante o segundo momento de aparição do *proto-social* também com a contemplação, mas desta vez voltada a uma via religiosa e em busca da salvação em outro mundo. Percebe-se pelos casos da Antiguidade que o social é uma instância que surge como contraste da pluralidade. Tanto no caso grego como no caso romano o *proto-social* representa uma resposta à crise da pluralidade, seja pela percepção de ineficácia nos filósofos gregos, seja pela constatação da queda de Roma e fragmentação do mundo de então no caso dos primeiros cristãos.

Essa estrutura que confere *status* superior à contemplação se manteve predominante até a era moderna com a já vista inversão que devolve importância à *vita activa*. O problema, no entanto, é que essa inversão manteve alheias ao mundo a pluralidade e a ação. Para Arendt, nem mesmo Marx recuperou a política, mas antes sustentou que a ação era uma superestrutura do interesse social. Ao trabalhar com infraestrutura (trabalho e meios de produção, o social) e superestrutura e ao apontar a infraestrutura como o que determina a superestrutura, Marx é levado a pensar em mudanças na base, ou seja, na

infraestrutura para que haja mudanças verdadeiras na esfera da superestrutura, na política, na arte, na palavra, na ação e no discurso. O problema é que, ao fazer isso, Marx mantém sob as sombras a distinção entre o espaço privado e o público, impedindo a manifestação do homem como indivíduo e o mantendo restrito a uma ideia de classe<sup>91</sup>. Assim, percebendo que Marx mantém essas sombras (sombras que ele não criou, mas que, nas palavras de Arendt, ele aceitou acriticamente dos economistas modernos), a pluralidade e a política permanecem fora de questão e o caminho de formação e expansão do social se mantém aberto e nada está a salvo dele. O social consome tudo o que está a sua volta e nesse processo se expande como uma bolha. Mas não seria isso uma espécie de delírio de Arendt? Será que a filósofa pesou demais as tintas na análise do social? Teria razão Pitkin ao afirmar que o conceito de social é uma abstração que mais atrapalha do que ajuda a análise de Arendt? Se a resposta for positiva, nossa análise precisará ser completamente alterada.

### **1.9 O social como bolha: Hannah Pitkin**

Pitkin dedicou todo seu livro *The Attack of the Blob* ao conceito de social em Arendt e ele se tornou a mais importante referência a se consultar acerca do tema. Seu livro desenvolve ataques contundentes contra Arendt, indicando que a filósofa se deixou levar por aquilo que mais criticava, isto é, ela se afastou da realidade e transformou o social em uma espécie de mito. Esse mito, segundo Pitkin, emula o filme de terror *O Ataque da Bolha*, que apresenta um ser que devorava tudo com o que tivesse contato e nesse processo acabava por ficar cada vez maior. Isso não significa que a comentadora tenha descartado por completo a análise arendtiana, mas ela percebe que ao transformar o social em bolha, Arendt acabou por perder a força de seu argumento e criar uma fantasia. A comentadora, no entanto, ignora durante toda sua análise a questão da pluralidade, algo que certamente mudaria sua percepção do social como mito em *A Condição Humana*.

---

<sup>91</sup> CH, p.39.

Pitkin percebe o social como a grande entidade que ameaça os homens, quando, na verdade, o social é apenas o reflexo moderno da perda da pluralidade. Não importa tanto o que o social faz para nós, mas sim de que modo a constante perda da pluralidade nos afeta. Contudo, a própria Pitkin, apesar de misturar social com sociedade, apresenta os elementos corretos para entender a forma social da perda da pluralidade, isto é:

Em *A Condição Humana*, é dito de diversas maneiras que a sociedade “absorve”, “abraça” e “devora” as pessoas ou outras entidades; que “emerge”, “ascende”, “cresce” e “libera” o crescimento; que “entra”, se “intromete” e “conquista” domínios ou esferas; que “constitui” e “controla”, “transforma” e “perverte”; que “impõe” regras sobre as pessoas, “demanda” certas condutas delas, “exclui” ou “recusa a admitir” outras condutas ou pessoas; e que “tenta enganar” as pessoas.<sup>92</sup>

De certo modo, Pitkin falha ao não perceber que essas características recolhidas de *A Condição Humana* apenas indicam uma das facetas assumidas pela perda da pluralidade na história.

O que talvez tenha levado Pitkin a ignorar a pluralidade é o fato de ela compreender *A Condição Humana* como um livro que “explicitamente remete ao que as pessoas devem fazer”<sup>93</sup>, algo que não encontra qualquer amparo na realidade, seja porque Arendt explicitamente afirma no prólogo desse mesmo livro que seu objetivo é pensar o que estamos fazendo no sentido de tentar compreender o que fizemos e fazemos para deixar o mundo em situação de crise, deixando a tarefa de endereçar o que devemos fazer para um livro posterior, nunca escrito em definitivo<sup>94</sup>. Não há aí, portanto, uma dimensão normativa, pois *A Condição Humana* é um livro que busca somente compreender o trajeto da perda da pluralidade no decorrer da história, pois é justamente essa perda que permitiu o momento definitivo do totalitarismo analisado por Arendt em *Origens do Totalitarismo*.

O erro de Pitkin na leitura de *A Condição Humana*, tratando-o como um guia de ação, ainda a leva a interpretar o uso da resistência francesa por Arendt como algo problemático, pois:

---

<sup>92</sup> PITKIN, 1998, p.4

<sup>93</sup> Ibid., p.99

<sup>94</sup> Cf. CANOVAN, 1995, p.100-1.

Os membros da *Resistance* [...] formavam um pequeno grupo de voluntários auto selecionados, enquanto uma teoria da livre cidadania deveria incluir a todos. [Além disso] a preocupação central da *Resistance* [...] foi *resistir*, se opor a um inimigo no poder. A uma teoria geral da livre cidadania faltaria força unificante exercida por tal inimigo, e ela não deve fazer aparecer um novo.<sup>95</sup>

Tal interpretação é um erro não só porque o objetivo de Arendt em *A Condição Humana* não é estabelecer uma “teoria da livre cidadania”, mas também porque ao trabalhar com a pluralidade como questão central, a filósofa busca explorar a importância dos homens e mulheres poderem se revelar e reconhecer a si e aos outros. Assim, a *Resistance* é um exemplo de um momento em que eles abandonam questões frívolas, que nada contribuem para a atribuição de significados para suas próprias vidas, e passam a se preocupar com a ação em conjunto, descobrindo, nessa mudança, significados para a própria vida e o reconhecimento de quem se é. Arendt, portanto, tem como ponto central a preocupação de que se mantenha sempre em aberto o mundo onde os humanos podem se encontrar. Dessa forma, com a “teoria geral de livre cidadania”, isto é, com uma estruturação formal da política, Pitkin acaba por exigir de *A Condição Humana* mais do que Arendt então buscava responder.

Pitkin faz todo um trabalho de investigação da vida particular de Arendt que culmina em uma leitura da tripartição da *vita activa* sob uma perspectiva de gênero. A perda paterna na infância deixou um vazio de autoridade em seu desenvolvimento, enquanto a constante presença materna e seu peso sobre Arendt acabaram por ser a base da parte feminina. Quanto à parte paterna, algumas figuras acabaram por assumir esse posto, segundo Pitkin: Heidegger, Marx, Tocqueville, mas nunca Jaspers. Em momento anterior, Pitkin chega a citar Jaspers, mas apenas a troca de correspondência com Arendt sobre a questão Marx. Nessas citações, Pitkin reconhece a importância de Jaspers para a filósofa, mas dá um peso maior ao problema que se cria para Arendt entre o fato de Jaspers desaproveitar as ideias e as práticas de Marx e o peso revolucionário de Marx em Arendt, tendo ela vindo de uma vida intensamente relacionada à revolução. Não há qualquer influência de Jaspers em Arendt para

---

<sup>95</sup> PITKIN, 1998, p.112.

além dessa querela, que nem é posta como um possível lado paterno da discussão quando essa questão da paternidade entra em jogo.

Em um certo momento, Pitkin afirma que a bolha (*the blob*) deriva da mãe de Arendt, e tem, portanto, característica feminina. Isso é forçar por demais a metáfora. Ao menos ela afirma que não faz sentido afirmar a ação e a política como masculinas, pois estas são a superação dos gêneros. Poderíamos dizer ainda mais, pois não faz sentido criar uma dialética de gênero que culmina com a síntese na superação de tese (feminina - trabalho) e antítese (masculino - fabricação). Não aprofundaremos essa discussão, contudo, pois o debate sobre gênero em Arendt é complexo e polêmico. Vamos limitar nossa análise ao tema do social e seu peso na interpretação de Pitkin.

Reconstruindo o argumento de Pitkin. Ela relaciona o social ao feminino. Antes tinha feito um trajeto breve pela história de vida de Arendt com foco em sua relação com a mãe e com os homens. Sobre a mãe, destacou-se que ela a sugava, segundo relatos de Blucher e, ainda, de acordo com uma carta de Arendt dizendo ter sentimentos conflitantes com sua morte, pois ao mesmo tempo em que sentia pesar, também sentia um alívio pela perda porque a partir de então poderia estar livre.

Pitkin também analisa o trabalho e a fabricação por gêneros. Nessa divisão, o social aparece como aquilo ligado ao feminino. A intérprete analisa e compara o social com aquelas mães superprotetoras que infantilizam seus filhos e impedem o desenvolvimento de suas individualidades. De certa forma, Pitkin quer dizer que o conceito de social em Arendt está ligado com força a Martha Arendt, a mãe. Isso fica ainda mais claro quando se percebe que Pitkin cita Arendt ao comparar a sociedade com uma grande família, pois então ela pode afirmar que o social, nessa grande família, só pode ser controlado pelo masculino, que representa o mundo adulto aos filhos e o que há além dessa bolha do social. Ela afirma isso com base nos gregos, pois Arendt volta a eles e, mesmo que discordando da estruturação íntima dessa sociedade, onde as mulheres deviam ficar reclusas na propriedade enquanto os homens podiam ir ao mundo, acaba por levar adiante e aceitar a postura. Pitkin ignora aqui que Arendt não busca trabalhar com gênero, mas afirmar uma comunidade política cujo elemento mais parecido na história foi encontrado na Grécia, o que não

significa que deve ser retomado ao pé da letra, afinal, como a própria Arendt afirma em outras obras, o passado nunca pode ser retomado a contento, pois sempre virá modificado. Assim, a retomada dos gregos é a retomada de um modelo que a rigor só pode ser encontrado lá, onde há a percepção clara da distinção do público e do privado. É a retomada de um modelo que deve servir de inspiração porque preserva o elemento de pluralidade, crucial para a manifestação política. Ao ignorar a pluralidade e fixar sua atenção sobre a divisão de gêneros, Pitkin faz uma leitura imprecisa do social em Arendt. Porém, Pitkin tem razão ao mostrar, mesmo que não dê ênfase ao conceito, que a pluralidade é falha entre os gregos: afinal, como falar em pluralidade quando a vida entre pares exclui mulheres (isso se nos restringirmos apenas à questão de gênero)?

De qualquer modo, Pitkin não só negligencia o papel da pluralidade, como também se equivoca, ao que parece, quando se volta ao comportamento (*behavior*). Segundo a autora, o comportamento “produz” a teia de relacionamentos humanos de forma semelhante ao que a ação faz na política. Na verdade, o comportamento denota outra coisa. Ele não tem funcionamento similar à ação na política. O comportamento apenas iguala os seres e anula suas singularidades de modo que a pluralidade nunca venha à tona. O comportamento, portanto, tem por base a unidade, a rejeição da pluralidade.

O comportamento é uma característica do trabalho que é alçado a postos maiores e deve ser entendido como a reação esperada em certas situações que se supõe as corretas e melhores. Pensando no trabalho como o ciclo eterno e repetitivo, o comportamento é uma repetição sem fim que exclui qualquer possibilidade de imprevisibilidade. Portanto, a exclusão da imprevisibilidade é também a exclusão da pluralidade. Entendendo de outra forma, uma vida no ciclo vital do trabalho não pode estar à mercê do imprevisível, mas deve se desenrolar com o máximo de segurança. Sendo assim, não é que Arendt se coloque contra o comportamento, mas se coloca contra o comportamento alçado ao espaço onde deveria haver imprevisibilidade e pluralidade. Pitkin, no entanto, persiste no erro de ignorar que a pluralidade é a chave para compreender Arendt. É claro que o *mob* (multidão, turba) é um problema, pois uma multidão não é plural, senão uma massa uniforme em que é impossível se distinguir cada

singularidade e conhecer cada estória. É óbvio que um não comportamento (*non-behaviour*) não será aceito pela multidão, pois este é o que foge da uniformidade. O que Arendt quer questionar é a uniformidade que, no limite, levou judeus a caminharem para a morte como gado, segundo afirma em *Eichmann em Jerusalém*.

Pitkin chega a defender que o comportamento é um tipo de “ação falhada”. O comportamento não é como uma espécie de escolha errada, como Pitkin dá a entender. O comportamento é a forma que a massa humana assume com a perda da pluralidade. Conduta é uma palavra perfeita para se referir ao comportamento. Pitkin mostra ter compreendido muito bem o que é o social nesse ponto. No entanto, mais adiante se vê novamente o problema de sua leitura que ignora a importância da pluralidade. O desenvolvimento de sua argumentação fica amarrado ao social e ela não consegue se desvencilhar dele, tendo dificuldades de conceber corretamente a ação em contraposição ao social. Se Pitkin desenvolvesse uma análise da pluralidade, teria ferramentas para quebrar as amarras às quais se prendeu. Ao dar força à pluralidade, Pitkin teria aberta à sua frente a possibilidade de perceber a importância do significado inerente à ação. A verdadeira ação em meio à pluralidade permite que o que é feito adquira um significado. Significado este que depende de uma interação entre as singularidades e que atuará como sustentação de quem é esse ser que age. O social é incapaz de promover significado, pois nele não há singularidades agindo, mas seres que apenas se comportam e tomam certas condutas mais ou menos definidas em cada situação. Não há liberdade, não há reconhecimento dos outros e não há ação verdadeira sem a pluralidade. No social as consequências das condutas acabam por se referir e se ligar a ninguém, o que gera uma crise de responsabilidade, algo que Arendt vai analisar em *Eichmann em Jerusalém*, quando pessoas banais acabam por apenas seguir ordens e não questionam o valor moral de seus atos que foram feitos de acordo com a ordem estabelecida na época<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> O problema aqui exposto é muito maior, mas ele escapa do escopo deste estudo. Para uma análise mais detalhada Cf. RAMOS, Silvana de Souza. Hannah Arendt: não suportar o mal. Comunicações, Piracicaba, v. 24, n. 2, p.71-82, mai-ago. 2017.

Segundo Pitkin, se o social “é a ausência da ação, da política, da liberdade, do público e do privado de contextos onde eles seriam possíveis e desejáveis”<sup>97</sup>, então ele não é um agente, não é uma bolha e não explica nada. Todavia, o social explica sim. O social é a condição moderna do homem e é uma condição que faz com que tudo a sua volta fique cada vez pior. A bolha que é o social se expande quanto mais se destrói e se impede o ressurgimento da pluralidade.

Quando Arendt apresenta a singularidade individual como o valor último da qual a ação é um meio, as ações mundanas parecem quase irrelevantes. Os concidadãos são uma audiência para quem o ator individual performa na esperança de fazer qualquer coisa memorável e alcançar a imortalidade entre eles. A política é uma ferramenta para a auto realização individual, e o social é principalmente um agente homogeneizador<sup>98</sup>.

Mas essa individualidade só pode se dar em meio a outras pessoas, ou seja, só pode acontecer em meio à pluralidade. Desse modo, a auto realização está diretamente vinculada à pluralidade e à vida em meio aos outros. O individual está intimamente vinculado à coletividade. Assim, não há um “valor último” como Pitkin quer fazer parecer.

Pitkin vê a bolha como uma criação mitológica de Arendt. A questão é que ela ignora que o social não é uma criação mitológica que se espalha e domina tudo, mas um efeito da perda da pluralidade e do mundo em nossos tempos. Não há transformações gritantes no entendimento arendtiano, mas a persistência dos problemas decorrentes da perda da pluralidade. Como consequência de sua percepção de bolhas nos conceitos arendtianos, Pitkin acaba por fazer uma afirmação absurda: “imagens do totalitarismo como bolha teriam feito Eichmann uma das vítimas ao invés de um criminoso que merecesse a morte”<sup>99</sup>. Tudo seria muito diferente se ela usasse a pluralidade, pois aí perceberia que, enquanto avançar a destruição da pluralidade com a expansão do social, novos Eichmanns virão. A bolha não esconde nada, é antes um reflexo da verticalização do comando na organização humana, por assim dizer. Ora, se a revolução só é tal quando tem em busca a liberdade, então o que Arendt quer dizer é que ela só será de fato revolução quando buscar a horizontalidade da

---

<sup>97</sup> PITKIN, 1998, p. 197.

<sup>98</sup> Ibid., p. 199.

<sup>99</sup> Ibid., p. 212.



organização humana, isto é, apenas quando o comando for abolido do espaço-entre homens.

A insistência de Pitkin pela bolha cobra novamente seu preço, pois ela afirma que “o fato de as pessoas experimentarem [o social] como uma bolha [...] não pode ser a solução”<sup>100</sup> para o perigo pós-totalitário. Mas essa em momento algum é a solução proposta por Arendt. Ora, se há alguma solução em *A Condição Humana*, esta só pode ser a pluralidade. A bolha, assim, não é uma abstração, mas um dado da realidade, é o reflexo da evolução da degradação da pluralidade na era moderna.

### **1.10 O SOCIAL NA MODERNIDADE**

O surgimento do social não apenas ofuscou a distinção entre o público e o privado, como mudou o próprio significado dos termos e o sentido deles para a vida dos indivíduos e dos cidadãos em comparação com o entendimento dos antigos. Ao compreender o privado como mera esfera de intimidade, a era moderna se opõe ao que tradicionalmente se compreendia por esse domínio. Para os gregos o domínio privado era o da mera subsistência, das preocupações voltadas apenas para si e para sua unidade, mas também o domínio que possibilitava a própria existência da política. Os romanos, por outro lado, compreendiam o domínio privado como apenas um refúgio temporário da *res publica*. Quando se passa a compreender o domínio privado como esfera da privacidade, aquilo a que se opõe esse domínio deixa de ser o domínio público e passa a ser o social. Com isso, o privado deixa de ser o domínio que se preocupa com a necessidade e a falta, e se torna apenas o espaço de proteção da intimidade.

Segundo Arendt, Rousseau foi o primeiro a explorar a intimidade no domínio privado e o fez a partir da sociedade, ou seja, não partiu de um coletivo que representa uma associação moldada na pluralidade, isto é, em homens que se percebiam como iguais e que ainda assim se distinguiam entre si. O filósofo suíço partiu da sociedade compreendida como uma unidade que corrompia o

---

<sup>100</sup> PITKIN, 1998, p.229.

indivíduo e pervertia o coração humano. Depreende-se disso que o indivíduo nunca se encontrava em casa na sociedade e nem aceitava o tipo de igualdade existente na sociedade, ou seja, não aceitava uma igualdade com base na unidade. Por essa percepção de unidade, vemos que a sociedade depende de os indivíduos agirem como membros de uma grande família, com uma única opinião e um único interesse sendo possível. Eis aí um primeiro indicativo da crítica arendtiana da opinião pública em Rousseau, algo que não nos convém explorar neste trabalho<sup>101</sup>. Eis aí, também, a agudeza do diagnóstico arendtiano, que percebe a transformação da política em algo que exige uma única opinião, que exige a unidade no lugar em que deve prevalecer a pluralidade.

É curioso notar que quando a sociedade passa a ser tratada como uma grande família, o próprio conceito de família entra em declínio. Todavia, esse declínio não significou a destruição da família e sim sua absorção pelo domínio do social. A ascensão do social traz, portanto, a ascensão da unidade que destrói tanto a pluralidade e, portanto, a política, quanto o espaço privado ao trazer as famílias em suas várias configurações possíveis para dentro de seu domínio, forçando uma modificação para que se passe a compreender que só pode haver um tipo de família, só uma única família.

Com a absorção da família e a transformação da própria sociedade em uma grande família, seria de se supor que o social instituísse um chefe para exercer o comando das atividades. No entanto, de forma surpreendente, não há chefe algum a exercer comando, pois se cria pouco a pouco um sistema impessoal, um sistema cuja função de comando não cabe a ninguém: o sistema burocrático, que acaba por ser uma “versão mais cruel e mais tirânica”<sup>102</sup> de comando do que jamais foi visto antes. Ora, ao organizar a sociedade como uma grande família, certos padrões de comportamento são dados como padronizados, o que anula e exclui a ação e a espontaneidade. O menor desvio desses padrões pode colocar toda a grande família em risco, assim, é necessário que as condutas e os comportamentos se normalizem (*normalize*) para que toda a máquina burocrática funcione sem percalços. É interessante o uso que Arendt

---

<sup>101</sup> Cf. FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. Cadernos de Filosofia Alemã, Vol. 21, n. 03, pp. 29-50, dez. 2016. e também Cf. HAYDEN, Patrick. Hannah Arendt – key concepts. New York: Routledge, 2014.

<sup>102</sup> CH, p.49.

faz do termo *normalize*, pois ela já observa a tendência da sociedade em tratar comportamentos ditos desviantes como um problema e a necessidade de se enquadrar a todos em um normal. Isso vale tanto para os títulos de nobreza da sociedade do século XIX quanto para a mera função do indivíduo na sociedade de massas atual, pois em ambas há uma necessidade de adequação a um padrão por parte dos sujeitos<sup>103</sup>.

O domínio público é arrasado com a ascensão do social. A pluralidade é expulsa e perseguida em favor da unidade. A ação e a espontaneidade se tornam um perigo e contra esse perigo aparece o comportamento. O comportamento, portanto, toma o lugar que deveria ser da ação e da espontaneidade e essa conquista impõe uma mudança nos demais conceitos que se articulavam com a política. Para Arendt, uma mudança central é a que acontece no conceito de igualdade. Cabe indicar que a argumentação da filósofa nesse ponto apresenta uma lacuna temporal enorme, pois coloca apenas dois lados na batalha, o entendimento da igualdade na Antiguidade e o entendimento moderno via domínio social. De qualquer forma, a mudança que ela aponta é central para se compreender tanto sua defesa da pluralidade quanto sua crítica ao social. Ora, ao retomar a Antiguidade, a filósofa aponta para uma compreensão restrita do conceito de igualdade. Segundo a autora, então eram iguais somente aqueles que participavam da vida pública, aqueles que eram admitidos no domínio público. Não apenas isso, mas profundamente relacionado a essa igualdade estava o “espírito agonai” que colocava cada um desses indivíduos a se mostrar como o melhor através de conquistas e ações notáveis:

O domínio público (*public realm*) era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos.<sup>104</sup>

Assim, para um homem se tornar um indivíduo precisaria antes adentrar a pluralidade, se reconhecer como mais um que busca a distinção entre seus pares. Se na Antiguidade a relação de igualdade estava ao lado da pluralidade,

---

<sup>103</sup> CH, pp.49-50.

<sup>104</sup> CH, p.50.

na modernidade ela passa a se realizar por meio do comportamento. Dessa forma, a igualdade entre os homens se traduz como a igualdade de comportamentos, igualdade na forma de conduta.

A tempestade causada pelo social modifica também os conceitos relacionados ao domínio privado. Nesse campo, Arendt destaca a transformação que se opera no conceito de economia, entendido na Antiguidade como parte do domínio privado e como algo oposto à política. Para ela, assim como ocorre com a igualdade, as bases da economia na modernidade estão fincadas na mesma suposição de que os homens agem por comportamento e não por consideração a outros homens. Aí aparece a raiz da crítica dela às ciências sociais, pois acontece a união entre economia e sua ferramenta técnica, a estatística, e elas formam a ciência social por excelência. Quanto à estatística, faz muito sentido pensar dessa forma dentro de todo o quadro conceitual arendtiano, afinal, por mais que a estatística leve em consideração variações no interior da multiplicidade de seres, ela ignora a pluralidade e a singularidade de cada ser investigado. Com a ascensão do social, tanto a economia como a estatística erguem-se e adquirem um caráter científico que as faz permitir afirmar que aqueles que não seguem as regras e padrões podem ser considerados sociais (*asocial*) ou anormais (*abnormal*).

A economia só se tornou uma ciência na idade moderna com a ascensão do social como categoria da vida humana. Até então, a economia era somente uma parte “não muito importante da ética e da política, [baseada] na premissa de que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais”<sup>105</sup>. A partir de Smith e sua “mão invisível”, a economia passa a ter de conviver com o fantasma da mão invisível a guiar as ações econômicas humanas, o que resulta na total perda de importância do indivíduo a comandar as ações. Talvez até pudesse se objetar em Arendt que seu conceito de ação também talvez ignorasse o indivíduo, mas isso não poderia ser mais falso, porque o fato de um indivíduo não ter controle dos rumos de sua ação apenas significa que ele está em constante relação com outros indivíduos que modificam constantemente a “flecha” da ação.

---

<sup>105</sup> CH, p.51.

A crítica feita por Arendt contra a economia e a estatística não significa que ela as descarta, mas aponta sua irrelevância para a compreensão da política e da história, por seu caráter de destruição dos feitos únicos. Ora, ao analisar de forma estatística um período histórico, todo aquele acontecimento marcante e único desaparece como apenas mais um número, tudo o que é revelado por esse acontecimento é esquecido e restam apenas flutuações e desvios. Politicamente, o uso de leis estatísticas significa que quanto mais pessoas estão reunidas, maior é a possibilidade de elas se deixarem levar pelo social e esperarem por um governo despótico. Os homens modernos demoraram a perceber o caráter de rebanho da reunião em massas de pessoas, enquanto os gregos não apenas já tinham isso por satisfeito, como sabiam que se quisessem manter uma democracia com base na ação e no discurso, precisavam de uma cidade com número limitado de cidadãos<sup>106</sup>.

O social traz consigo duas ciências que o ajudam a comandar a sociedade, a economia e as ciências do comportamento. A economia surge num primeiro momento com atuação limitada, mas as ciências do comportamento aparecem para dominar e expandir as garras do social para todas as áreas possíveis da vida. Talvez Arendt tenha em mente aqui as teorias de organização do trabalho que têm por base o controle da vida dos trabalhadores, como o taylorismo, que preconizava o controle da vida exterior ao trabalho dos operários de forma que o consumo de álcool, por exemplo, seja restringido para que os efeitos adversos não prejudiquem a conquista da excelência no trabalho<sup>107</sup>.

Percebe-se que nesse processo de ascensão do social é a própria vida, outrora relegada ao espaço privativo do *animal laborans*, que é jogada ao domínio público. No processo de “canalização” da vida no domínio público, a natureza da vida não foi modificada, o que significou que o *animal laborans* e todas as suas características caíram onde deveria reinar o *zoon politikon*, ou seja, a política deixa de ser composta por seres libertos das necessidades da

---

<sup>106</sup> CH, pp.52-53. A impossibilidade de se trazer ao mundo contemporâneo uma democracia limitada como a grega é algo claro para Hannah Arendt, por isso ela elogia os sistemas Federalista e de conselhos. De qualquer forma, avançar sobre esse aspecto de seu pensamento não está dentro do escopo de nosso estudo nesse momento. Para saber mais sobre, Cf. ARENDT, Hannah. On Revolution. London: Penguin Books, 1990.

<sup>107</sup> Cf. TAYLOR, Frederick Winslow. Princípios de Administração Científica. São Paulo: Editora Atlas, 1985.

vida biológica que almejam a distinção entre seus pares e passa a ser ocupada por seres idênticos que fazem parte da espécie humana e que tem como interesse a preservação da vida. O problema disso está no outro lado da moeda, pois se em uma face vemos a possibilidade de garantir a sobrevivência da espécie em escala mundial, na outra vemos a destruição do espaço público onde homens e mulheres podem se encontrar e se revelar em meio à pluralidade.

O grande sinal do domínio do social sobre a organização pública é a transformação das comunidades modernas em sociedades de trabalhadores ou de empregados, o que significa que a organização pública se transforma em uma sociedade baseada naquilo que é necessário para manutenção da vida, ou seja, é uma outra forma de falar que o domínio privado foi deturpado e jogado para o espaço que não era o seu. Arendt faz uma ressalva importante, pois uma sociedade de trabalhadores não significa que seus membros sejam efetivamente trabalhadores, pois basta apenas que considerem todas suas atividades como meio de sustentar suas vidas e de suas famílias, como atividades imersas no ciclo vital.

Para Arendt, o fato de uma atividade ser realizada em público ou no privado não deve ser indiferente. Para ela, o fato de o trabalho ter sido deslocado do domínio privado para o público fez com que ele saísse de seu ciclo eterno e se tornasse um desenvolvimento progressivo que transformou todo o mundo. O social, então, teve um enorme crescimento, de forma não natural, contra o qual nem o privado - como esfera de intimidade - e nem o público conseguem se defender.

O crescimento não natural do trabalho está relacionado ao aumento constantemente acelerado na produtividade decorrente do desenvolvimento da organização do trabalho que precedeu as Revoluções Industriais e mesmo Taylor e Ford. A organização do trabalho guarda relações com o espaço público, uma vez que é da política a tarefa de organização. As máquinas apenas vieram para acelerar enlouquecidamente isso. As mudanças no significado do trabalho advindas de sua nova organização tiram pouco a pouco o sentido de necessidade de seu ato e conferem a ele algo outrora inimaginável, a excelência.

A excelência sempre esteve ligada ao espaço público, como a *arete* grega ou a *virtus* romana. A excelência depende de outros, depende de pares para que exista, pois nela há um elemento de comparação e distinção. O social tem efeitos desastrosos em todas as áreas, ele destruiu a relação entre excelência e espaço público, acabou com o impacto da ação e do discurso ao jogá-los ao espaço privado da intimidade, alçou o trabalho ao público e conferiu a ele a excelência; acabou com o espaço onde efetivamente os humanos poderiam se encontrar para além da necessidade biológica.

### 1.11 O público e o mundo

O social corrompeu o domínio público, mas o que exatamente Arendt entende por público? “Em primeiro lugar, [o termo público significa] que tudo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”<sup>108</sup>. Dentro desse contexto, a **aparência** ganha importância porque é ela quem constitui a realidade. Isso porque por aparência Arendt compreende aquilo que é visto, escutado, percebido por outros e por nós mesmos. Assim, o primeiro sentido de público abre o campo da percepção do mundo para o plural. O mundo íntimo, por mais que desenvolva profundamente os sentidos das emoções subjetivas, nunca consegue se equiparar com aquilo que é compartilhado por todos. Essas emoções subjetivas, aliás, somente conseguem prosperar às custas da própria realidade do mundo. Isso parece bastante óbvio, uma vez que para termos a certeza de algo precisamos compartilhar essa informação com outros, enquanto se isso permanecer preso a um indivíduo permanecerá com uma dúvida de possível loucura ou alucinação. A realidade, portanto, necessita de pessoas que percebam juntas o que há no mundo para que aquilo tenha algum sentido e alguma realidade.

A dor é o mais claro exemplo de sentimento privado e incomunicável, e nem mesmo o ato de apontar para o local atingido é capaz de comunicar e revelar algo. No momento em que escrevo isto, por exemplo, sou afetado pela

---

<sup>108</sup> CH, p.61.

gripe e sinto um mal-estar generalizado incapaz de ser expresso com perfeição. Apenas consigo senti-lo, não consigo revelar a ninguém o que é isso que se passa em mim, não apenas por faltarem palavras, mas porque é algo que apenas se pode experimentar, e não compartilhar. Mais do que apenas isso, afinal, eu poderia buscar outros sentimentos e mostrar a complexidade de sua comunicação ao mundo público; a dor, porém, é uma experiência limite entre a vida em seu sentido romano - estar entre os homens - e a morte. A dor é tão subjetiva e removida do mundo das coisas e dos homens que ela não pode assumir aparência alguma<sup>109</sup>, a dor é apolítica, a dor não é pública e ela, bem como outros sentimentos como o amor, não tem lugar no espaço público. É certo que nosso sentimento de realidade depende da aparição e da existência de um espaço público onde as coisas podem surgir das sombras da existência, mas nem tudo pode se sustentar em público. Isso que não se sustenta em público, como a dor ou amor, deve ser devolvido e mantido no domínio privado. Aquilo que é considerado irrelevante para o domínio público pode ter um charme que conquista as pessoas e a era moderna com seu encanto pelas “pequenas coisas” representa essa queda do domínio público nas pequenas coisas da intimidade do domínio privado. Essa leitura da idade moderna não pode ser vista como uma demonização feita por Arendt, mas como a compreensão de que essas “pequenas coisas” da intimidade aparentemente representam um último esforço da humanidade em um mundo que estava (e está) em transformação acelerada pelo constante desenvolvimento econômico que torna ultrapassado tudo o que nos cerca, modificando as coisas que compõem o mundo ao nosso redor, impedindo que qualquer mundo consiga se firmar sem logo ser superada.

A segunda acepção do público diz respeito ao próprio mundo em distinção ao privado, é o mundo em comum. Esse mundo não deve ser confundido com um mundo material a limitar o homem, portanto, a Terra, e nem mesmo deve ser confundido com a natureza. Esse mundo público é um mundo artificial, fabricado pelas mãos humanas e:

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois,

---

<sup>109</sup> CH, p.62.



como todo espaço-entre, o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.<sup>110</sup>

O problema da sociedade de massas não é nem o número excessivo de pessoas existentes, mas o fato desse mundo em comum ter perdido a capacidade de se colocar como um espaço-entre os homens. Arendt faz uma imagem disso ao afirmar que a sociedade de massas surge quando a mesa que une e separa dois homens desaparecesse como num passe de mágica; nesse momento, esses homens não estariam mais separados pela mesa, mas ao mesmo tempo deixariam de ter qualquer coisa a relacioná-los. Ou seja, é imprescindível para a política e para a pluralidade que haja um mundo em comum entre os homens. Deve haver algo a relacionar e separar os homens para que eles se distingam, se revelem e se comuniquem. Sem esse mundo em comum, os homens se equivalem como espécie porque se perde a base por onde se pode compará-los.

Ao desenvolver um pouco melhor esse segundo significado do público e relacioná-lo com a sociedade de massas, Arendt se vê obrigada a buscar um exemplo histórico de contra-ataque contra a perda do mundo em comum. O único exemplo encontrado por ela é a jovem filosofia cristã, que põe a caridade como elemento agregador e separador entre os homens. Apesar de a caridade não poder se transformar em princípio político devido ao seu caráter eminentemente privado, ela foi capaz de se colocar como um substituto para aqueles que haviam acabado de perder o mundo em comum romano, que passaram a se unir em uma irmandade cristã, algo que se manteve verdadeiro até mesmo entre os ladrões, como indica uma citação de Santo Agostinho<sup>111</sup>. Mais do que isso, o princípio de caridade é perfeito para o cristianismo que coloca contra um mundo que parece não ter mais muito tempo de duração o seu princípio de não mundanidade e salvação em outro mundo. Ora, a queda do Império Romano, e a destruição daquele mundo que parecia que duraria para sempre, favoreceu a ascensão do cristianismo, algo que já discutimos anteriormente. No entanto, Arendt dá uma pincelada que parece retomar o que desenvolvera no prólogo ao indicar que esse processo de confiança na não duração do mundo parece estar de volta, provavelmente devido à possibilidade

---

<sup>110</sup> CH, p.64

<sup>111</sup> CH, p.65.

de uma III Guerra Mundial em formato nuclear, que naquele tempo se mostrava uma possibilidade assustadoramente próxima.

A não mundanidade e sua crença no fim próximo e definitivo do mundo ainda favorecem outro problema, que é o consumo das coisas do mundo para a satisfação individual. Mais vale nesse momento de fim próximo o consumo na busca de satisfação das necessidades e dos prazeres do que qualquer outra coisa, afinal, não há necessidade de se pensar adiante, em futuras gerações; não há mais um mundo em comum e “só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência”<sup>112</sup>. Assim, é necessário recriar um mundo em comum voltado não ao momento presente e a uma única geração, mas um mundo que favoreça a busca pela superação do breve espaço de uma vida humana e se volte para futuras gerações.

Sem essa superação da realidade imediata, “nenhuma política, estritamente falando, nenhum mundo em comum e nenhum domínio público, é possível”<sup>113</sup>. Não é possível existir política sem um domínio público que transcenda o mero momento de uma vida humana tanto para o passado quanto para o futuro. É necessário se localizar no mundo nesse espaço entre o passado e o futuro, perceber que há um mundo construído anterior à existência individual e haverá um mundo independente dessa mesma existência. Esse mundo é o que há em comum entre cada homem a aparecer, é o que os relaciona. O problema visto por Arendt é que esse mundo se perdeu e levou consigo qualquer preocupação com algo além da própria vida. A falta de preocupação com a imortalidade talvez seja o que melhor joga luz para a perda do mundo em comum, porque no passado os homens entravam no domínio público buscando seus pares que dariam a eles a possibilidade de se revelar, se distinguir e deixar sua marca para além do breve momento de sua vida, algo que garantia a esses homens a imortalidade. Tanto os gregos como os romanos tinham a imortalidade como ponto crucial e para garantir a possibilidade de se alcançá-la e para proteger os homens da futilidade da vida eles instituíram espaços destinados à

---

<sup>112</sup> CH, p.67.

<sup>113</sup> Ibid.

permanência, isto é, instituíram a *pólis*, no caso grego, e a *res publica*, no caso romano.

A era moderna é a era da futilidade. No domínio público resta apenas a busca pela admiração pública, que ainda se confunde facilmente com a recompensa monetária, de modo que na era moderna se passa a equalizar no domínio público a distinção com a quantidade de riqueza, algo completamente fútil, apesar de objetivo e real. Enquanto o mundo moderno tem sua realidade baseada na objetividade do dinheiro, o domínio público se baseia na “presença simultânea de inumeráveis perspectivas”. Dinheiro de um lado, incerteza de inúmeras perspectivas de outro. A importância dessas inúmeras perspectivas se deve ao fato de que cada humano singular tem uma percepção diferente do mundo de cada outro. Somente num mundo em que os homens e as mulheres possam aparecer, se revelar e constatar a igualdade entre si ao mesmo tempo em que percebem sua diversidade, uma realidade mundana poderia verdadeira e confiavelmente aparecer. Nenhuma família, por maior e mais ampla que seja, pode se equiparar à pluralidade do domínio público, pois ela apenas prolongará todas as idiosincrasias dessa família.

Em um mundo em comum, não é a natureza em comum dos homens o que garante a realidade, mas exatamente a variedade de posições e de perspectivas decorrentes dessas posições referentes a um mesmo objeto que garante a realidade. Basta pensar numa estátua posta no centro de uma praça e perceber que em um mundo em comum essa estátua constitui o próprio mundo e conecta e separa os homens em volta de si. Conecta ao chamar atenção de todos esses humanos e separa por cada um ter uma percepção distinta da mesma estátua. Ninguém tem uma visão melhor ou mais perfeita do que os outros, e a realidade da estátua deve ser constituída a partir da confluência de todas essas percepções através da comunicação entre os pares, que nesse processo são iguais por comunicarem algo sobre a mesma estátua, mas diferentes por comunicarem coisas diferentes sobre o mesmo objeto.

O mundo em comum é destruído quando os humanos deixam de concordar sobre a identidade do objeto percebido, quando na comunicação não reconhecem o que se comunica como se referindo ao mesmo objeto. Essa destruição do domínio público tem consequências desastrosas, pois afasta os

homens e as mulheres, que deixam de se reconhecer, de se revelar e de encontrar significados para as experiências. O mundo deixa de ser um espaço-entre e os homens caem em isolamento:

Isso pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho.<sup>114</sup>

A destruição do mundo pelo social, portanto, não é, pelo menos em um instante inicial, a destruição material do mundo. Ela também não impede que os homens consigam se localizar e manter contato. Na desolação, o homem perde a pluralidade e se encontra abandonado em terra arrasada, transformada em deserto. Esse deserto, como afirma de forma certa Eugênia Sales Wagner, é “o espaço que os indivíduos ocupam, mas não compartilham entre si”<sup>115</sup>, um espaço em que a ação e o discurso não têm vez, pois nesse espaço os humanos não mais buscam se reconhecer e se diferenciar, mas apenas se identificar.

### **1.12 A desolação e o comum**

A perda do mundo com a desolação é evidente, pois nessa condição não há comunicação entre pares que apresentam perspectivas diferentes sobre a mesma coisa, há apenas uma mesma perspectiva sendo repetida entre todas as pessoas presentes. Nessa condição não há algo que permita que os homens se identifiquem e os faça perceber algo em comum que os ajude a manter relação.

O domínio privado é o domínio da privação. Em comparação com o domínio público, o privado é privado daquilo que é essencial a uma vida verdadeiramente humana, isto é, da realidade advinda de ser visto e ouvido por outros, da relação com outros, da possibilidade de conseguir algo que supere a vida biológica. Assim, a privação da vida privada está diretamente relacionada com a ausência de outros, o que faz com que qualquer atividade exercida nessa

---

<sup>114</sup> CH, p.71.

<sup>115</sup> WAGNER, 2006, p.116.

vida não tenha qualquer significado e consequência para os outros, bem como nada interesse aos demais.

A privação de relação e a perda da realidade decorrente disso culminaram com o fenômeno da desolação (*loneliness*) na sociedade de massas. Os humanos passaram a viver como num deserto, em que mesmo que fisicamente os outros estejam presentes, é como se isso não fizesse diferença e eles não passassem de fantasmas com os quais é impossível se comunicar. Não apenas isso, mas, como vimos, o social destruiu não só o domínio público como também o domínio privado, o que significa que essa ausência dos outros não vem acompanhada de um lugar onde se possa estar a sós consigo mesmo, não vem acompanhada, portanto, da solidão (*solitude*), mas sim de uma verdadeira desolação em que nem a si mesmo os homens encontram. Debrucemo-nos um pouco mais sobre os termos, pois a proximidade semântica entre elas pode nos levar à confusão. Temos desolação, solidão e isolamento como três termos próximos, muito usados por Arendt, mas com significado distintos.

O isolamento é um afastamento momentâneo do mundo, no qual “o homem permanece em contato com o mundo como um artífice”<sup>116</sup>, é aquilo que o homem em sua atividade de fabricação, como *homo faber*, tem de fazer para realizar sua atividade: ele deve se afastar dos outros para poder fabricar seus objetos. A fabricação não é possível em meio aos demais, pois precisa do *homo faber* no controle do processo de fabricação, buscando meios para cumprir seu objetivo sem qualquer interrupção de opinião alheia que o afaste do domínio de sua produção.

A solidão, por outro lado, é uma característica do pensamento, é estar junto de si mesmo e constituir um diálogo dois-em-um consigo mesmo. Na solidão nunca se está só e também nunca se quebra os laços com o mundo, pois no diálogo de nosso pensamento representamos os outros com quem convivemos.<sup>117</sup>

A desolação, por fim, é não apenas um afastamento temporário do mundo, mas a quebra do laço com o mundo, ela:

---

<sup>116</sup> OT, p.475

<sup>117</sup> OT, p.476

[A desolação] se desenvolve quando o homem não encontra companhia para salvá-lo da natureza dual de sua solidão, ou mesmo quando o homem, como um indivíduo, necessitando de outros para sua individualidade se encontra em um deserto (*is deserted*) ou separado dos outros. Nesse último caso, ele ainda está completamente só, abandonado até mesmo de sua própria companhia.<sup>118</sup>

A desolação é por assim dizer o pior dos três estágios, pois é aquele de cuja saída é mais difícil. Há uma quebra total do laço com o mundo, com os outros e consigo mesmo, restando nada além do deserto, restando alguém a perambular uma terra arrasada repleta de objetos sem qualquer significado. Os termos não funcionam de forma independente, principalmente solidão e desolação, afinal, os humanos em solidão podem não encontrar outros que os ajudem a voltar ao mundo, ou talvez não queiram outra companhia além de si mesmos. De qualquer forma, é a desolação, mais do que as outras duas, a grande característica do social.

### 1.13 **O social e o privado**

Assim como acontece com o domínio público, o social modifica o entendimento do privado ao quebrar a coexistência entre público e privado. Atentar contra a coexistência entre os domínios não é algo novo na história, pois, segundo Arendt, apenas os romanos compreenderam a necessidade de se respeitar os dois domínios. Entre os gregos a coexistência era abalada pela preponderância que davam ao político, porém, no decorrer da história a balança tendeu a pender para o domínio privado em detrimento do político.

O primeiro momento de balança pendendo para o domínio privado usado por Arendt é no advento do cristianismo, pois com a religião cristã a vida privada perdeu seu sentido de privação de algo que até então tinha importância tanto para os gregos como para os romanos, isto é, de privação da vida em comum e das preocupações das coisas que dizem respeito aos homens em comum. A moral cristã favorece a salvação individual e trata a responsabilidade com a política como um fardo que alguns devem lidar pelo bem-estar e salvação

---

<sup>118</sup> ARENDT, 1994, p.359.

daqueles livres dos assuntos públicos; o governo vira um mal necessário, portanto. Há aí uma inversão inicial, pois antes os homens se libertavam do privado para entrar no público, enquanto os cristãos libertavam o homem do público para se voltar ao privado em busca da salvação individual.

As transformações que aconteceram no mundo na era moderna acabaram por não mudar essa percepção pejorativa do domínio público de forma que mesmo Marx se deixa levar por ela. Para Arendt, a diferença entre Marx e o cristianismo não está na percepção do domínio público, mas no entendimento da natureza humana, de modo que ao se posicionar contra o Estado, Marx não percebeu que o domínio público já tinha sido derrubado e vinha sendo substituído pelo Estado com uma esfera de governo bastante limitada e baseada na administração doméstica que se desenvolveu até chegar à burocracia e sua administração impessoal<sup>119</sup>.

Essa tomada do público pelo privado traz consigo algumas mudanças importantes e o melhor modo de expressar essas mudanças é através do conceito de propriedade. A propriedade até sua transformação na modernidade era o meio material de permitir a relação entre público e privado, pois mesmo que ela aparentemente possuía “certas qualificações que, embora situadas no domínio privado, sempre foram tidas como sendo da máxima importância para o corpo político”<sup>120</sup>, seja porque era ela que permitia aos homens adentrarem o mundo comum, seja porque era ela o espaço seguro para onde os homens poderiam se afastar desse mundo comum. Para Arendt, aquilo que modificou esse sentido de propriedade é a “moderna equação de propriedade e riqueza de um lado e falta de propriedade e pobreza de outro”<sup>121</sup>. Propriedade e riqueza não são a mesma coisa, apesar de sempre terem sido as questões privadas mais importantes para o domínio público e terem sido condição de admissão no domínio público.

A idade moderna começa com a expropriação dos pobres, mas antes disso todas as civilizações consideraram a propriedade privada algo sagrado. A

---

<sup>119</sup> Cf. CH, p.74. A leitura de Marx feita por Arendt é *sui generis*, mas não me prolongarei sobre esse aspecto, para maiores investigações, cf. CANOVAN, 1995.

<sup>120</sup> CH, p.74.

<sup>121</sup> CH, pp.74-75.

riqueza, diferentemente, nunca tinha sido sagrada. A propriedade significava inicialmente ter um lugar particular no mundo e fazer parte de um corpo político. Através de uma referência a Coulanges, Arendt afirma uma relação importante entre família e propriedade, pois, de acordo com ele, “O verdadeiro significado de *familia* é propriedade: designa o campo, a casa, dinheiro e escravos”<sup>122</sup>. A ligação do homem e de sua família como o solo em que viviam era extremamente forte, de forma que nenhuma riqueza seria capaz de substituir a propriedade. Ter uma propriedade significava ser um cidadão e ser protegido pelas leis da cidade. A propriedade privada não era apenas uma condição para a participação política, mas principalmente o outro lado da política. Se o privado indicava a privação daquelas atividades que possibilitavam a mais elevada existência aos homens, a ausência de propriedade privada (como era o caso dos escravos) indicava que esse ser não era mais humano.

Já a riqueza passa a ter importância quando se percebe que para adentrar o domínio público é preciso ter riqueza o suficiente para conseguir se libertar das necessidades da vida e da subjugação a outros homens imposta por essa necessidade e para se ter escravos que satisfaçam essas necessidades para si. A riqueza, portanto, extrai seu significado da política e não de outra coisa. E isso é verdade a ponto de aqueles que escolhiam acumular e expandir a riqueza sem se importar com a política acabavam por sacrificar a própria liberdade e se tornavam voluntariamente o que os escravos eram contra a própria vontade, isto é, se tornavam servos da necessidade. Por essa ótica, um acumulador de riquezas não seria muito diferente de um escravo. A identidade entre riqueza e propriedade privada percebida pela era moderna é, portanto, algo que não encontra antecedente histórico. Mais do que isso, o que se vê na era moderna é a primazia da acumulação de riquezas sobre a propriedade, fato em uma sociedade com cada vez menores resquícios de mundo onde os humanos possam se relacionar, daí ser importante uma nota de Hannah Arendt:

Devo confessar que não vejo em que se baseiam os economistas liberais da sociedade atual (que hoje se chamam de conservadores) para justificar seu otimismo, quando afirmam que a apropriação privada de riqueza será bastante para proteger as liberdades individuais – ou seja, que desempenhará o mesmo papel da propriedade privada. Em uma sociedade de

---

<sup>122</sup> CH, p.75.



detentores de emprego, essas liberdades só estão seguras na medida em que são garantidas pelo Estado, e ainda hoje são constantemente ameaçadas, não pelo Estado, mas pela sociedade, que distribui os empregos e determina a parcela de apropriação individual.<sup>123</sup>

É essa a configuração colocada pelo social, a transformação do cuidado privado voltado à propriedade privada em um problema público. Quando a sociedade entra no jogo, ao invés de buscar entrar no domínio público, demanda proteção desse domínio para que continue o processo de acumulação de riquezas, isto é, a riqueza comum (*common wealth*) toma o mundo e mina sua durabilidade. Ora, é da própria natureza da riqueza ser algo que será consumido e a mudança de geração é muito mais perigosa para a riqueza do que é para o mundo em comum que se encontra entre o passado e o futuro. Isso se deve ao fato de a riqueza dever ser consumida de qualquer jeito, independente do quanto dure isso. A riqueza só se aproxima do mundo compartilhado quando vira capital, isto é, quando ela passa a ter como função gerar sempre mais de si mesma. Ainda assim permanecem diferenças, porque o que permanece não é um mundo como uma estrutura estável, mas o processo de produção e acumulação de riquezas, que não pode cessar. O que os aproxima é uma contradição, um governo em comum que deve proteger os proprietários na competição por mais riquezas. Marx percebeu isso, mas mesmo esse processo de transformação do governo em protetor dos proprietários acaba por entrar em risco, uma vez que até mesmo o domínio privado vem sendo destruído. Estamos na era das grandes corporações burocráticas, sem nome, sem rosto, onde restam apenas os dividendos, a riqueza e o capital.

A descoberta da intimidade representa a queda definitiva do domínio privado, uma vez que nem mais a família tem vez e resta apenas a “subjetividade interna do indivíduo”<sup>124</sup>. Cria-se a desolação e os indivíduos passam a viver no deserto. É certo que o íntimo não faz isso, mas o constante progresso do social faz. Tudo vira consumível sob o social, as propriedades imóveis se tornam móveis como riquezas que podem ser usadas para produção de mais riqueza. Ela perde seu valor determinado por sua localização e “adquire um valor exclusivamente social determinado através do constantemente mutável poder de

---

<sup>123</sup> CH, p.83.

<sup>124</sup> CH, p.85.

troca cujas flutuações podem ser fixadas apenas temporariamente ao relacioná-la ao denominador comum do dinheiro”<sup>125</sup>. Ainda mais revolucionária que essa modificação do sentido da propriedade, a era moderna coloca o próprio corpo como propriedade, levando a mobilidade do sentido de propriedade ao limite e mostrando que não é mais preciso um lugar fixo no mundo para se chamar de seu.

A propriedade perdeu seu caráter mundano e passou a se localizar na própria pessoa, o que ainda passou a significar que a única forma de a pessoa perder sua propriedade é com o fim de sua vida. Mais do que isso, a vida transcorre com nossa fonte mais confiável de propriedade sendo nosso próprio corpo. O problema que enfrentamos é que a expansão das riquezas foi tamanha que se tornou impossível que uma pessoa possa ter o controle disso, resultando na ascensão concomitante da burocracia e da despersonalização. Mais uma vez, Arendt afirma que a maior ameaça nesse processo é não simplesmente a perda da propriedade privada da riqueza, mas a “abolição da propriedade privada no sentido de um lugar tangível possuído por uma pessoa no mundo”<sup>126</sup>, isto é, a perda do domínio privado significa que deixamos de ter um lugar no mundo onde fincamos nossas raízes e que permita que nos situemos no próprio mundo. Em outras palavras, passamos a estranhar o mundo que é a condição de nossa própria existência humana.

Arendt procura ir além da intimidade, procura localizar aqueles traços do domínio privado que não são privativos e são muito mais antigos que a própria intimidade, sendo o principal deles a relação entre o domínio privado e a necessidade. Cabe ao privado lidar com as questões relativas às necessidades da vida humana. Se no domínio público as necessidades são vistas de forma negativa, como a negação da liberdade, no privado ganham um sentido de urgência que não tem qualquer comparação com desejos e aspirações dos homens. Essa urgência previne homens e mulheres da apatia e da perda da iniciativa que podem afetar as comunidades bem ricas. Há um risco em se eliminar a necessidade, pois seu fim não fará surgir automaticamente a liberdade, pois colocará a própria vida em risco ao confundir o que separa a

---

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> CH, p.86.

necessidade da liberdade. Com a eliminação da necessidade e o insucesso de fundação da liberdade, o que se seguirá será que a liberdade será compreendida como consumo, o que resulta um desastre pois o consumo nada cria, mas tudo destrói.

Arendt identifica ainda outro fator, o de que estar entre quatro paredes de sua propriedade privada é a melhor proteção contra o mundo público. Proteção contra tudo o que acontece em público, mas também contra a publicidade de ser visto e ouvido. Uma vida vivida inteiramente em público é uma vida rasa e os homens precisam constantemente voltar ao domínio privado para como que recuperar suas energias e se fortalecer para encarar o mundo público. Há coisas nos homens que não podem ser expostas no domínio público e a melhor forma de se proteger contra a luz pública é a posse de um lugar privado onde pode se esconder.

Assim, os dois fatores primordiais da propriedade privada são a satisfação das necessidades e a proteção contra a luz pública. Isso, no entanto, não é exatamente óbvio de se perceber, mas só é notado quando acontece sua perda. As sociedades modernas e sua preocupação única com a proteção dos proprietários por causa de sua acumulação irrefreável de riquezas põem em jogo a propriedade. Ou seja, para elas valem mais as riquezas do que a existência de um lugar onde as necessidades sejam satisfeitas e onde é possível se proteger da luz pública.

Ao se observar a distinção entre público e privado através da ótica do domínio privado, perde-se a noção daquilo que deve ser exposto em público e do que deve ser escondido. Assim, a era moderna que percebeu o quão rica pode ser a intimidade, e a vê correr o risco de ser destruída ao expô-la em público. Tudo o que é relativo ao corpo, tudo que se relaciona com a necessidade vital, precisa ser escondido do domínio público, algo compreendido pelo mundo antigo e expresso nas figuras das mulheres e dos escravos. Nem as mulheres e nem os escravos tinham sobre si a luz pública, pois estavam presos ao fardo da necessidade. De um lado, os escravos tinham de trabalhar para sustentar as famílias, de outro, as mulheres davam à luz aos novos que manteriam a espécie viva. A era moderna, com sua perda de distinção entre o público e o privado, opera com um tipo diferente de ocultação, pois ao mesmo tempo em que jogou

a luz pública sobre o trabalho com a transformação dos artesãos em operários, os escondeu:

No início da era moderna, depois que o trabalho “livre” perdeu o seu lugar oculto da privacidade do lar, os trabalhadores passaram a ser escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão.<sup>127</sup>

A era moderna, com a ascensão do social, liberta o trabalhador de forma ilusória, pois joga a luz pública sobre o trabalho apenas para poder comandar através da administração da organização do trabalho em prol da acumulação de riqueza.

#### 1.14 **O social**

Mas, afinal, o que é o social? Por sua manifestação em diferentes momentos parece ter sido possível mapear seu significado, assim, cumpre reuni-los para clarificar a situação.

Pitkin infelizmente comete o erro que ela acusa em Arendt, pois ela mesma erra ao criar um mito do conceito de social ao ignorar durante a importância da pluralidade para a sua compreensão. Assim, fica claro que o ponto central do social é que ele é uma forma de organização humana que se coloca como oposta à pluralidade. O social é, portanto, a negação da pluralidade e das distinções em favor da unidade.

Por sua vez, o favorecimento da unidade significa que o social se coloca também contra o domínio político, pois nenhuma ação ou discurso que fuja do comportamento determinado serão aceitos. Seria o caso de se pensar que o social é a grande e definitiva manifestação da vitória do domínio privado sobre o domínio público? Ocorre que nem isso é verdadeiro, pois, segundo mostramos, até mesmo o domínio privado é destruído com a ascensão do social. Tudo é exposto para ser consumido, nada constitui um mundo, nada constitui um solo onde os homens possam conseguir fincar raízes.

---

<sup>127</sup> CH, p.89.

Destruindo tanto o domínio público como o domínio privado, o social é a grande manifestação do desenraizamento, da perda de mundo do homem moderno, que se encontra isolado e desolado, sem ter como e nem com quem agir. O social é a forma de organização humana que trabalha com a paralisia, que obriga o homem a apenas seguir comportamentos e que deixa fora de questão o significado, que só pode existir quando homens e mulheres se encontram, se relacionam, se revelam e se comunicam. O social avança na fuga do mundo em comum, na fuga dos outros humanos, ele é, enfim, o ataque mais grave sofrido pela pluralidade, pois é a imposição a todos os da condição dos apátridas, isto é, da perda de voz e de relevância. Como veremos nos capítulos seguintes, se Eugênia Sales Wagner afirma que “para Arendt, Sócrates buscava através da atividade de pensar o significado e não a verdade”<sup>128</sup>, nós podemos afirmar que Hannah Arendt buscava, através da ação e do discurso, atividades dependentes da pluralidade, o nascimento do significado e não a mera teoria.

Excedendo a própria Arendt, vemos os problemas causados pela desolação (*loneliness*) proveniente do domínio do social sobre os homens. Diversos pesquisadores investigam atualmente as implicações da desolação na saúde dos homens e apontam sua responsabilidade sobre a deterioração das condições de saúde e sobre o aumento no risco de morte prematura daqueles que se sentem isolados que resulta na diminuição da longevidade<sup>129</sup>. Esses autores que estudam a desolação concordam em sua periculosidade e percebem o risco que ela causa contra cada homem, no entanto, falta a eles a perspectiva de mudança que poderia vir com o auxílio do pensamento arendtiano. O que Arendt propõe é o resgate da pluralidade, o que veremos nos próximos capítulos.

---

<sup>128</sup> WAGNER, 2006, p.57.

<sup>129</sup> Sobre isso Cf. HOLT-LUNSTAD, Julianne et al., 2015; HOLT-LUNSTAD, Julianne; SMITH, Timothy B., 2016 e LINEHAN, Tim, 2014.

## 2. Crise, mundo e pluralidade

A filosofia política de Arendt se desenvolve por meio de um eixo organizador: a pluralidade. Eis o que defendemos até aqui. Porém, apenas por meio de seu conceito de crise conseguiremos compreender a articulação entre pluralidade e mundo em sua filosofia. Por isso, escolhemos começar este segundo capítulo com o entendimento desse conceito. Apenas após analisarmos o que Arendt entende por crise poderemos nos debruçar adequadamente sobre o mundo e compreendermos o porquê de ele ser indissociável da pluralidade e o porquê de ser tratado de forma tão cuidadosa no decorrer de *A Condição Humana*.

### 2.1 A crise

Crise não é um conceito trabalhado em *A Condição Humana* senão de forma indireta. Vemos isso no decorrer de toda a obra, como no prólogo, quando Arendt alerta para os problemas da característica atual de fuga do mundo, e em todo o decorrer da obra através das transformações conceituais e existenciais percebidas pela filósofa, da Grécia Antiga até os anos 1950, época de publicação do livro. Sendo tratado de forma indireta em *A Condição Humana*, nos vemos obrigados a voltar nossa análise para outras obras da autora em que o conceito é encontrado de forma explícita. Essas obras são *Entre o Passado e o Futuro*, *Crises da República* e o ensaio *The Crisis Character of Modern Society* publicado recentemente na coletânea de ensaios de Arendt *Thinking Without a Banister – Essays in Understanding*<sup>130</sup>. As três obras têm características distintas e foram publicadas ou apresentadas em momentos diferentes dentro de um espaço de pouco mais de uma década. Em 1961, *Entre o Passado e o Futuro* é publicado

---

<sup>130</sup> Obra publicada no início de 2018 e organizada por Jerome Kohn, que já havia organizado outras obras com ensaios de Hannah Arendt, como *Essays in Understanding, Responsibility and Judgement, The Promise of Politics* e *The Jewish Writings*. *Thinking Without a Banister* compreende ensaios, entrevistas e apresentações de Hannah Arendt entre os anos 1953 e 1975 e, de certa forma, devido a seu subtítulo, pode ser entendido como uma segunda parte de *Essays in Understanding*, traduzido no Brasil para *Compreender*.

e se preocupa em “trata[r] de exercícios de pensamento político, na forma como este emerge da concretude de acontecimentos políticos”<sup>131</sup> através de oito ensaios. Tendo como plano de fundo a percepção das crises que assolam o mundo moderno, Arendt investiga a ruptura na tradição que botou em xeque conceitos como autoridade e liberdade. A investigação dessa grande ruptura lhe permite exercitar seu pensamento político em temas diversos como a educação, a cultura ou a verdade. E é justamente no ensaio *A Crise na Educação*, quinto ensaio da obra, que a filósofa desenvolve pela primeira vez seu conceito de crise.

Seguindo a ordem cronológica, *The Crisis Character of Modern Society* é a transcrição de uma breve apresentação em 1966 em um colóquio de mesmo nome na Riverside Church, em Manhattan, que tinha por objetivo discutir as crises que assolavam o mundo e homenagear o vigésimo quinto aniversário da publicação *Christianity and Crisis*<sup>132</sup>. Nessa apresentação, Arendt retoma a argumentação já desenvolvida em *Entre o Passado e o Futuro*. Seis anos depois, em 1972, é publicado *Crises da República*, composto por quatro ensaios que trabalham a partir da percepção de crise na política para desenvolver análises sobre a desobediência civil, a violência e a mentira.

Os três textos são posteriores a *Condição Humana*, o que parece sugerir que Arendt sentiu a necessidade de ir além com os temas advindos da escrita dessa obra. É importante que façamos um movimento de fuga de *A Condição Humana* para compreensão do conceito de crise porque ele nos revelará com clareza todo o problema envolto em seu conceito de mundo e sua relação intrínseca com a pluralidade. A crise em *A Condição Humana* não é meramente uma crise política, senão **também** uma crise política. A política é apenas uma - apesar de ter importância sem igual - das facetas da crise da modernidade. O ponto crucial que devemos nos atentar ao lermos *A Condição Humana* é que a crise da qual todas as crises surgem é a crise do mundo. O mundo perdeu seu sentido e nenhuma resposta já dada pode ser resgatada para recuperar qualquer

---

<sup>131</sup> EPF, p.41

<sup>132</sup> As referências sobre o colóquio nos textos de Hannah Arendt beiram a insignificância, seja em *Thinking Without a Banister*, seja na introdução à edição americana de *Responsabilidade e Julgamento*. Para compreender melhor o que foi o colóquio, sugerimos a transcrição da fala do então vice-presidente dos EUA no evento. Cf.: <<http://www2.mnhs.org/library/findaids/00442/pdfa/00442-01807.pdf>>.

sentido antigo, o que nos afasta de qualquer suposição de saudosismo arendtiano pelo mundo grego. Veremos que Arendt não nos oferece qualquer resposta em *A Condição Humana* para a crise, algo que também é percebido em suas outras obras, porque não há resposta pronta e certa, afinal o futuro é imprevisível, ou seja, é impossível passar qualquer *modus operandi* que se coloque como definitivo na solução de toda e qualquer crise, seja pela infinidade de situações diferentes que podem se dar como crise, seja pela própria individualidade de cada homem e mulher que deve lidar com a situação que se apresenta. O que Arendt desenvolve, e nós tentaremos mostrar, é uma tentativa de resgate do mundo de sua obliteração porque só assim será possível resgatar a pluralidade e só assim será possível permitir o novo e o milagre para aventar ações que mudem os rumos dos acontecimentos que de outra forma tenderiam a permanecer iguais. Antes, porém, convém contextualizarmos a crise a qual se refere a filósofa.

## 2.2. Crise: contexto

De início é necessário que contextualizemos o conceito de crise de Arendt ao compará-lo com seu uso atual. Como afirma o professor José Sérgio de Carvalho:

Não é raro [...] que a noção de crise seja associada, de forma mais ou menos imediata, à ideia de declínio, decadência ou degeneração, muito provavelmente devido à generalização do uso que dela fazem os discursos econômicos.<sup>133</sup>

De acordo com o sociólogo Carlo Bordoni, a associação decisiva entre o termo crise e a economia é algo recente e busca indicar “uma condição complexa e contraditória [...] na qual uma série de causas e efeitos é combinada em uma confusão de questões conflitantes”<sup>134</sup>. No entanto, é necessário destacar que Bordoni aponta essa concepção de crise para tratar das crises da virada do século XX para o XXI. Dentro desse campo de pesquisa, diversos estudos vêm sendo desenvolvidos, principalmente após a crise econômica de 2008. Um

---

<sup>133</sup> CARVALHO, 2017b, p.1025

<sup>134</sup> BAUMAN & BORDONI, 2014, p.3



desses exemplos é o livro *Aftermath: The Culture of the Economic Crisis* organizado por Castels, Caraça e Cardoso, que tem como eixo central, sobre o qual são escritos onze ensaios, a crise econômica. É a partir dessa crise que eles investigarão não apenas as consequências econômicas como também outros aspectos da crise do mundo moderno, como a crise social e a crise política.

Essa perspectiva econômica da crise, no entanto, foge daquilo que Arendt busca nos iluminar porque erra o alvo. Explorar o conceito de crise em sua aplicação na economia não soluciona e nem explica satisfatoriamente a crise do mundo moderno. O que é essa crise, então, para Arendt? Seria no sentido de “episódios que interrompem [...] a marcha do progresso”, o que a faria estar de acordo com uma certa tendência da virada do século XIX para o XX<sup>135</sup>? Dado o desagrado da filósofa pelo conceito de progresso, certamente não é esse o seu entendimento<sup>136</sup>. Como podemos compreender seu conceito de crise se há uma ausência de definição desse conceito por Arendt e, ainda mais, uma “notória escassez de trabalhos que se referem a esse tema na literatura especializada”<sup>137</sup>? Em geral, os comentadores de Arendt acabam por tratar o conceito de crise como ponto pacífico sem desenvolvê-lo. Em alguns isso resulta em perda de vigor argumentativo, como no caso de Jon Nixon, em *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, que reconhece a relação entre crise e pluralidade, mas fica restrito a esse reconhecimento e apenas desenvolve a crítica arendtiana contra o totalitarismo como ameaça contra a pluralidade<sup>138</sup>.

Trilhando outro caminho a partir do conceito de crise, Passerin d'Entrèves também fica aquém do que poderia ao não se amparar numa análise mais detalhada do conceito. Em sua análise sobre a teoria do juízo (*judgment*) de Arendt, ele se limita, quando considera a crise do juízo, ao fato de o terror

---

<sup>135</sup> Cf. WILLIAMS, Rosalind. *The Rolling Apocalypse*. In. CASTELLS, CARAÇA & CARDOSO, 2012, p.25.

<sup>136</sup> Em *The Crisis Character of Modern Society*, Arendt chega a afirmar categoricamente que “odeia a palavra progresso”.

<sup>137</sup> PORCEL, 2013, p.199

<sup>138</sup> NIXON, 2015, p.30. A despeito de sua duvidosa defesa da “política da amizade”, é incrível a oportunidade perdida por Nixon ao ignorar o conceito de crise, pois ao invés de realizar essa análise que certamente traria muitos elementos para sua argumentação, ele passa a traçar um paralelo entre Hannah Arendt e outros autores, como Camus e Orwell, que escrevem sobre os horrores do totalitarismo contra os seres humanos.

totalitário destruir “padrões aceitos de juízo e [...] categorias convencionais de interpretação e avaliação, sejam elas morais ou políticas”<sup>139</sup>. Ao não ir além disso, sua análise se revela insuficiente para a compreensão do que é a crise, pois desconecta a crise do juízo daquilo que a gera, a crise do mundo moderno. Ela, no entanto, nos abre o caminho para compreendermos adequadamente o conceito, pois há aí um desenvolvimento que se aproxima daquilo que é possível perceber em *A Condição Humana*. Nesse sentido, Bernstein é muito feliz ao evocar o exemplo de Heidegger em comparação com Sócrates, pois o fato de o filósofo alemão ter sucumbido ao nazismo não se deve a uma ausência de “categorias convencionais de interpretação e avaliação”, mas ao fato de ele ser um pensador que “diferente do cidadão pensante Sócrates, era um ‘filósofo profissional’” sem qualquer evidência de um “genuíno diálogo socrático com seus concidadãos”<sup>140</sup>, isto é, Heidegger foi mais um signo da crise do mundo.

“Devemos aprender as ideias inerentes às palavras, para poderemos ser capazes de nos referir a elas [...] e não [termos] de continuar explicando tudo até o infinito, ou então usar palavras destituídas de sentido”<sup>141</sup>, disse Epicuro em uma carta a Heródotos. Portanto, devemos emular Hannah Arendt e partirmos para a própria origem da palavra crise para evitar que caiamos em discursos sem sentido que nos levam a não compreensão da situação. Há pelo menos quatro comentadores que articulam propriamente o conceito de crise. Desenvolveremos o conceito com o auxílio dos escritos deles, José Sérgio de Carvalho, Beatriz Porcel, Myriam Revault D’Allonnes e Jakob Norberg.

Sigamos o conselho de Epicuro e investiguemos a origem da palavra crise. Em linhas gerais, não há diferença significativa na argumentação desses comentadores quanto a origem grega do termo. Com exceção de Carvalho, os autores recorrem ao livro *Crítica e Crise* de Reinhart Koselleck, devido a uma extensa nota em que o historiador faz uma análise etimológica da origem comum das palavras crítica e crise no idioma grego. De acordo com Koselleck, as palavras crítica e crise têm em comum a origem grega (*κρίνω*), cujo significado contempla tamanha extensão que abrange separar, eleger, julgar, decidir, medir,

---

<sup>139</sup> PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994, p.106

<sup>140</sup> BERNSTEIN, 2001, p.290

<sup>141</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, 2014, p.291

lutar e combater. Crise “significa em primeiro lugar separação, luta, mas também decisão, no sentido de uma recusa definitiva, de um veredicto ou juízo em geral, que hoje pertence ao âmbito da crítica”<sup>142</sup>. Ainda segundo Koselleck, crise, na Grécia antiga, era utilizada em questões jurídicas e médicas. Quanto à prática jurídica, crise era empregado “no sentido de juízo, processo e, em geral, tribunal”, além de significar, “no que se refere à decisão jurídica em si mesma [...] um sentido criador de ordem”<sup>143</sup>. Ou seja, a palavra crise já carrega em si o pró e o contra, isto é, é ligado à crise a possibilidade em aberto de algo positivo ou negativo advir do juízo. Quanto à medicina, crise “designava o estágio decisivo para o desenvolvimento de uma doença, em que se decidirá o que ainda não está decidido”<sup>144</sup>. Ou seja, a crise representa o estágio em que a doença chega em um momento *crítico* em que se define se a cura ou a morte virá. Percebe-se que na medicina a crise é também uma palavra que designa a abertura incerta do futuro em que tanto um resultado positivo como negativo podem se efetivar, ou, como Arendt gostava de falar, um momento “*when the chips are down*”<sup>145</sup>. Devido a esse sentido de momento de incerteza que podemos afirmar com Norberg que “o momento de crise não é simplesmente um tema entre outros em seus [de Arendt] escritos, mas sim uma dificuldade que surge na forma de enredos contraditórios e formulações paradoxais”<sup>146</sup>, ou seja, a partir da origem da palavra já é possível ter uma primeira noção do que almeja Arendt e também perceber que não basta apenas apontar uma crise política ou da compreensão sem compreendermos a crise primordial que as gera, pois, como a própria filósofa afirma, “deve existir um estado de crise que subjaz as muitas crises em quase todos os campos do esforço (*endeavor*) humano, uma situação de revolução contínua cuja análise deve produzir alguns padrões”<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> KOSELLECK, 1999, p.202

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid., p.203

<sup>145</sup> A expressão é constantemente usada no livro *Responsibility and Judgment* e pode ser compreendida como o momento em que as cartas estão postas sobre a mesa. É curioso perceber que na edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento*, com tradução de Rosaura Eichenberg, a expressão é traduzida como “momento crítico” (p.80) e “quando as cartas estão sobre a mesa” (p.103 e 257), sendo esta última versão sempre acompanhada de uma nota que explica o uso da expressão em “situações críticas nas quais se é compelido a pensar e julgar por si próprio” (p.364).

<sup>146</sup> NORBERT, 2011, p.3

<sup>147</sup> TWB, p.351

Nesse sentido, a crise do mundo moderno marca uma ruptura e nos “conduz [...] a relançar os questionamentos: o que aconteceu? Por que isso aconteceu? O que acontece conosco?”<sup>148</sup>. Reitero, esse é o objetivo posto por Arendt ainda no prólogo de *A Condição Humana*, mas vou além, pois ele está posto um passo adiante no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*. Nesse momento, a filósofa retoma homens tão diversos como Alexis de Tocqueville, Franz Kafka e René Char para responder o que aconteceu no mundo e, em uma construção argumentativa que relaciona os três autores, constata, através de uma parábola de Kafka<sup>149</sup>, que nós somos seres no meio de uma batalha entre dois oponentes que, ao mesmo tempo nos atacam e nos auxiliam a lutar contra o outro, isto é, somos seres entre o passado e o futuro, sendo constantemente atacados e defendidos por ambos nessa batalha. O problema é que, como bem percebeu Char, “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”<sup>150</sup>, o que significa, para Arendt, afirmar o mesmo que Tocqueville, isto é, que “o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro”<sup>151</sup>, ou seja, permanecemos no meio de uma batalha, mas agora sem qualquer base sobre onde nos apoiar, sem uma tradição que preencha essa lacuna e nos auxilie a caminhar<sup>152</sup>. A crise está colocada e “não se pode [...] ir simplesmente em frente, e tampouco simplesmente voltar para trás”<sup>153</sup> porque sua instauração significa reconhecer que as respostas sobre as quais nos apoiávamos perderam sentido e não solucionam as novas questões surgidas. Desse modo, acreditar que basta se agarrar a uma tradição passada não resulta em nada além de se afundar ainda mais na crise, ao passo que ignorar a crise e crer que constantes novas soluções sem que nada se estabilize é também se afundar na crise, como revela o ensaio *A Crise na Educação* e o *pathos* pelo novo da sociedade norte-americana. Em certo sentido, o dilema revelado por Arendt é semelhante ao que Camus trabalha em *O Mito de Sísifo*, isto é, nos encontramos perdidos em uma busca infrutífera pela fuga do absurdo acreditando que se agarrar no passado ou no futuro resolverá nossa situação. Como Camus, os humanos arendtianos não devem se

---

<sup>148</sup> D'ALLONNER, 2011, p.200

<sup>149</sup> EPF, p.33

<sup>150</sup> EPF, p.28

<sup>151</sup> EPF, p.32

<sup>152</sup> EPF, p.40

<sup>153</sup> EPF, p.245

prender ao passado ou ao futuro, devem viver o presente. Indo além de Camus, Arendt nos mostra que os humanos devem se encontrar no presente, mas conectados à história, com ligações bem estabelecidas entre o passado que já se foi e o futuro que ainda virá. Sem isso, nos resta apenas lacuna, ficamos como um ser isolado que vaga sem sentido, sem saber de onde veio e para onde irá, e que busca se agarrar naquilo que parece mais fácil, seja uma tradição anacrônica ou uma fuga da Terra.

Tal lacuna exposta entre o passado e o futuro revela a crise do mundo moderno, que é exatamente a perda do mundo, daquele espaço-entre que ao mesmo tempo relaciona e separa os homens. O mundo virou algo fugaz e as coisas do mundo perderam sua durabilidade, a ponto de “uma cadeira ou uma mesa [ser] agora consumida tão rapidamente como um vestido e um vestido ser exaurido [*used up*] quase tão rapidamente quanto a comida”<sup>154</sup>. A perda da capacidade de nos relacionar decorrentes do esfacelamento do mundo resulta nas buscas de fuga do mundo citadas por Arendt no prólogo, seja na fuga para o espaço, seja na fuga para a interioridade. Reside nesse movimento de fuga um grande risco, pois é algo característico da crise nos jogar de volta para nós mesmos por nos apresentar uma oportunidade para o pensamento. Todavia, sem um mundo que relacione e permita a comunicação entre os seres humanos, sem a existências de coisas que se apresentem como comuns aos humanos, o pensamento tem como resultado a desolação. A crise do mundo moderno, assim, revela seu aspecto negativo por destruir o terreno sobre o qual qualquer futura interação pudesse acontecer.

Apesar de Hannah Arendt, como Sócrates, nunca oferecer qualquer resposta que possa ser entendida como uma verdade a ser seguida, podemos tomar *A Condição Humana* como uma tentativa da filósofa de encontrar elementos que nos permitem enfrentar a crise. Como percebemos pela própria origem da palavra, uma crise deve ser combatida, não fugida. É por esse motivo que Arendt se dedica a resgatar a política, porque é ela o antídoto contra a desolação, contra a fragmentação. Ignorar a política é vagar rumo a obliteração dos seres humanos. O que deve emergir na crise do mundo moderno é a

---

<sup>154</sup> CH, p.154

pergunta: “que comunidade ou forma de ‘humanos viverem juntos’ é possível quando seus (potenciais) membros não têm mais nada em comum?”<sup>155</sup>. Esta crise, assim, se caracteriza pelo momento em que a política deve, mas não consegue começar. Na crise a pluralidade entra em xeque porque o mundo em comum que mantinha as pessoas conectadas colapsa. As respostas antigas não servem mais e tentar administrar uma crise não passa de ilusão, pois “a crise é precisamente o que não pode ser administrado, porque os problemas que surgem não podem ser resolvidos com as ferramentas existentes ou dentro de estruturas estabelecidas”<sup>156</sup>.

Não é possível ignorar o caráter duplo da crise, que pode ser tanto uma catástrofe que destrói o mundo e isola as pessoas, como pode nos levar a abandonar concepções falhas e partir para a comunicação plural que resulta no novo. Qualquer crise, portanto, para ser positiva, deve abandonar preconceitos e se abrir ao novo. Esta crise, a do mundo moderno, não pode cair no erro de achar que as respostas que nos ajudaram antes voltarão a nos ajudar agora aplicadas do mesmo modo como antes. Isso, no entanto, não significa que as respostas antigas devam ser ignoradas e não levadas em conta, apenas que não podemos nos deixar cair na ilusão de que situações diferentes permitem respostas idênticas. A proposta de Arendt é recuperar a política, não porque ela nos dará a resposta garantida de solução da crise, mas porque é só através dela que poderemos perceber que não se deve fugir da crise e sim admiti-la, pois só assim o mundo poderá ser recuperado. Norberg, de forma precisa, afirma:

Ocupar-se com a política, o que só é possível entre uma pluralidade de homens e mulheres, é mergulhar em uma crise, na qual as regras existentes pelas quais grupos separam-se uns dos outros se tornaram frágeis. Uma comunidade que pratica a política é uma comunidade em crise, nem definitivamente coerente e nem definitivamente dividida.<sup>157</sup>

A crise necessita que a política sobrevenha, pois necessita da ação para operar um milagre e transformar os rumos dos acontecimentos que, de outra forma, permaneceriam sem alteração e, conseqüentemente, continuariam em seu processo de desolação dos seres humanos. A crise deve ser uma

---

<sup>155</sup> NORBERG, 2011, p.13

<sup>156</sup> Ibid., p.5

<sup>157</sup> NORBERG, 2011, p.19-20

“oportunidade [...] para que o novo ingresse e possa dar origem à superação do estado crítico”<sup>158</sup>.

A crise que Arendt relata não pode ficar restrita a apenas um campo. Ficarmos apenas no totalitarismo como manifestação da crise é errar o alvo, é não reconhecer que o que a filósofa aponta é algo muito maior. A crise do mundo moderno não é uma crise apenas decorrente desse modelo de sociedade, pois, se assim fosse, a crise teria cessado com a derrota nazista e com a morte de Stalin. Não basta investigarmos apenas as consequências da crise, não podemos cair nessa confusão. Devemos, sim, perceber que todas as crises apontadas por Hannah Arendt têm uma origem comum, a crise do mundo moderno. E a crise do mundo moderno é a crise da perda do mundo. É por isso que o conceito de mundo desenvolvido em *A Condição Humana* é tão importante e por causa da crise que sua inter-relação com a pluralidade resulta evidente. Em outras palavras, perceberemos que quando Arendt anuncia, ainda no prólogo, que o tema central da obra é “o que estamos fazendo”<sup>159</sup> ela busca alertar que contra a crise que nos isola e destrói o mundo que nos separa e conecta, devemos lutar para proteger o mundo, pois é ele que permite que a incerta pluralidade, isto é, o nós, possa surgir como resposta.

### **2.3 A crise e o mundo**

Por que compreender a crise é importante para entendermos o mundo e a pluralidade? Porque ao entendermos o que é uma crise, perceberemos que não devemos buscar fugas para ela, não devemos fingir que ela não existe, mas devemos buscar formas de organização que nos permita vivenciá-la. Os problemas da crise do mundo moderno são dois, de um lado nos encontramos em desolação e incapazes de nos comunicar para encontrar uma resposta positiva para essa crise, de outro percebemos que as especificidades da crise atual botam em risco a própria vida biológica da humanidade. O consumo é algo que tem como subproduto a destruição, portanto, se não resolvemos os

---

<sup>158</sup> PORCEL, 2013, p.203

<sup>159</sup> CH, p.6

problemas atuais, destruiremos não apenas o mundo, mas a Terra. Se a crise denuncia a perda do mundo, o que é o mundo, então?

O problema do mundo aparece para Arendt como uma consequência do advento do totalitarismo, mais do que isso, segundo Rodrigo Alves Neto, “o desdobramento fundamental das reflexões arendtianas nos leva das análises sobre as origens do totalitarismo às análises das origens da alienação do mundo no ‘mundo moderno’”<sup>160</sup>. Até aqui já temos alguns pontos para dar conta, a diferença entre mundo e Terra, o significado da crise do mundo e a especificidade do uso do termo “mundo moderno”. Escolher entre qualquer um desses caminhos poderia render bons frutos, mas parece mais interessante começar com uma breve retomada daquilo que Alves Neto aponta como o “desdobramento fundamental” do pensamento da autora. A volta à biografia se mostra mais uma vez como um bom caminho para compreendermos Arendt. Judia e alemã em um momento de grandes esperanças no progresso e na perfectibilidade, ela se pôs a pensar em como poderia a Alemanha, um Estado com tantas contribuições ao avanço filosófico e científico, tombar perante a insanidade e abrir as portas para o totalitarismo nazista. Isso não acontece à toa, afinal, Arendt, após juventude de certa forma alienada das questões políticas, percebe que não há saída senão pela ação, o que resulta em sua prisão ainda em solo alemão. A sequência de sua vida é preenchida por uma série de fugas até sua chegada aos Estados Unidos, mais de dez anos após sua prisão na Alemanha. Sua investigação acerca da situação política vivida na Europa resulta na descoberta do conceito de mundo como elemento importante para se compreender o que levou a Alemanha, seu antigo lar e fonte de sua língua materna, tombar perante o absurdo nazista. Como consequência vem a investigação das mudanças históricas no interior da *vita activa*, que resultam na perda dos laços comuns que aproximam as pessoas. A ascensão do *animal laborans* cria um vácuo de significado que exige ser preenchido, mas que nada encontra como suficiente. Nesse vácuo surge o totalitarismo que se coloca como resposta, pois é centrado em uma ideia de organização da sociedade que prescindem de mundo, que prescindem de coisas que ao mesmo tempo que unam as pessoas, permitam que as diferenças entre elas sejam reveladas, pois, afinal,

---

<sup>160</sup> ALVES NETO, 2009, p.50



o totalitarismo busca a unidade. A percepção dessa característica do totalitarismo aponta para a necessidade de se investigar o que é esse mundo e por que ele é tão importante. Talvez não haja passagem mais reveladora da importância do mundo para Hannah Arendt do que uma de seu ensaio sobre Lessing em *Homens em Tempos Sombrios*:

A questão é: quanta realidade se deve reter mesmo num mundo que se tornou inumano, se não quisermos que a humanidade se reduza a uma palavra vazia ou a um fantasma? Ou, para colocá-la de outra forma, em que medida ainda temos alguma obrigação para com o mundo, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele? [...] A fuga do mundo em tempos sombrios de impotência sempre pode ser justificada, na medida em que não se ignore a realidade, mas é constantemente reconhecida como algo a ser evitado. Quando as pessoas escolhem essa alternativa, a vida privada também pode reter uma realidade de modo algum insignificante, embora impotente. É-lhes apenas essencial que compreendam que o real dessa realidade consiste não em seu tom profundamente pessoal, mas em algo mais, que brota da privacidade como tal, é inerente ao mundo de que fugiram. Devem se lembrar que estão constantemente no fluxo, e que a realidade do mundo se expressa efetivamente com sua fuga.<sup>161</sup>

Apesar de posterior tanto a *Origens do Totalitarismo* quanto a *Condição Humana*, essa passagem condensa muito da importância do mundo em um contexto de crise como o vivido por Hannah Arendt. Ora, esse mundo que se tornou inumano, por mais que tente nos expulsar dele ou que dele tentemos fugir ainda é uma realidade que não pode ser negada. Negar a realidade do mundo é negar também a humanidade, como Arendt, na continuação, explica com o exemplo da amizade entre um alemão e um judeu sob o domínio nazista:

No caso de uma amizade entre um alemão e um judeu, sob as condições do Terceiro Reich, dizer “não somos ambos seres humanos?” dificilmente seria um sinal de humanidade para os amigos. Teria sido simples evasão da realidade e do mundo comuns a ambos naquele momento; não estariam resistindo ao mundo tal como era.<sup>162</sup>

O mundo, portanto, se torna um conceito inescapável, que não é algo definido pelo biológico como um espaço de seres vivos, mas é o espaço que permite à própria ideia de humanidade se fazer real.

---

<sup>161</sup> HTS, p. 31

<sup>162</sup> HTS, p.32

## 2.4. Mundo e natureza

Precisamos passar adiante e esclarecer a distinção entre mundo e natureza, dois termos comumente usados como sinônimos, mas que se distinguem de forma precisa no pensamento arendtiano, para compreender por que o mundo não é um espaço para seres vivos, mas é um espaço para a humanidade. Como explicação inicial que será desenvolvida, podemos reter que o mundo depende dos humanos enquanto a natureza está dada de forma independente. Dito de outra forma, a natureza é parte do ciclo vital e se coloca como aquilo que não apenas permite o trabalho e o consumo do *animal laborans* como também é sujeita ao ciclo interminável e instável de transformação do próprio ciclo da vida, enquanto o mundo é obra de mãos humanas que buscam superar as constantes mudanças pelas quais passa a natureza através da fabricação de aparatos que firmem o tempo e permitam um refúgio contra o turbilhão da vida natural. O mundo, portanto,

[...] é a presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. Foi justamente esse contraste e essa fronteira entre o mundo como artifício humano e processo natural e da vida biológica que se viram dissolvidos na uniformidade predominante de uma sociedade de operários que faz do trabalho o centro dos cuidados humanos, promovendo a voraz universalização da relação econômica entre produção e consumo<sup>163</sup>

O mundo permite a relação entre os humanos e se põe como abrigo estável não-natural, instaurando fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, isto é, do mero movimento de vida e morte. Ao proteger os humanos do ciclo da vida, o mundo garante a existência humana enquanto humana, isto é, dotada de significado que excede a mera luta pela satisfação das necessidades de

---

<sup>163</sup> ALVES NETO, 2009, p.69

subsistência. Desse modo, podemos dizer que o mundo é permite aos humanos o possível.

Como espaço criado pelas mãos humanas com o objetivo de superar a brevidade da vida e da natureza, há ainda um componente temporal na distinção entre mundo e natureza. É da natureza que um humano apareça com o nascimento e desapareça com a morte. No mundo, de forma diversa, o humano pode continuar a existir mesmo com o fim de sua vida. A mesa, tão usada como exemplo pela filósofa, é ótima para clarificar essa distinção por ser uma obra simples e feita de um material extraído de modo rudimentar da natureza, a árvore. A árvore é uma coisa da natureza e está presa em um ciclo vital bem definido, isto é, sobre ela podemos dizer que há um momento de nascimento, um espaço que tem início com o nascimento chamado vida que finda com o momento da morte, seguido pela decomposição de sua matéria orgânica e sua absorção pela Terra para permitir que novas árvores possam surgir. O ciclo de vida de uma árvore é bem definido e mesmo a melhor das intervenções humanas é incapaz de prolongar seu período de vida para alguns poucos anos além daquele que ela teria. Sobre a mesa, apesar de fabricada a partir dessa árvore coisa da natureza, não podemos afirmar que seja algo da Terra. Também não podemos, de maneira simplória, afirmar que a mesa está presa no ciclo vital por também ser passível de decomposição e reabsorção pela Terra. Ora, a mesa é resultado de um processo artificial de transformação de uma coisa da natureza, é resultado final da afirmação do domínio das mãos humanas sobre a natureza. Apesar de sobre a mesa podermos apontar um início, no caso o seu instante de fabricação, não podemos dizer o mesmo sobre seu fim, pois a atuação humana sobre a mesa é capaz de prolongar sua existência sobre a Terra por tempo indefinido. Uma mesma mesa pode seguir relativamente intacta por gerações de seres humanos, enquanto uma árvore dificilmente poderia resistir da mesma forma. “É na estabilização da vida humana produzida pela fabricação que repousam a realidade e a confiabilidade de um mundo que serve de morada durável para seres efêmeros”<sup>164</sup>, é a durabilidade do mundo que excede a preocupação com o ser vivo enquanto um ser preso na fugacidade da vida e no

---

<sup>164</sup> ALVES NETO, 2009, p.64

“imutável eterno retorno do ciclo biológico”<sup>165</sup> e permite que nos voltemos a ideias maiores como a de humanidade, como o possível para além da necessidade. É também pelo fato de o mundo ser dotado de durabilidade e estabilidade que podemos afirmar termos como nascimento e morte para aquilo que tem vida, porque o mundo se põe como referência de reconhecimento temporal. Nascimento e morte pressupõem um mundo relativamente estável que permite que o aparecimento e o desaparecimento se tornem possíveis. Os produtos da natureza só passam a crescer e decair quando são retirados da natureza e colocados no mundo humano. O mundo, então, é tudo aquilo que diz respeito aos homens no plural. Desse modo, um cão ou uma árvore só crescem e decaem quando trazemos para nós e a eles damos significado. O andamento nos leva a reconhecer a necessidade de refinamento da definição da natureza porque se revelam vistas excessivamente pela perspectiva do mundo. As atividades que se ligam à necessidade e devem lidar com a natureza, bem como a árvore citada como exemplo, não têm nem começo e nem fim quando vistas por si só. Como elas se relacionam com o ciclo recorrente da natureza, é impossível determinar um começo, bem como determinar um término, pois qualquer instante do processo pode ser destacado como um começo e um fim. No caso da árvore, ela pode ser destacada como um começo, apesar de ser apenas uma parte de um processo que envolve uma semente, a germinação, a decomposição e toda a transformação envolvida em todos os instantes, ou, nas palavras de Arendt, “a semente contém e, em certo sentido, já é a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou a existir for interrompido”<sup>166</sup>. Vista apenas pela perspectiva do *animal laborans*, a natureza é a provedora das boas coisas que, através do trabalho e do consumo, são aproveitadas pelos homens, enquanto que pela do *homo faber* a natureza é apenas o que fornece um material que por si só não tem valor até que uma obra seja realizada sobre ele.

O exemplo da mesa é precioso para continuarmos a entender a distinção entre mundo e natureza, pois com ele podemos perceber que o mundo é construído **na** natureza e que o que é fabricado busca “conceder ao mundo a

---

<sup>165</sup> Ibid., p.65

<sup>166</sup> CH, p.187

estabilidade, a solidez e a confiabilidade, sem as quais ele não seria possível como lugar tangível para a morada do ser mortal, transitório e mutável que é o homem”<sup>167</sup>. Além disso, o exemplo também revela o caráter mundano da coisa, nesse caso a mesa produzida pela fabricação, isto é, essa coisa tem localização, função e duração de permanência.

Há dois sentidos para vida, um ligado ao ciclo da natureza e outro ligado ao momento entre nascimento e morte. O primeiro é *zoe*, o segundo é *bios* e é este que nos importa, é esse que conta uma história, é esse o que tem um sentido político e permite que pensemos a pluralidade e compreendamos a preocupação de Hannah Arendt com a situação moderna do mundo.

A distinção entre mundo e natureza ainda nos revela o aspecto destrutivo do trabalho que só é percebido pela perspectiva do mundo e em contraposição à fabricação por não legar nada com durabilidade. Ao invertermos a perspectiva, é a fabricação que é destrutiva, pois ela transforma a natureza e impede a continuação do ciclo recorrente do metabolismo natural. Sendo assim, a partir da perspectiva do mundo, podemos entender o trabalho como a constante luta contra a invasão da natureza no mundo que traz o processo de crescimento e decaimento que ameaça a durabilidade do mundo. Assim, deve-se trabalhar todo dia para se preservar o mundo dos processos naturais. Mais ainda, quando trazemos a análise para os termos da *vita activa*, percebemos que se o homo faber é o destruidor da natureza, o animal laborans pode ser o senhor de todas as criaturas vidas, mas ainda permanece sujeito à natureza.

Sobre o mundo também podemos reconhecer uma dimensão espacial que enuncia claramente a dimensão da pluralidade como característica essencial. Voltemos ao exemplo da amizade entre o alemão e o judeu dado por Arendt em *Homens em Tempos Sombrios* para percebermos que o mundo não é composto apenas por coisas fabricadas por mãos humanas, mas também pelos próprios seres humanos. Daí podemos tirar que o mundo não pode ser percebido por meio da relação sujeito-objeto, pois se assim fosse o mundo seria tão somente um objeto passivo sobre o qual podemos construir conhecimento, algo evidentemente absurdo quando incluimos os seres humanos no corpo do

---

<sup>167</sup> Ibid.

conceito pelas especificidades humanas de agir e discursar. Muito melhor é afirmar que o mundo é uma perspectiva porque ao mesmo tempo que o percebo, sou parte dele por aparecer para outros. O mundo, assim, é um espaço ocupado por coisas e por seres que se inter-relacionam. Mais do que isso, o ser nunca é para si, apenas é para o outro, pois “sendo percebido, o homem é trazido como sujeito para a dimensão fenomênica e plural do mundo, interditando toda abstração e manifestando a facticidade do lado público do mundo”<sup>168</sup>.

O ser humano é condicionado por coisas terrenas, sua presença no mundo está calcada em coisas como natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade, mas isso não completa, pois o homem também é criador de suas próprias condições de existência:

[...] o mundo não é um amontoado de coisas desconexas e indiferentes ao homem, mas algo que condiciona e reivindica a existência humana, exigindo do homem que esteja ativo ou engajado com o mundo no desempenho de atividades para a sua instauração e preservação<sup>169</sup>

Se o mundo não é um “amontoado de coisas desconexas”, então o que compõe o mundo humano? Bens de consumo com curta durabilidade que “mal sobrevive[m] ao ato de sua produção”<sup>170</sup> e que, mesmo que não sejam consumidos, têm duração limitadíssima deteriorando e perecendo por conta própria. Obras fabricadas que formam o mundo artificial e garantem a durabilidade e a estabilidade impossíveis de serem alcançadas por meio dos bens de consumo. As obras de nossas mãos não são dotadas de durabilidade absoluta, mas duram o suficiente para que inspire confiança a uma criatura mortal como o ser humano. O mundo é formado por artifícios humanos que, apesar de serem dotados de durabilidade, sofrem desgaste, independente do uso que fazemos dele. O próprio processo da vida acaba por afetar esses objetos. Daí resulta a necessidade de que o mundo seja sempre preservado. É como no caso da construção de uma casa, em que sua mera construção não garante sua durabilidade, pois os processos vitais da natureza nos levam a operar reformas que garantam a permanência da construção, assim é possível

---

<sup>168</sup> ALVES NETO, op.cit., p.57

<sup>169</sup> ALVES NETO, op.cit., p.58

<sup>170</sup> CH, pp.118-119.

afirmar que “o que o uso desgasta é a durabilidade”<sup>171</sup>, isto é, enquanto o uso se faz presente, o fim do objeto não é sua decomposição. O que o uso desgasta não é o objeto, mas a durabilidade do objeto. Essa distinção é importante porque é aí que reside a diferença entre o desgaste e a destruição resultante do consumo. Há uma diferença importante, diria essencial, entre uso e consumo. Apesar de o uso envolver uma espécie de consumo, o que o diferencia é que os objetos de uso ainda assim têm uma independência própria para além do uso ao qual são destinados. No exemplo de Arendt, sapatos deixados ao léu ainda resistirão um tempo considerável até se desgastarem. Além disso, há ainda ação, discurso e pensamento que são ainda mais efêmeros que os bens de consumo, mas que dependem da pluralidade para terem existência efetiva e dependem da transformação em coisa para durar mais do que apenas um momento.

## **2.5. Durabilidade do mundo e a crise**

A durabilidade é uma característica essencial do mundo e por isso é necessário dedicarmos mais algumas linhas a ela. A durabilidade é a característica que dá independência para os objetos criados ao mesmo passo em que tais objetos acabam por ter a função de estabilizar a vida humana. Sem os objetos criados, a vida humana restaria apenas sobre a grande variabilidade da natureza e da destruição pelo consumo. Tal vida nos leva a um estilo nômade de existência, que acaba por pairar em total incerteza, que nos leva a depender daquilo que foge de nosso controle. A criação de um mundo formado por objetos é a criação de um espaço de estabilidade, com elementos feitos para durar e permitir que haja significado à existência e aos atos humanos. São os objetos mundanos que permitem que os seres humanos consigam perceber a própria identidade a partir da relação com “a mesma cadeira e a mesma mesa”. Sendo assim, o mundo adquire uma importância central e se desvencilha da natureza e seu ciclo constante e interminável. O mundo, portanto, adquire um caráter central para a constituição da identidade humana. Mais do que isso, o simples

---

<sup>171</sup> Ibid., p.170

fato de que o mundo moderno põe em risco o próprio mundo é sinal de que o que está em perigo é a própria existência humana, que perde pontos de apoio onde é possível a identificação da própria identidade e onde é possível a identificação dos outros como seres que compartilham algo. “Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade”<sup>172</sup>. Isso é importantíssimo, pois atesta que o mundo é aquilo que se coloca entre os seres humanos e a natureza. O homem por si é apenas subjetividade, mas a objetividade do mundo muda a configuração das coisas. É o mundo que conecta as subjetividades, é o mundo que conecta as singularidades.

A ascensão do trabalho como centro das preocupações humanas modificou o centro que sustentava o mundo e minou a durabilidade. Se com a fabricação “a coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela [...] e de que é apenas um meio de produzir esse fim”<sup>173</sup>, ou seja, existe um final delimitado, algo que não há com o trabalho, pois ele não tem um começo e nem um fim definido, mas é uma atividade sem fim presa em um ciclo interminável. As transformações resultantes da Revolução Industrial que resultaram na explosão do uso de máquinas para realização do trabalho mostram de que forma a durabilidade é afetada. As máquinas não operam em modo de meios e fins, as máquinas trabalham pelo processo. As máquinas são incapazes de fornecer aos humanos um espaço permanente e estável, pois não formam um mundo real, formam um pseudo mundo<sup>174</sup>. De início é possível perceber a mudança do foco da multiplicação para a repetição, afinal, deixa-se de se atuar por meio do acréscimo numérico de um determinado objeto e passa-se a modificar o próprio processo de fabricação de modo que a atividade não seja mais feita de acordo com sua característica essencial de meio e fim, mas passe a ser uma constante repetição. Isso fica nítido com o uso das máquinas, pois elas atuam sobre o trabalho por um motivo específico: é muito mais fácil reproduzir o ritmo repetitivo e cíclico do trabalho. Por isso que a fabricação ser performada no modo do trabalho é um ponto essencial para o uso das máquinas. Ao mudar a forma com que se atua na

---

<sup>172</sup> CH, p.171.

<sup>173</sup> CH, p. 178

<sup>174</sup> CH, p.190.



fabricação, a especialização do “obreiro” se torna desnecessária e as funções passam a exigir apenas movimentos simples que poderão ser substituídos por máquinas. Por outro lado, com a saída do *homo faber*, os movimentos do corpo humano deixam de determinar os movimentos da máquina e a situação se inverte, com a máquina determinando os movimentos que os corpos devem tomar. Resultado disso, aceleração do ritmo de trabalho, alienação do trabalhador perante o fruto de seu trabalho, perda de sentido da atividade, destruição do mundo que permite que indivíduos percebam a própria identidade e percebam os outros etc.

A Revolução Industrial teve início com a invenção da máquina a vapor que, apesar de representar a aceleração da produção, não operou uma separação entre homem e natureza, pois o meio de se conseguir o vapor era através da extração de carvão, ou seja, permanecia a ocorrer a interrupção e destruição de um processo natural com a extração de uma matéria da natureza. De acordo com Hannah Arendt, a mudança que acaba com o *homo faber* e define a cisão entre homem e natureza acontece com o advento da eletricidade<sup>175</sup>, pois com ela deixamos de imitar o processo da natureza ou destruir o processo que está acontecendo, mas passamos a “criar” (em aspas no original), a desencadear um processo. Isso desencadeou mudanças inclusive no conceito de fabricação, que deixou de corresponder a “uma série de passos separados” e se tornou “um processo contínuo”, o que pode ser percebido claramente pela ascensão dos modelos de organização do trabalho do século XX, como o taylorista, o fordista e o toyotista. “A canalização de forças naturais para o mundo humano estilhaçou o próprio caráter propositado do mundo, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados”<sup>176</sup>. Há uma inversão na relação e os homens viraram servos das máquinas, quando antes as ferramentas eram servas dos homens. O problema decorrente disso é que há uma crise na própria condição humana em sua relação com a fabricação e o mundo, afinal:

A vida humana, na medida em que é edificadora-de-mundo, está empenhada em um constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui

---

<sup>175</sup> CH, pp.184-185.

<sup>176</sup> CH, p.187

o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no mundo.<sup>177</sup>

Sob o domínio do trabalho, o mundo se esvai. O problema do trabalho quanto ao fato de ele proporcionar ausência de mundo se dá pelo fato de ele ser uma atividade cujo único propósito é a sobrevivência. Assim, o trabalho é “naturalmente” alienante, pois nos leva a nos afastar do mundo. O mesmo ocorre com a dor, que quando surge domina nosso eu por se relacionar por completo com a questão da sobrevivência, afinal, se há dor, então a vida de alguma forma corre perigo. Daí porque Arendt afirma que filosofias preocupadas com a vida não convêm, pois elas ignoram o mundo e, conseqüentemente, o plural. Isso não significa que o trabalho deve ser obliterado das atividades humanas, mas que as três áreas da *vita activa* devem ser protegidas umas das outras sem que nenhuma delas exceda suas atribuições e exerça domínio sobre as demais. Por isso sua insistência quanto a proteção do lar, pois é um local em que os processos da vida podem ocorrer. E é esse o perigo do social, como vimos no capítulo anterior, isto é, ele oblitera qualquer separação entre os domínios da *vita activa* e destrói o mundo que pode relacionar mulheres e homens.

Quando nos perguntamos sobre “o que” é o mundo, procuramos como resposta pura e simplesmente algo material, algo já pronto, estático e imutável que pode ser reconhecido da mesma forma por todo e qualquer ser humano no decorrer da história. Se fugimos disso, vamos, no máximo, na procura de uma resposta errada que nos dá o que é a natureza, mas não o mundo. Em Arendt vemos algo diverso, vemos um entendimento do mundo que exige de nós um esforço maior, pois, com ela, vemos que o mundo não é algo meramente dado, nem imutável, muito menos pode ser confundido com a natureza. Natureza e mundo, como vimos, são coisas essencialmente diferentes e compreender isso é crucial para se estabelecer o conceito de mundo arendtiano, mas também para percebermos o significado e o papel da pluralidade em sua compreensão da política.

Um problema se cria, sujeitos que fogem do mundo são incapazes de conseguir reconhecer a realidade do mundo. Por não a compreenderem, eles enunciam frases absurdas como “não somos todos seres humanos?” ou,

---

<sup>177</sup> CH, p.118

trazendo para uma situação talvez conhecida de alguns, a frase de Luciano Huck “somos todos macacos”, que em nada cooperam para a solução da situação que impõe o desastre da perseguição aos judeus ou ao racismo. Ainda pior é o problema que em um momento de atomização dos sujeitos, a única realidade que parece concreta é aquela da vida privada, o que torna a pluralidade e o lado público do mundo uma abstração, invertendo a realidade das coisas.

Chegamos à conexão entre mundo e crise. Trazendo para uma preocupação do momento, é a crise do mundo moderno que desencadeia e perpetua a crise do mundo moderno. Por uma analogia nada usual, poderemos afirmar que a crise do mundo é como o HIV, pois nem um e nem outro dão fim à existência humana, ambos, no entanto, dão as condições que põem em risco nossa existência, pois destroem nossa capacidade e nossas possibilidades de defesa, arrancando os meios de atuação e nos deixando apenas com paliativos que apenas atrasam o colapso. Em um momento de crise, nós não tomamos atitudes para enfrentar de verdade o problema, mas postergamos e fazemos com que ele se torne muito pior.

O artifício humano precisa ser um lugar estável para a ação e para a fala, enfim, para atividades que os homens realizam por liberdade e que, assim, são não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente do instrumentalismo utilitário da fabricação, pela qual a própria mundanidade do mundo é produzida.<sup>178</sup>

Neste momento de crise, abdicamos da estabilidade e insistimos com ainda mais força no consumo. Neste momento de crise, condenamos uma sociedade de trabalhadores ao desemprego e, portanto, à instabilidade que afeta a sobrevivência humana<sup>179</sup>. Acabamos por aprofundar a crise da pluralidade em nome de paradigmas econômicos centrados no consumo e no progresso<sup>180</sup>. É preciso reconhecer que a realidade do mundo depende da pluralidade, reconhecer que “as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de

---

<sup>178</sup> ALVES NETO, op.cit., p.65.

<sup>179</sup> Cf. ANTUNES, Ricardo. O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

<sup>180</sup> Cf. SOLÓN, Pablo (Org.) – Alternativas sistêmicas: Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. “A crítica ao crescimento e ao progresso foi, durante muito tempo, tida como essencialmente interna à sociedade ocidental e começou muito antes dos ‘trinta anos gloriosos’, com pensadores como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Günther Anders, Jacques Ellul, a Escola de Frankfurt etc.”.

perspectivas sempre distintas”<sup>181</sup> e a unidade não passa de uma ilusão catastrófica.

A centralidade da economia no mundo moderno ainda traz consigo a ascensão da riqueza e da apropriação como objetivos a serem alcançados pelos sujeitos. Nada mais óbvio, afinal, a passagem para o trabalho é também a saída do mundo para o interior do processo vital, algo particular a cada sujeito. Feitos e conquistas mundanas são desconsideradas e tratadas como vãs, enquanto a acumulação de riqueza se impõe como ideal a ponto de avaliarmos positiva ou negativamente uma sociedade de acordo com índices de desenvolvimento econômico que nada mais são do que indicativos do quanto mais essa sociedade passou a consumir de um ano para o outro. Pior, a diminuição do consumo é vista como um desastre a ser evitado por causar o colapso econômico, o que nos leva a não buscar frear o consumo, mas alterar o objeto a ser consumido. A máquina devoradora do mundo não pode ser parada e ela passa a ameaçar o mundo comum de extinção.

Devido à sua segurança mundana, a propriedade não reforça, mas antes mitiga a desvinculação do processo do trabalho em relação ao mundo. Por isso mesmo, o caráter de processo do trabalho, a implacabilidade com que o trabalho é reclamado e impelido pelo processo vital, é interrompido pela aquisição de propriedade.<sup>182</sup>

A propriedade é um lugar no mundo onde aquilo que é privado pode ser protegido do espaço público (*public realm*), mas ela se mantém em contato com o mundo “mesmo em uma época em que o crescimento da riqueza e da apropriação começou a ameaçar de extinção esse mundo comum”<sup>183</sup>.

Uma sociedade de proprietários está em uma situação confusa, pois ao mesmo tempo em que se protege do mundo e se esconde dele, acaba se relacionando excessivamente por ser pautado pelo mundo, mas num sentido de acumulação de propriedade. O que é diferente do que ocorreria com uma sociedade de trabalhadores ou empregados, que se preocupariam com abundância natural ou pura necessidade da vida. Assim, os proprietários ainda têm o mundo como preocupação. Isso fica diferente quando a propriedade deixa

---

<sup>181</sup> ALVES NETO, op.cit., p.71.

<sup>182</sup> CH, p.143

<sup>183</sup> Ibid.

de ser o interesse dominante e cede lugar ao crescimento da riqueza e sua consequente acumulação.

Voltando ao conceito de processo, que sobrepujou a categoria de meios e fins na fabricação de objetos, percebemos que ele passou a atuar de forma significativa com autores tão diversos quanto Marx e Darwin e em campos do conhecimento como história, economia ou geologia. O conceito de processo coincidiu com o avanço da introspecção na filosofia. O processo mais íntimo para nós é o processo da vida, é o único processo que podemos conhecer por meio da introspecção. Assim, com a força ganha pela vida, a única atividade que está relacionada com ela – o trabalho – também ganha importância. O avanço das técnicas de trabalho que o transformam cada vez mais em uma atividade que não exige esforço acaba por deixá-lo cada vez mais parecido ao funcionamento automático do processo da vida.

O progresso da acumulação de riqueza pode ser ilimitado em uma 'humanidade socializada' que se desembaraçou das limitações da apropriação individual ao dissolver toda riqueza estável, a posse de coisas 'amontoadas' e 'armazenadas', em dinheiro para gastar e consumir. Já vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano. O problema é, portanto, como sintonizar o consumo individual com um acúmulo ilimitado de riqueza.<sup>184</sup>

O consumo desenfreado em escala nacional e global auxilia na resolução desse problema. A abundância advinda da Revolução Industrial acaba por transformar as coisas em bens de consumo, em outras palavras, transformou tudo o que era obra (artesanato) em fruto do trabalho. Sendo do trabalho, perderam valor de uso e se tornaram objetos de consumo, perdendo, portanto, a especificidade de ser um objeto que garante a estabilidade aos humanos. Mais do que isso, a repetição e a interminabilidade, impostas pela divisão do trabalho e pela Revolução Industrial, imprimem a marca do trabalho naquilo que era obra. Como o trabalho e o processo de trabalho estão ligados às necessidades recorrentes do consumo, os produtos que outrora estavam ligados à fabricação e, portanto, eram dotados de durabilidade, precisam perder duração, perder o uso, e se tornarem bens de consumo para que a produção não cesse. Não

---

<sup>184</sup> CH, pp.153-4.

respeitamos nem preservamos a durabilidade inerente de cada coisa e, mais, aceleramos o desgaste para acelerar a troca e consumo. A produção industrial em grande escala apaga uma espécie de singularidade dos objetos e deixa todos idênticos, repetitivos, prontamente descartáveis.

É como se houvésssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade do mundo humano.<sup>185</sup>

A permanência, a estabilidade e a durabilidade foram sacrificadas em favor da abundância, ou seja, os ideais do *homo faber* sucumbiram perante o ideal do *animal laborans*. Não houve nesse interim a emancipação da classe trabalhadora como sonhado por socialistas e comunistas, mas da atividade do trabalho. Apenas os artistas se mantêm como “operários” (no sentido de quem fabrica uma obra), ou seja, apenas o artista se mantém no mundo. Algo que podemos questionar hoje com o sucesso de Romero Britto e de filmes e músicas extremamente parecidas apesar de produzidas e executadas por sujeitos tão distantes e diferentes. Seria esse o momento da barbárie? Atividades sérias são tratadas como trabalho, enquanto aquilo que não está sob o jugo da necessidade se torna diversão. Mesmo a arte tomba perante isso, pois se torna uma atividade de diversão que serve para recuperar o trabalhador para o trabalho. Nesse ponto do problema, Arendt retoma Platão, para quem artes como a medicina, a navegação ou a arquitetura não têm como objetivo real o ganhar dinheiro. Hoje vemos pessoas preocupadas com essas profissões apenas com o objetivo de ganhar dinheiro para se sustentar, realizando o ideal de subsistência do *animal laborans*. Em uma sociedade desigual como a brasileira, em que médicos ganham muito mais do que um professor, por exemplo, isso assume outra figura, pois em momento de decisão em que a necessidade realmente está em jogo, um jovem não vai pensar muito antes de escolher aquilo que lhe dará, potencialmente, mais dinheiro. Os problemas disso são muitos, tanto para o sujeito quanto para a coletividade. Para o sujeito vem o desgaste, o sofrimento, uma espécie de incompletude, além de doenças psíquicas. Para a coletividade,

---

<sup>185</sup> CH, p.156.

temos um profissional desconectado de sua atividade, que pouco se importa com as práticas para os outros, mas apenas busca o dinheiro.

Existimos em um mundo que perde aceleradamente sua durabilidade, em que tudo parece se derreter como uma barragem da privatizada Vale, com indivíduos alienados que apenas consomem e minam ainda mais a durabilidade do mundo. Indivíduos que para combater o aquecimento global inventam cantilenas como o sequestro do carbono<sup>186</sup> ou o contraditório desenvolvimento sustentável<sup>187</sup>. Se você liberta o homem do trabalho, só lhe resta consumir, ao menos esse homem moderno. As máquinas apenas dão ainda mais coisas para serem consumidas. A natureza é devorada e a desolação se faz presente. O *animal laborans* adentra o domínio público e se apodera dele, o que impede a real existência de um domínio público, mas o aparecimento daquilo que é privado à luz do dia. Resultado: cultura de massas. A cultura de massas tem dois problemas:

- a) equilíbrio entre trabalho e consumo;
- b) demanda do animal laborans pelo equilíbrio nos processos vitais:
  - muito trabalho para pouco consumo, por exemplo;
  - exaustão sem a correta regeneração no trabalho.

Com o avanço da sociedade sob o capitalismo e a necessidade de sempre se expandir a produção, o equilíbrio nunca é encontrado, pelo contrário, os indivíduos afundam ainda mais no trabalho, se atomizando e contribuindo para a destruição do mundo.

A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade [...] são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Cf. SONG, Lisa. An even more inconvenient truth: why carbon credits for forest preservation may be worse than nothing. Propublica, 22 mai. 2019. Disponível em: <<https://features.propublica.org/brazil-carbon-offsets/inconvenient-truth-carbon-credits-dont-work-deforestation-redd-acre-cambodia/>>

<sup>187</sup> Para uma crítica ao conceito de desenvolvimento, cf. ACOSTA, Alberto. O bem viver. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

<sup>188</sup> CH, p.166

A economia do desperdício, em que tudo deve ser consumido o mais rápido possível é prova de que a humanidade caminha para a realização do ideal do animal laborans.

Se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital.<sup>189</sup>

“O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e feito do material que a natureza terrestre dá às mãos humanas” não pode ser constituído de coisas a serem consumidas, pois elas não duram tempo o suficiente para imprimirem sua marca e estabelecerem uma relação significativa com os humanos. O mundo precisa ser formado por coisas que são usadas, pois a finalidade inerente ao uso permite a atribuição de significados que excedem a própria atividade enquanto executada. O mundo precisa dessas coisas que durem para além do momento em que uma atividade é executada sobre ela, pois só assim será possível desenvolver uma ideia de humanidade, isto é, uma vida única e específica ao ser humano, uma espécie de diferente de todos os outros seres vivos que se mantêm presos no ciclo da vida. É um movimento necessário por causa de nossas línguas, que não acompanharam os gregos e sua divisão de dois tipos de vida, uma vida comum a todos os seres vivos (*zoé*) e uma vida especificamente humana, dotada de razão, pluralidade e significado (*bios*). O *homo faber*, no entanto, é incapaz de compreender o significado que o mundo permite existir, da mesma forma que o *animal laborans* é incapaz de compreender a instrumentalidade<sup>190</sup>. Daí que filosofias utilitaristas, para solucionar o dilema da falta de sentido (*meaninglessness*) caem na subjetividade do uso em si. Uma filosofia utilitarista, isto é, uma filosofia que alça o *homo faber* ao papel principal, só encontra solução quando coloca o homem como fim último. O problema disso é que ao colocar o homem como o grande fim, todo o resto se torna meio, perde valor, inclusive o mundo. O *homo faber* só consegue se relacionar com outras pessoas por meio de trocas de seus produtos que são sempre produzidos em isolamento. Daqui podemos tirar que há dois modos, um

---

<sup>189</sup> CH, pp.166-167.

<sup>190</sup> CH, p.193.



é que o *homo faber* tem o momento de isolamento em que está só e desenvolve as coisas, e outro é que ele se relaciona com outras pessoas por meio da troca comercial. É dessa necessidade de estar só que a era moderna tirou a ideia de privacidade (*privacy*), que nada mais é que a garantia de isolamento de cada membro da sociedade. Isso é revelador do intento da era moderna de tirar o homem político do domínio público, da mesma forma que na antiguidade o *homo faber* fora afastado. O problema disso é que:

Os observadores e espectadores dos mercados medievais, onde o artífice era exposto em seu isolamento à luz do público, não chegavam a ameaçar esse isolamento, mas apenas o advento do domínio social – no qual os outros não se contentam com olhar, julgar e admirar, mas querem ser admitidos na companhia dos artífices e com eles participar como iguais no processo da obra – ameaçou o “esplêndido isolamento” do obrador e, por conseguinte, minou as próprias noções de competência e de excelência.<sup>191</sup>

A ascensão do trabalho e do domínio social minaram também o isolamento do *homo faber*. O último domínio público existente foi o mercado de trocas onde os produtos estavam a mostra. Resultado desse processo, as trocas comerciais se tornam a principal atividade política e todos, mesmo os trabalhadores despossuídos, se tornam proprietários, mais especificamente proprietários de sua força de trabalho. Como sua propriedade é sua própria força de trabalho que é posta em negociação no mercado, os trabalhadores acabam por ser reificados, se transformam em coisas, em mercadorias que podem ser trocadas e sobre elas se afirma um valor. A instituição de valores sobre os humanos destrói a possibilidade da política por instaurar como verdade que há aqueles que são mais valorosos que outros, aqueles que têm mais méritos que outros. Em uma sociedade dominada pelo *homo faber*, podemos ver o especialista se destacando em meio aos demais, no entanto, como vimos, o mundo moderno não busca a especialização do trabalho, mas a divisão do trabalho em frações tão pequenas que cada um poderia executá-la ou, ao menos, que máquinas pudessem substituir trabalhadores. Assim, no mundo moderno vemos que o processo de fabricação é fagocitado pelo processo vital e tudo passa a ser objeto do consumo.

---

<sup>191</sup> CH, p.201.

Não há mais mundo, não há mais espaços de conexão entre as pessoas e não há mais possibilidade de nem mesmo se reconhecer. A crise do mundo moderno é a crise da desolação, a crise do deserto em que nos encontramos. Buscamos fugir do mundo, seja para o espaço, seja para nosso interior, pois não encontramos mais verdadeiramente os outros de modo que sobre eles podemos aprender algo e com eles podemos aprender sobre nós mesmos. Depois de perdermos nosso mundo, o passo adiante é perder nossa Terra e quando isso acontecer, não haverá mais chances de se contar uma história, não haverá, talvez, nem mesmo vida, como nos mostram os crimes de Mariana e Brumadinho.

### 3. Pluralidade e os conselhos

Neste capítulo mostraremos a parte positiva de *A Condição Humana*. Se até agora só iluminamos o caráter negativo da lenta destruição da *vita activa*, do espaço público e do mundo, agora passaremos a trabalhar o fio de esperança que Arendt nos deixa. O desenvolvimento de seu conceito de pluralidade não ocorre da mesma forma que os demais conceitos, isto é, apresentando como ele era enquanto funcionava corretamente na Antiguidade até sua crise e possível aniquilação na era moderna. O conceito de pluralidade é explicado de forma que é iluminada sua importância, realçada a constante luta por seu reavivamento e indicada uma possibilidade de seu resgate por meio do sistema de conselhos.

A maior defesa feita pela autora do sistema de conselhos acontece em *Sobre a Revolução*, mas argumento que já em *A Condição Humana* há sua postulação como a principal ferramenta que pode permitir a efetivação da pluralidade por sua intrínseca relação com o discurso e com a ação. No entanto, é inegável que a aparição explícita em *A Condição Humana* é fugaz e permanece em segundo plano, o que nos força a analisar mais detalhadamente *Sobre a Revolução* para encontrarmos mais bem desenvolvidos os argumentos de nossa autora sobre o papel dos conselhos. De antemão é preciso reconhecer que o surgimento dos conselhos apenas no final da obra tem uma razão de ser, isto é, depois de analisar as revoluções francesa e americana em seus erros e acertos, conferindo preponderância à Revolução Americana por seu comprometimento com a fundação da liberdade<sup>192</sup> e pelo entendimento de que a participação nos assuntos públicos gerava o sentimento de “felicidade pública”, o que contrasta com a comumente correlação entre política e fardo, e tinha como consequência o fato de que os revolucionários americanos tinham conectadas a teoria e a ação revolucionária<sup>193</sup>. A experiência resultante da ação estava conectada ao desenvolvimento da análise criteriosa dos rumos possíveis, da correção dos erros, enfim, permitindo um verdadeiro aprendizado revolucionário que afastava qualquer adoção de fórmulas já prontas que invariavelmente levam ao fracasso.

---

<sup>192</sup> SR, p.131

<sup>193</sup> SR, pp.163-164

Imitar o “curso dos acontecimentos, não os homens da revolução”<sup>194</sup> foi o erro da Revolução Francesa e da russa de 1917 que, ao assim proceder, anularam a possibilidade de realização da ação e do discurso. Concomitante à escolha pela explicitação do papel dos conselhos, defendemos neste capítulo a ideia de que há uma espécie de filiação entre Arendt e Rosa Luxemburgo<sup>195</sup>, algo que é possível ser percebido não apenas pelo teor de suas críticas à Revolução Russa de 1917, como pelo papel central e necessário da ação e do discurso na política.

### 3.1 O conceito de pluralidade

A pluralidade é o tema central de *A Condição Humana*, mas só é definitivamente trabalhado na metade final da obra, no capítulo sobre a ação.

---

<sup>194</sup> SR, p. 90

<sup>195</sup> Isso significa que, ao invés de filiá-la ao republicanismo, o que é pertinente, como desenvolvido por Newton Bignotto, Heloisa Starling e Helton Adverse, buscamos tomar um outro caminho que realça aspectos da democracia radical de nossa autora ao apostar na relação com Rosa Luxemburgo. Os estudos republicanos põem no centro da preocupação de nossa autora o papel das instituições que permitem a atuação política, o que está alguns passos adiante do que buscamos. Nossa pesquisa se preocupa com algo anterior e mais fundamental, a pluralidade, elemento que, caso inexistente, impede qualquer possibilidade de desenvolvimento e sustentação das instituições. A posição de Adverse deixa clara a diferença, pois sua análise das discrepâncias expostas por Arendt sobre as revoluções francesa e americana se sustenta sobre o fato de que os americanos “partem para a elaboração de uma Constituição” (ADVERSE, 2012, p.46), isto é, da criação de instituições que permitam a realização da política, algo que difere de nossa pesquisa, que, como veremos adiante, também se preocupará com o destaque dado por Arendt às preocupações de Thomas Jefferson quanto à necessidade de se “preservar o espírito revolucionário após o fim da revolução” (SR, p.301) e a possibilidade da ação política efetiva para as gerações seguintes com a possibilidade de revisões da Constituição (SR, p.296), porém, num outro sentido. Assim, a relação com Luxemburgo por meio dos conselhos nos apresentou elementos frutíferos que nos revelam os fundamentos teóricos que permitirão, apenas posteriormente, sustentar estudos sobre as instituições. Dito isso, é inegável que ambas as perspectivas são complementares, não excludentes, como defende Carlos Cohn: “Hannah Arendt propõe, portanto, uma ‘visão radical’ da democracia republicana esvaziada de formalismos, que impulsiona a deliberação e a ação política dos cidadãos, para o qual se inspira nos conceitos de ‘identidade plural’ e ‘espaço público’, por meio de cuja articulação teórica seria possível resgatar o valor político do diálogo, mas também a irredutibilidade do conflito, como instâncias de participação na *Bildung* da ‘felicidade pública’” (COHN, 2015, p.5).

Durante toda a obra, Arendt se preocupa em destacar a ação e o discurso como atividades correlatas e que correspondem juntas à terceira parte da *vita activa*, indo além do trabalho e da fabricação. Agora, quando a ação e o discurso devem ser definidos, a pluralidade, que jazia sob todas as linhas da autora, deve ser trazida à luz, afinal, é ela a “condição básica da ação e do discurso”<sup>196</sup>. A questão que surge ao identificarmos sua colocação é: o que é essa condição básica da ação e do discurso? A resposta de Arendt, aparentemente paradoxal, informa que a pluralidade é igualdade e distinção. Tão logo ela assim responde à questão, surgem novas perguntas. Como pode aquilo que é igual ser também diferente? Seria como afirmar que aquilo que é, que existe, também não é como muito debateram os filósofos pré-socráticos? A resposta é negativa. A igualdade e a distinção não são totais, pelo contrário, elas se complementam.

A igualdade está fundada na identificação do outro, no reconhecimento nos outros de certos aspectos que estão em nós e graças a ela os humanos podem se entender, seja no presente ou mesmo com relação àqueles que viveram no passado ou viverão no futuro. Tal identidade se fundamenta não apenas no fato de que a linguagem permite que nos comuniquemos para discutir problemas comuns, mas também porque por nós nos identificarmos, as histórias dos grandes feitos do Império Romano ou o discurso de Péricles, por exemplo, têm algum significado ainda hoje para nós.

Por outro lado, se a igualdade entre os seres humanos fosse total, a ação e o discurso seriam inúteis, pois a mera sinalização já seria suficiente para informar aos demais alguma situação. Pensemos no trânsito de veículos como exemplo para trabalhar melhor este problema. Para que não ocorram acidentes e o trânsito flua de forma segura e eficaz, cada motorista deve abdicar de qualquer ação heroica nos moldes das cenas de perseguição dos filmes de ação ou de qualquer discurso que busque convencer os demais motoristas para justificar essa ou aquela conversão, em suma, o imprevisível não deve existir. No trânsito, é importante que os motoristas não busquem se tornar únicos, não almejem distinções como aquelas a que se dedica um piloto de corrida, mas sigam padrões que sejam o mais próximo possível das atividades de máquinas. Assim,

---

<sup>196</sup> CH, p. 219

porque se espera um grau de igualdade como o de máquinas, a mera mudança de faixa é sinalizada com a seta para informar os demais motoristas. O trânsito é um bom exemplo porque é um espaço não político em que podemos compreender um aspecto da pluralidade através de sua ausência, ou seja, podemos perceber que a mera diferença entre os veículos, ou entre motoristas enquanto motoristas, não constitui a distinção indicada pela filósofa como característica da pluralidade. Em um domínio em que não é importante o conhecimento sobre o sujeito que nele está, a sinalização é suficiente para estabelecer contato entre os humanos. Mas não é preciso muita vivência para se perceber que a relação com outras pessoas excede em muito o exemplo dado e nos revela que a sinalização é insuficiente para organizar os contatos entre os indivíduos. A experiência sensível também nos revela que cada ser humano é diferente de todos os outros e isso torna o discurso e a ação necessários para que a relação entre os indivíduos aconteça.

Até aqui estamos em um grau extremamente superficial da definição de distinção que nos leva a confundir distinção humana com a “mera distinção” e com a alteridade. Seguindo os passos da argumentação da autora, a alteridade é diferente da distinção humana porque indica a diferença numérica de um corpo em relação a outros e mostra que esse corpo é singular e não composto. A alteridade, portanto, é uma característica partilhada por tudo o que existe, pois, cada coisa é um corpo que ocupa um lugar no espaço. A mera distinção, por outro lado, indica apenas as variações entre cada ser vivo, seja entre espécies diferentes, seja entre indivíduos da mesma espécie. A distinção especificamente humana tem um caráter único, pois revela a singularidade de cada um e permite a “paradoxal pluralidade de seres únicos”<sup>197</sup> que, ao se conjugarem com outros, não se perde. Discurso e ação revelam essa singularidade. Por meio deles cada um é capaz de **se** distinguir e aparecer aos demais não como uma coisa, um objeto, mas como um homem ou uma mulher. Aparecer pelo discurso e pela ação é o que nos torna humanos, assim, é impossível abdicar deles e continuar sendo humano. Por esse motivo, não é possível conceder a outros o próprio discurso ou ação, pois isso significaria deixar de ser humano. Isso também aponta para o problema da representação e a necessidade de repensar formas

---

<sup>197</sup> CH, p. 220

de se organizar a política que permitam que a pluralidade se faça real e os humanos possam existir com seus discursos e ações. Diferentemente, é possível permanecer sendo humano quando outros modos da *vita activa* são deixados de lado. O trabalho que um indivíduo precisa realizar para viver pode ser realizado por outro, como no caso do patrão, assim como é possível abdicar da fabricação e não acrescentar nada ao mundo, apenas fruir do que já existe, e ainda assim permanecer como humano.

Em outras palavras, Arendt aproxima o conceito de estar vivo enquanto ser humano ao “estar entre homens” dos romanos, ou seja, ser humano é estar junto de outros seres que se revelam a si mesmos por meio de feitos e falas. O não reconhecimento dessa relação é um problema, pois significa a impossibilidade não apenas de perceber outros com quem se pode relacionar, mas também a impossibilidade de se reconhecer a si mesmo. Mais do que isso, a impossibilidade da distinção entre os humanos torna cada indivíduo mera cópia dos demais, algo que se transforma facilmente em uma abertura ao extermínio, afinal, neste caso, no limite, não haveria diferença entre um homem assassinado e outro que ainda vive. Eis um problema da organização política contemporânea, que, ao fazer desaparecer o discurso e a ação, torna descartável o ser humano.

Palavras e atos inserem o agente no mundo humano, o que é um segundo nascimento em que “confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original”<sup>198</sup>. Isso não é algo imposto pela necessidade ou que é levado por uma questão de utilidade, nem mesmo condicionado pela presença dos outros, mas apenas de nós, que ao nascermos surgimos como algo novo no mundo com uma potência criadora que é posta em ação por nossa própria iniciativa. O ser humano é, portanto, o ser iniciador por excelência. Cada novo ser humano é alguém que carrega consigo um novo início; e cada novo início é como um milagre a superar as possibilidades de tudo continuar como estava antes<sup>199</sup>. A ação, portanto, é essa mudança de rumo correspondente ao

---

<sup>198</sup> CH, p. 221

<sup>199</sup> A natalidade é um dos temas principais de *Entre o Passado e o Futuro* e surge de alguma forma em todos os ensaios do livro. No entanto, cumpre destacar que é apenas em “O que é a liberdade?” que ele encontra uma explicação mais detalhada em que a relação entre o novo e o começo da ação é estabelecida como fundamento da liberdade, o que fica claro em “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (EPF, p.216). Para uma discussão mais profunda sobre o conceito de natalidade, cf. BIRMINGHAM, Peg.

nascimento. Assim, ao discurso não cabe criar algo novo, mas revelar esse ser criador e permitir que ele se distinga dos demais e se apresente em sua singularidade.

As diferenças vêm da aparição no mundo como em um duplo nascimento, primeiro pela novidade trazida por um recém-chegado<sup>200</sup>, e, então, pela inserção deste no mundo humano por palavras e atos em que “confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”<sup>201</sup>. Isso não é algo imposto pela necessidade ou que é levado por uma questão de utilidade, nem mesmo condicionado pela presença dos outros, pois vem de nós e de nossa potência criadora que nos acompanha desde o nascimento e que é posta em ação por nossa própria iniciativa. O humano é o ser iniciador por excelência e cada novo ser carrega consigo um início que é como um milagre a romper um ciclo que tendia à repetição.

É da natureza do início que algo novo seja criado e que isso seja inesperado. Não há necessidade causal no novo, pois, de acordo com Arendt, “o novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza”<sup>202</sup>; a ação rompe com as certezas, rompe com o já estabelecido e apresenta algo novo, e é nesse sentido que Arendt a chama de milagre. Cada sujeito carrega consigo o novo e a possibilidade de romper com cadeias fechadas de evento. O surgimento do novo deve ser protegido, não repellido.

Mais do que o discurso, é à ação que cabe essa mudança de rumo correspondente aos nascimentos, embora o primeiro tenha um papel importante. O discurso revela não apenas *quem* age, mas também o próprio significado da ação, deixando nítida a relação entre ação e ator. Uma ação sem discurso é uma ação sem significado e equivale a uma tarefa realizada mecanicamente. A ação

---

The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights". Social Research, Vol. 74, No. 3, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I (FALL 2007), pp. 763-776

<sup>200</sup> Para um desenvolvimento mais aprofundado desse “primeiro” nascimento, Cf. ARENDT, Hannah. A Crise na Educação. In: Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2013. Pp.221-247

<sup>201</sup> CH, p.221

<sup>202</sup> CH, p. 222



precisa de um ator que realiza feitos e profere palavras que deixem sua marca e revele assim uma singularidade, evidentemente distinta das demais. O discurso, portanto, é a “efetivação da condição humana da pluralidade”<sup>203</sup>.

Arendt tenta deixar claro que não se deve pensar ação e discurso por critérios de meios e fins, pois isso mostrará o quão frágeis são, seja perante uma comunicação por símbolos, como na matemática ou segundo o exemplo já citado do trânsito, seja perante a pura violência muda, que é muito mais eficaz do que qualquer palavra. A questão aqui é levar a pluralidade em consideração e perceber que o que está em jogo é a criação de algo em concerto e que seja significativo para todos. A violência não cria e nem une, mas destrói e afasta, bem como a comunicação por signos carece de significação generalizada, se restringindo a alguns poucos. No discurso e na ação o humano revela seu ser, seu *quem*, muito mais do que seu *que*. Revela mais que seus “dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar”<sup>204</sup>. Como Sócrates contado por Xenofonte em *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, o que tem suas histórias contadas de forma que se revele *quem* ele foi, não o *que*.

Só se revela *quem* se é quando se está *com* os outros, apenas quando se age em concerto e se faz valer da coragem para agir e discursar. Só assim é possível a revelação do *quem* alguém é aos outros, algo que acontece sem que se possa ter qualquer controle sobre quem os outros perceberão. É na ação, portanto, que o agente se desvela, e é por isso que uma ação condicionada não pode ser considerada ação, pois perde seu caráter genuíno e se torna mera relação entre meios e fins. Isso acontece quando há uma situação de confronto em que alguém se coloca a favor ou contra certos homens e mulheres, como na política partidária em que alguns se colocam a favor ou contra determinados partidos, ou em uma guerra, pois aí se deixa de estar entre os humanos para que se possa favorecer uns e prejudicar outros. Quando em confronto, não nos desvelamos, não revelamos quem somos, afinal, todo ato se torna um meio voltado a um fim em que mascaramos nosso próprio ser em busca da conquista desse fim. Nessa circunstância, o discurso se torna mera fala (*talk*) porque não revela nada e é apenas um meio em busca de um fim, bem como a ação vira

---

<sup>203</sup> CH, p.223

<sup>204</sup> CH, p.224

uma mera produção como na produção de um objeto de uso. Não é por acaso que Arendt utiliza os monumentos ao Soldado Desconhecido como exemplo<sup>205</sup>, pois estes tentam mostrar a ausência do sujeito e resgatar *quem* foi atingido e perdido com o massacre da guerra; busca, em suma, resgatar a dignidade humana que há no reconhecimento do sujeito.

Se a percepção nos permite verificar e compreender o *quem* do sujeito, o vocabulário nos é um empecilho na hora de manifestar quem este é porque nos induz ao erro de tentar descrevê-lo a partir do *que* esse sujeito é, ou seja, pela “descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes”<sup>206</sup>. Ao tentar definir o homem sempre caímos no problema de que as qualidades que possuímos também podem ser encontradas em outros seres vivos, assim, só o *quem* consegue e pode definir o homem e tornar explícita sua diferença para os outros seres vivos. No entanto, o *quem* de alguém não pode ser solidificado, afinal, está constantemente aberto a mudanças, o que revela a importância das histórias contadas por cada agente. Há um paralelo entre a manifestação do *quem* e as expressões dos antigos oráculos, pois ambos nunca se dizem claramente por palavras, mas apenas sinalizam para algo. Sobre isso cabe apontar uma citação a Plutarco feita por Arendt:

[...] Uma anedota contada por Plutarco ilustra, em um nível muito menos elevado, a ligação entre agir e falar. Certa vez, um homem aproximou-se de Demóstenes e disse o quanto foi violentamente espancado. ‘Mas’, disse Demóstenes, ‘não sofrestes nada do que estás me dizendo’. O outro levantou a voz em seguida e exclamou: ‘Eu não sofri nada?’ ‘Agora’, disse Demóstenes, ‘escuto a voz de quem foi ofendido e sofreu’.<sup>207</sup>

Essa sutileza do discurso é impossível de se solidificar e fundar algo durante a vida, pois “[...] a essência humana [...] só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma história”<sup>208</sup> que será contada por um *storyteller*. Segundo Arendt, é por esse motivo que surge a *pólis*, uma criação humana voltada à multiplicação de possibilidades dos humanos se revelarem em busca da distinção<sup>209</sup>, servindo como garantia de que o que fosse

---

<sup>205</sup> CH, p.226.

<sup>206</sup> CH, p. 227.

<sup>207</sup> CH, p.30.

<sup>208</sup> CH, p. 242.

<sup>209</sup> CH, p. 246

feito e dito conquistasse um alcance maior do que o momentâneo<sup>210</sup>. Assim, a revelação de quem alguém é necessita da pluralidade e de um mundo criado para subsistir e levar adiante algo tão frágil como a ação e o discurso, que caso contrário se perderiam.

A relação entre os sujeitos por meio da ação e do discurso se dá no mundo em um espaço-entre [*in-between*], formando uma teia de relações. Esse espaço é como um segundo mundo a coabitar com o espaço-entre físico e mundano, pois mesmo que não seja tangível e não deixe atrás de si nenhum resultado ou produto final, não deixa de ser tão real quanto aquele. Essa teia de relações, portanto, estabelece um vínculo ao mundo das coisas, como o discurso a um corpo vivo que fala. Ninguém se insere em um mundo inteiramente novo, mas em um mundo já existente e com relações instituídas entre sujeitos que deixaram e deixam suas marcas. Podemos compreender isso como uma tradição já estabelecida. O novo ser a adentrar nessa teia causa mudanças, um choque nessa tradição estabelecida por seu potencial de criação. Compreende-se por que a *pólis* tenta assegurar a continuidade do que já está criado, e é interessante pensar que em *Sobre a Revolução* o que se busca é fortalecer a fundação de um corpo político como aquilo que impede as transformações incessantes promovidas pela revolução e pelos novos que adentram a teia. Importa destacar que cada novo sujeito se depara com um espaço de conflitos que dificultam a efetividade da ação (daí porque a violência é mais efetiva), mas é apenas aí que histórias são criadas, somente nesse espaço-entre que as distinções são iluminadas. Cada sujeito que busca se distinguir de seus iguais se porta como um ator, que afeta e é afetado pelo que acontece, sem nunca ser o autor, sem nunca ser o próprio criador da teia.

Toda vida narra uma história com começo (nascimento) e fim (morte) que se insere na grande história sem começo ou fim. Só é possível identificar sujeitos que movimentam a história, que transformam o curso das coisas, sem, no entanto, poder identificá-los como autores porque o resultado final nunca aparece como sua criação. Lenin, por exemplo, transformou a história com sua atuação na Revolução Russa, e pode-se dizer que ele operou um milagre ao

---

<sup>210</sup> CH, p.247

mudar o rumo dos acontecimentos, mas ele não foi o autor de nada, pois o curso dos acontecimentos passou pela atuação de diversas outras pessoas e ele não teve controle algum sobre o desfecho dos acontecimentos. Como diz Tassin, “agir é iniciar, mas iniciar não é comandar [...] e o poder de iniciar não implica que dispomos do poder de decidir ou controlar a maneira pela qual o que inicia se orienta, prossegue e se realiza”<sup>211</sup>. A história real não é criada, nem por algum homem, nem por algum Deus. Ela apenas revela alguém como herói, ela revela o *quem* do sujeito por meio da ação e do discurso. Para conhecermos esse herói, devemos saber em que história ele está envolvido, devemos saber sua biografia, como Xenofonte faz ao realçar o lado heroico de Sócrates e, com isso, glorificá-lo. Nisso pouco importa a obra criada por esse herói, pois ela apenas mostra o *que* ele é. Para destacar essa distinção, Arendt nos convida a refletir sobre Aristóteles, que, mesmo tendo deixado uma produção escrita monumental, é alguém menos conhecido que Sócrates, filósofo que nada escreveu. O herói é aquele que se revela, é quem tem a coragem de abandonar a proteção privada para aparecer em público, mostrando a si sem saber exatamente como é percebido pelos outros. É alguém de quem se pode contar uma história. O herói é aquele que aparece no mundo pela ação e pelo discurso, pois é o discurso que dá o significado de seus atos, revelando que em Arendt a conexão do discurso não se dá apenas com o pensamento, mas também com a ação.

Se pensarmos com Alves Neto e afirmarmos que “a realidade do mundo comum percebida pelos homens plurais depende totalmente da existência de uma esfera pública, na qual as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de perspectivas sempre distintas”<sup>212</sup> e conectarmos a definição de pluralidade com a discussão do capítulo anterior sobre o mundo, perceberemos que o mundo moderno perdeu aquilo que conecta os humanos. Apesar de brevíssima citação direta, é possível pinçar alguns outros momentos em *A Condição Humana* que apontam os conselhos como um caminho possível para permitir a retomada do discurso e da ação e, assim, a reconstrução de um mundo comum que permita a pluralidade, e isso de acordo com as preocupações presentes em *A Condição Humana*. Antes, no entanto, é necessário nos debruçar sobre Rosa

---

<sup>211</sup> TASSIN, 2016, p.112

<sup>212</sup> ALVES NETO, op.cit., p.71

Luxemburgo para compreender por que os conselhos assumem tamanha importância para nossa autora.

### 3.2 Rosa Luxemburgo e os conselhos operários

A decisão de desdobrar a pesquisa para uma investigação sobre a influência de Luxemburgo sobre Arendt não é algo fortuito. O que Barbara Hahn afirma sobre essa influência em *Sobre a Revolução* vale também para *A Condição Humana*, isto é, os estudos de nossa autora revelam uma heroína escondida por trás dos sempre mencionados “homens da revolução”<sup>213</sup>. Desvelar Rosa em *A Condição Humana* parece, à primeira vista, uma tarefa sem sentido, haja vista seu nome, diferentemente do que acontece em *Sobre a Revolução*, sequer ser citado na obra. A ausência parece indicar uma possível falta de propósito nessa investigação, afinal, se essa influência existisse, em algum momento a revolucionária polonesa seria mencionada. Todavia, a presença de Luxemburgo na obra de Arendt é imprescindível para se compreender a profundidade do conceito de pluralidade e sua relação com a política. Diante disso, debruçemo-nos sobre a Rosa Vermelha<sup>214</sup>.

Em uma breve história vivida em menos de meio século, Luxemburgo dedicou a maior parte de sua vida à causa socialista, sendo fundadora da Social-Democracia do Reino da Polônia (SDKP) e, posteriormente, militante do Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD). Sempre lembrada pelos constantes debates políticos e pela intensa atuação no palco público, a vida da revolucionária polonesa poderia parecer totalmente impregnada pela política, sem que fosse possível fazer qualquer distinção entre a ação e o discurso com outras esferas de sua vida ativa. Por isso vale destacar uma de suas cartas, destinada a Sophie Liebknecht, na qual comentários sobre características

---

<sup>213</sup> HAHN, 2005, p.118

<sup>214</sup> Não nos prolongaremos em detalhes biográficos da autora com exceção daqueles imprescindíveis para a compreensão tanto de seu pensamento como de sua ação. Para melhor entendimento da biografia de Rosa Luxemburgo, cf. FRÖLICH, Paul – Rosa Luxemburgo: pensamento e ação – São Paulo: Boitempo; Iskra, 2019. Há ainda uma interessante versão em quadrinhos de sua biografia que contém trechos de seus discursos e escritos, cf. EVANS, Kate – Rosa Vermelha: uma biografia em quadrinhos de Rosa Luxemburgo – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

privadas revelam a clareza com que a separação das atividades se efetiva em sua vida. Nessa carta, ela revela que:

Eu me sinto muito mais em casa, mesmo em um pedaço de jardim como o daqui, e ainda mais nos prados quando a grama está zumbindo com abelhas do que em um de nossos congressos do partido. Posso lhe dizer isso, pois você não suspeitará imediatamente de minha traição ao socialismo! Você sabe que eu realmente espero morrer no meu posto, em uma briga de rua ou na prisão. Mas minha personalidade mais íntima pertence mais aos meus chapins do que aos camaradas<sup>215</sup>

Podemos perceber nesse breve trecho tanto um traço particular que revela de forma bastante precisa a separação entre as categorias da *vita activa* como sua dedicação extrema por uma causa coletiva que a leva a relegar a segundo plano aquilo que mais a contempla enquanto indivíduo. Necessitamos ir além dessa questão de foro particular, que interessa apenas como elemento de aproximação entre as biografias de Luxemburgo e Arendt, e visar a articulação disso com os conceitos da *vita activa* desenvolvidos anteriormente. Luxemburgo foi acima de tudo uma revolucionária e enquanto tal entrou para a história e tem seu nome lembrado mesmo após cem anos de sua morte.

### 3.3 Determinismo e espontaneísmo

De acordo com Isabel Loureiro, “Rosa Luxemburgo não tem uma teoria política sistemática”, mas suas ideias se espalham por artigos, discursos e cartas que são respostas a alguma situação presente, e não uma teoria fechada<sup>216</sup>. Disso não resulta que não exista uma coerência interna em seu pensamento e é a partir daí que a análise de suas ideias pode acontecer. Dito isso, o debate sobre o determinismo e o espontaneísmo assume papel central nas discussões em torno de seu nome. Em linhas gerais, para não perdermos de vista nosso foco central em Arendt, o debate confronta a defesa de Luxemburgo do marxismo e a crença de que o socialismo corresponde a uma necessidade histórica já prevista pelo próprio desenvolvimento do capitalismo com a defesa da ação livre e espontânea das massas sem o controle centralizado do partido e

---

<sup>215</sup> LUXEMBURGO, 2008

<sup>216</sup> LOUREIRO, 2019, p. 62

das organizações revolucionárias sobre os trabalhadores<sup>217</sup>. Ao pautar a questão nesses termos, os comentadores concluem que há uma contradição que se encerra com a conclusão de que “o determinismo teórico de Rosa Luxemburgo conduz ao voluntarismo político”<sup>218</sup>. Essa discussão toma importância ainda maior para nós quando leva Arendt a questionar se Luxemburgo seria realmente marxista<sup>219</sup>.

Ora, Luxemburgo era ciente do distanciamento entre teoria e prática, algo que percebemos, com a leitura de *A Condição Humana*, ser uma característica decorrente da gradual perda do mundo. Nesses termos, não é possível encerrá-la em uma disputa entre determinismo e espontaneísmo, pois isso é uma fuga do cerne da questão. Luxemburgo tinha por base a teoria de Marx, mas não se bastava nela, bem como não ignorava qualquer corpo teórico de modo a confiar na ação por si só. Ela combinava a teoria à prática e, assim, buscava compreender a especificidade de cada situação, evitando “fórmulas prontas que não requeriam ação, mas apenas execução”<sup>220</sup>, pois “não existe nenhum esquema prévio, válido de uma vez por todas, nenhum guia infalível que mostre [ao proletariado] o caminho a percorrer”<sup>221</sup>. Ao observar a situação, tinha como ponto mais importante a realidade “em todos seus aspectos medonhos e maravilhosos”<sup>222</sup> e tentava articular o fato vivido com a base materialista histórica para se guiar e convencer os demais sem que houvesse um movimento de castração da massa como o percebido na Revolução Russa com a supressão dos soviets, o esmorecimento da vida e a conseqüente transformação do aparelho burocrático na “camada mais significativa e determinante da sociedade”<sup>223</sup>, algo que já era previsível em 1904, quando Luxemburgo escreve *Questões de organização da socialdemocracia russa* no qual afirma que “teme que a concepção centralizadora de Lenin sufoque e controle a atividade do partido russo”<sup>224</sup>, o que resultaria no domínio dos trabalhadores por uma burocracia nas mãos de intelectuais. Na raiz desse problema parece estar a

---

<sup>217</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre esse debate, cf.: LOUREIRO, 2019.

<sup>218</sup> Ibid., p. 61

<sup>219</sup> HTS, p. 47

<sup>220</sup> SR, p. 330

<sup>221</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2019, p. 99

<sup>222</sup> HTS, p. 47

<sup>223</sup> FRÖLICH, P., 2019, p. 260

<sup>224</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2018, p. 66

incompreensão de Lenin quanto ao significado da disciplina, pois, de acordo com a revolucionária polonesa, ele confunde “dois conceitos tão opostos quanto a ausência de vontade e de pensamento numa massa de carne de muitas pernas e braços [...] e a coordenação voluntária de ações políticas conscientes de uma camada social”<sup>225</sup> e, ao confundir esses dois modelos, acaba por assumir o mesmo modelo da burguesia, apenas alterando quem está no controle, agora um comitê central formado por um seleto grupo. Está claro com isso que a confusão quanto ao conceito de disciplina é semelhante àquilo que Arendt interpretava como confusão entre a multiplicidade e a pluralidade. Luxemburgo, tal como Arendt, não busca o burocrático e a passividade, mas a espontaneidade e a ação<sup>226</sup> as quais só podem estar presentes quando os sujeitos percebem uns aos outros e passam a tomar as rédeas da situação sem mediação ou comando externo.

Ação e espontaneidade têm papel central em seu pensamento político e se articulam a sua concepção de Revolução e socialismo. Para Luxemburgo, “o socialismo não aparece como fim prévio, transcendente à classe trabalhadora, mas é posto pela própria classe em ação”<sup>227</sup>, isto é, a ideia socialista deve surgir no próprio movimento dessa classe. Como afirma Loureiro, “o fim não existe sem o movimento, assim como o movimento é vazio de sentido sem o fim”<sup>228</sup>; se o socialismo não pode existir apenas em teoria, pois precisa da ação da massa, a mera ação sem que surja a resposta socialista leva à barbárie. Explorando os termos, a ação pela ação, sem que haja reflexão e percepção da situação do grupo de indivíduos como componentes da mesma classe de trabalhadores e soldados oprimidos pela burguesia e pelos *junkers*<sup>229</sup> leva ao fracasso da revolução e ao retorno das condições opressivas.

Porque a união entre ação e reflexão é necessária, a espontaneidade revolucionária é valorizada como modo de ação das massas oprimidas<sup>230</sup>. De acordo com Loureiro, “a unidade entre esses dois polos é (...) constituinte do

---

<sup>225</sup> Ibid., p. 71

<sup>226</sup> LOUREIRO, 2019, p.132

<sup>227</sup> Ibid., p.135)

<sup>228</sup> LOUREIRO, 2019, p. 140

<sup>229</sup> Membros da aristocracia prussiana proprietária de terras.

<sup>230</sup> ROTOLO, 2007, p. 50



materialismo histórico”<sup>231</sup>, ou seja, é parte integrante da teoria marxista da qual Luxemburgo se reivindica herdeira. Assim, para manter a coerência de seu pensamento, ela não defende uma via que busca se impor de cima para baixo porque isso significaria a ausência da reflexão e o simples cumprimento de ordens. A coerência é ponto importante de seu pensamento e a leva a declarar em *O que quer a Liga Spartakus* que “[esta] só tomará o poder se essa massa [proletária] aprovar conscientemente os projetos, objetivos e métodos de luta da Liga Spartakus”<sup>232</sup>.

### 3.4 O partido como problema

A posição de Luxemburgo sobre o papel do partido no processo revolucionário pode ser resumida em sua percepção de que ele tem alcance limitado. O partido, bem como qualquer outro tipo de organização política, não pode ter como papel o controle da massa proletária, nem mesmo cuidar do planejamento e das estratégias a serem seguidas. Isso vai de encontro ao posicionamento comum aos partidos e organizações de esquerda, que apontavam o partido como elemento de vanguarda, um polo do saber que estaria em posição de comando por seu conhecimento superior dos desígnios da história. A ideia de vanguarda era repugnante para Luxemburgo “pois limitava a criatividade das massas em relação às infinitas possibilidades de ação [e] podava também a capacidade da massa de aprender com a experiência”<sup>233</sup>, isto é, ao se assumir como vanguarda o partido que tudo sabe e tudo faz, relega à massa trabalhadora o papel de executora dos designios deste. Em outras palavras, o sistema partidário pressupõe a superioridade da teoria sobre a ação. Essa dissociação gera a imobilidade da massa e o estabelecimento de um aparelho burocrático<sup>234</sup> que em nada favorece o aprendizado da classe trabalhadora. Para Luxemburgo, a atuação do partido e das organizações revolucionárias deve se dar pela participação em debates públicos e na

---

<sup>231</sup> LOUREIRO, 2019, p. 76

<sup>232</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2018, p. 190

<sup>233</sup> ROTOLO, op. Cit., p. 4

<sup>234</sup> Ibid., p. 54

estratégia de convencimento que força os intelectuais a estarem em contato direto com a massa como iguais. O papel do partido consiste, portanto, em “adaptar-se à situação o mais habilmente possível, mantendo o mais estreito contato com o moral da massa”<sup>235</sup>.

É imprescindível destacar o fato de que as críticas de Luxemburgo ao partido como elemento que, ao se pôr em posição de comando, impede o aprendizado da massa vem de alguém que em sua militância atuou como professora destacada da escola do Partido Social Democrata Alemão (SPD), um “talento pedagógico de primeira grandeza”<sup>236</sup>. Destaco esse fato não para tentar iluminar alguma possível contradição em seu discurso, mas para realçar sua coerência na busca pela união entre teoria e prática. O relato de Frölich é precioso sobre isso, pois ele destaca o fato de que ela não somente não ministrava suas aulas sob a forma que Paulo Freire brilhantemente definiu como educação bancária, isto é, simplesmente transferindo um conhecimento pronto e moldado para os alunos, como agia de acordo com o que ele nomeou de *educador humanista revolucionário*<sup>237</sup>; enquanto professora, Luxemburgo buscava “dentro da cabeça dos alunos o que eles tinham de conhecimentos e concepções”<sup>238</sup> e os submetia a verificações por meio de intervenções e perguntas, ou seja, assumia, de acordo com os termos de Freire, uma educação problematizadora, fundada na criatividade e estimuladora da ação e reflexão verdadeiras sobre a realidade em contraposição à imobilidade que representa uma ameaça fatal<sup>239</sup>. Seu método permitia que os alunos descobrissem por conta própria o conhecimento que cabia a ela transmitir e “por mais que fosse superior aos alunos em termos de saber [...] isso passava para o segundo plano no trabalho comum” (idem), pois rompia com a centralização do papel do professor e permitia o cultivo do trabalho em concerto tão caro ao movimento de trabalhadores. Por esse motivo, “Rosa não [perdia] nunca a oportunidade de ironizar a educação exclusivamente teórica que a socialdemocracia alemã [dava] ao proletariado”<sup>240</sup>, pois reconhecia que com isso se perde a ação e mais uma

---

<sup>235</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2019, p. 95

<sup>236</sup> FRÖLICH, P., 2019, p. 159

<sup>237</sup> FREIRE, 2001, p. 94

<sup>238</sup> FRÖLICH, P., op. Cit., p.160

<sup>239</sup> FREIRE, op. cit., pp. 94-95

<sup>240</sup> LOUREIRO, 2019, p. 120

vez se cai no problema de reproduzir as estruturas da classe que deve ser derrubada, apenas trocando quem está no comando: “Uma sociedade formada de indivíduos disciplinados, treinados para obedecer às ordens do alto sem questioná-las”<sup>241</sup>. Eis tudo o que Luxemburgo não busca em uma sociedade socialista.

### 3.5 Contra a centralização

A coerência entre discurso e ação é imprescindível para Luxemburgo. Se para ela o partido ao assumir o papel de vanguarda, de polo de saber, sufoca a liberdade dos indivíduos, isso se dá porque a centralização se torna elemento crucial em sua análise política. Luxemburgo foi uma crítica contumaz da centralização que reinava nos partidos de esquerda e seus textos sobre a Revoluções Russa e os bolcheviques são bem claros quanto a isso. Para ela, é impossível impor um caminho socialista quando esse caminho é pavimentado pelo órgão central porque a concentração de poder nesse órgão é justamente a maior ameaça à Revolução. O que os Bolcheviques não perceberam é que “o pesado mecanismo das [instituições] democráticas’ encontra um corretivo poderoso exatamente no movimento vivo e na pressão constante da massa”<sup>242</sup>; assim, no processo revolucionário, ao suprimir a democracia, eles acabaram por substituir um mal por outro ainda pior. Luxemburgo não ignora as dificuldades da Revolução Russa e a Guerra Civil subsequente a ela, mas afirma que as medidas dos bolcheviques foram tomadas por necessidade, pela defesa da Revolução, e não poderiam de forma alguma passar a ser vistas como uma virtude, como um modelo ou teoria a ser seguida<sup>243</sup>. O decorrer da história, infelizmente, provou que Luxemburgo estava correta, pois, como afirma Frölich, em 1949, a “política interna e externa russa [...] já nada mais tem em comum com os fundamentos do socialismo”<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> Idem, 2005, p.25

<sup>242</sup> Idem, 2019, p. 157

<sup>243</sup> FRÖLICH, P., op. cit., p. 255

<sup>244</sup> Ibid., p. 261

Em *O que quer a Liga Spartakus*, manifesto que acabou por ser tornar a base do programa do Partido Comunista Alemão (KPD), a filósofa indica uma alternativa à violência perpetrada pelos bolcheviques, pois “à violência da contrarrevolução burguesa é preciso opor o poder revolucionário do proletariado”<sup>245</sup>, diferenciando, tal como Arendt faz, a violência e o poder.<sup>246</sup> De acordo com Luxemburgo, a violência sempre foi ferramenta das classes dominantes, e contra ela deve se erguer o poder surgido da ação em concerto da massa. Em outras palavras, contra a violência burguesa, a formação de conselhos.

### 3.6 Em defesa dos conselhos

A defesa da liberdade de cada indivíduo é central para Luxemburgo e isso não se resume apenas à célebre frase “Liberdade é sempre a liberdade de quem pensa de modo diferente”<sup>247</sup>. Essa frase, aliás, por si só, destacada de todo o contexto do pensamento de Luxemburgo, não consegue apresentar toda sua força. Para que faça sentido, é preciso perceber que “só uma vida fervilhante e sem entraves chega a mil formas novas, improvisações, mantém a *força criadora* [em itálico no original], corrige ela mesma todos os seus erros”<sup>248</sup>. Somente quando se rompe com uma estrutura centralizadora e se permite que os indivíduos passem para a ação é que se torna possível aprender e se realizar.

Os proletários são educados quando passam à ação porque é só por meio dela que é possível a compreensão. O conhecimento se dá quando se tem a experiência da situação e se reconhece outros iguais em torno de si. É por isso que a pensadora e militante afirma que “se nas greves de massas [...] o elemento espontâneo desempenha um papel tão importante, não é porque o proletariado ‘não é instruído’, mas porque a revolução não admite instrutores”<sup>249</sup>, isto é, não é possível admitir a existência de alguém a guiar a experiência do indivíduo, pois ela surge e deve surgir de forma espontânea. É na ação que “as massas incultas,

---

<sup>245</sup> LOUREIRO, 2018, p.187

<sup>246</sup> Cf. ARENDT, 1972.

<sup>247</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2018, p. 162

<sup>248</sup> Ibid., p.128

<sup>249</sup> LUXEMBURGO apud FRÖLICH, P., 2019, p. 150

primitivas, despolitizadas alcançam a consciência por conta própria<sup>250</sup>, e por meio dela o operário aprende com seus erros e acertos:

Precisamos admitir francamente: os erros cometidos por um movimento operário verdadeiramente revolucionário são, do ponto de vista histórico, infinitamente mais fecundos e valiosos que a infalibilidade do melhor “comitê central”<sup>251</sup>

Em um contexto em que a sociedade alemã era dominada pela tradição militar e o cidadão alemão médio era submisso e servil em relação a outros cidadãos hierarquicamente superiores<sup>252</sup>, a abertura à massa para participação na política e a compreensão de que esse processo seria vivido com erros e acertos tem como significado a ampliação do espaço público; e quanto mais amplo o espaço público, mais próximo se está do socialismo<sup>253</sup>. Mais do que isso, admitir o erro é admitir que “a revolução é um processo contínuo, ininterrupto, permanente, subterrâneo, que por vezes explode e emerge”<sup>254</sup>, que ela se desenvolve, erra e acerta.

Mas, afinal, o que são os conselhos nesse contexto? Ora, os conselhos personificam um novo poder baseado na autogestão, pois são “um modo de gerir as decisões políticas com base na participação efetiva de todos”<sup>255</sup>, ou como explica Loureiro:

Os conselhos visavam a criar uma nova forma de soberania popular, pretendendo, assim, substituir (ou complementar) o Estado de direito burguês (com sua separação dos poderes) por um novo princípio estatal. Numa democracia conselheira, o povo se organiza de baixo para cima, em pequenas unidades: fábricas, comunidades, bairros, escolas etc. Os representantes nos conselhos são eleitos para cumprir tarefas precisas e seu mandato é imperativo, ou seja, pode ser revogado a qualquer momento. A ideia é que o controle dos representantes pelos representados impede a criação de uma casta de políticos autônoma, bem como a burocracia e a corrupção.<sup>256</sup>

A formação espontânea dos conselhos, independente do trabalho dos partidos e das organizações revolucionárias centralizadoras, é expressão da auto-organização da massa; eles são a “a encarnação do ideal de socialismo de

---

<sup>250</sup> LOUREIRO, 2019, p. 127

<sup>251</sup> LUXEMBURGO apud LOUREIRO, 2018, p. 76

<sup>252</sup> LOUREIRO, 2005, p.25

<sup>253</sup> ROTOLO, op. Cit., p. 31

<sup>254</sup> LOUREIRO, 2019, p.91

<sup>255</sup> ROTOLO, op.cit., p. 36

<sup>256</sup> LOUREIRO, 2005, p. 64

Rosa<sup>257</sup>. Para Luxemburgo, no sistema de conselhos os participantes são iguais, sem distinção de classes, agrupados por um problema comum e em um mundo comum. Nesse sistema, todos têm o mesmo peso político. Todavia, como se percebe pela leitura de *O que quer a Liga Spartakus*, ao menos em um momento inicial, os conselhos não devem ter a participação da burguesia e das elites aristocráticas, pois se essas classes deles participassem, os conselhos não passariam de “uma ilusão em que patrão e trabalhador assalariado apenas aparentemente estão em igualdade”<sup>258</sup>. A organização por conselhos torna a política parte fundamental da vida de todos.

Em outras palavras, neste contexto, a verdadeira democracia significa democracia conselhistas, uma vez que aqui o poder não é nenhuma instância exterior e acima das massas. Os conselhos são organismos democráticos por exercerem simultaneamente funções legislativas e executivas, aqueles que fazem as leis são os mesmos que as aplicam e que administram a coisa pública. Com isso, é eliminada a separação entre dirigentes e dirigidos, base do autoritarismo, da burocracia, da dominação e da exploração no capitalismo contemporâneo. Uma democracia conselhistas significa, em resumo, o governo de “todos os que trabalham e não exploram o trabalho alheio” (Mário Pedrosa).<sup>259</sup>

É importante ressaltar que o sistema de conselhos não acaba com a representação, mas modifica seu conceito. A representação nos conselhos pode ser revogada a qualquer instante, isto é, o mandato pode ser revogado pelo povo se assim o desejar. Além disso, diferentemente do sistema partidário em que o conhecimento está em posição de superioridade perante a ação, no sistema de conselhos teoria e ação sempre estão presentes no constante processo de aprendizado pela ação.

### 3.7 Rosa e Hannah

Após resgatarmos o pensamento de Luxemburgo, devemos aproximá-lo e compará-lo ao de Arendt para compreendermos a relação existente entre as

---

<sup>257</sup> ROTOLO, op.cit., p. 38

<sup>258</sup> Ibid., p. 29

<sup>259</sup> LOUREIRO apud ROTOLO, 2007, pp. 43-44

duas mulheres. Iniciaremos essa tarefa com uma citação do prefácio de *Homens em Tempos Sombrios*:

Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearão esses perfis.<sup>260</sup>

A presença de Luxemburgo nessa obra não é fortuita e revela a importância de sua vida e de suas obras para nossa autora. É um farol a guiar Arendt em meio às sombras de seu tempo. Em meio às desventuras da vida, a revolucionária polonesa se manteve firme em suas convicções, negando-se a se calar ou a dissociar suas práticas daquilo que discursava mesmo que isso significasse sua morte. Sua morte, por consequência, teve um cenário semelhante à de Sócrates, pois a fuga era uma alternativa sempre presente para a situação crítica em que estava. Se Sócrates poderia fugir da prisão com a conivência do guarda que o protegia e se negou por saber (e isso talvez fosse a única coisa de que o homem que sabia nada saber poderia ter conhecimento), sua fuga representaria a negação de tudo o que defendeu durante sua vida; sua vida teria sido em vão e por isso seria melhor sofrer o mal a cometê-lo<sup>261</sup>. A história de Sócrates certamente deixaria de ser contada caso ele tivesse dado mais valor à vida biológica do que a suas estórias criadas por seus feitos e discursos. O que se sucede com Luxemburgo é semelhante a isso. Apesar de ter estado presa por longos períodos de sua vida, seu fim se deu em liberdade e em meio a uma luta revolucionária, como outrora tinha ousado afirmar. Segundo Frölich, “sabia o preço da aposta quando começou a luta, pois muitos o pagaram antes dela”<sup>262</sup> e se recusou a recuar. Em meio ao acirramento dos conflitos e sabendo que era perseguida pelas forças contrarrevolucionárias, havendo a divulgação inclusive de um prêmio de 100 mil marcos por sua cabeça e de Karl Liebknecht<sup>263</sup>, ela debatia “no meio de uma multidão, em plena zona de

---

<sup>260</sup> HTS, p. 9

<sup>261</sup> Cf. PLATÃO, 2008.

<sup>262</sup> FRÖLICH, P., op. Cit., p.305

<sup>263</sup> Ibid., p. 303

combate”<sup>264</sup>, rejeitava súplicas por sua fuga para continuar lutando junto aos trabalhadores, pois “era preferível morrer, deixando um exemplo sem mácula, a optar pela *Realpolitik* do ‘intelecto calculador’”<sup>265</sup>, preferindo sofrer o mal a cometê-lo. Luxemburgo amou o mundo o bastante para assumir a responsabilidade por ele, e seu exemplo marca indelevelmente o pensamento de Arendt.

Contudo, o sistema de conselhos, segundo nossa interpretação, é o que mais diretamente liga Luxemburgo a Arendt, apesar de não ser a única via possível. Poderíamos começar investigando o conceito de liberdade que permite a Loureiro afirmar que “não existe sociedade livre sem [que existam] indivíduos [...] que não se deixam manipular”<sup>266</sup>, algo que não parece distante da busca de Arendt por afastar a possibilidade de domínio de um sobre os demais. Poderíamos seguir a linha de Philip Spencer, que destaca a barbárie como questão política mais importante a relacioná-las<sup>267</sup>. Poderíamos até mesmo explorar os conceitos de autonomia, espontaneidade e criação do novo, que aparecem em ambas. Abordar todos esses aspectos nos faria, porém, perder o foco de nosso trabalho, por isso escolhemos a via dos conselhos como meio de realização da pluralidade, seja com o socialismo democrático de Luxemburgo, seja com a revelação de si, reconhecimento dos outros e criação de um mundo comum, como vemos em Arendt. A aposta nos conselhos carrega intensa confiança nos outros e exigência de amor pelo mundo. Ela vai de encontro à grande tentação humana de exercer controle sobre tudo e procurar “um substituto para ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”<sup>268</sup>. Apostar nos conselhos é permitir uma vida fervilhante, sem entraves, em que o novo sempre tem a chance de surgir. Os conselhos surgem, enfim, como resposta cheia de esperanças a um mundo em frangalhos.

---

<sup>264</sup> Ibid., p.300

<sup>265</sup> LOUREIRO, 2019, p. 234

<sup>266</sup> LOUREIRO, 2019, p. 12

<sup>267</sup> SPENCER, 2006, p.528

<sup>268</sup> CH, p. 275



As guerras, a xenofobia e o confronto político revelam a catástrofe do mundo em que vivemos. Entre nós há pessoas que parecem saídas diretamente dos *Freikorps* da Alemanha do entre guerras, algo que revela a ausência da noção de pluralidade em nosso mundo. Pluralidade que Arendt vê como problema central de *A Condição Humana* e que tem o sistema de conselhos como melhor alternativa para sua realização. Podemos perceber isso por uma passagem de André Enegrén:

Para garantir uma distribuição radical do poder que permita a passagem de uma sociedade centralizada para uma sociedade em rede em que a decisão não seria mais um privilégio nem de poucos (oligarquia), nem de muitos (tirania das maiorias), mas o próprio bem de todos, [Arendt] propõe o modelo concreto da *Rätesdemokratie*, da República dos conselhos, como única maneira capaz de evitar a letargia política através da [...] “participação sem grilhões, bastante ativa, das massas populares em uma democracia sem limites”<sup>269</sup>.

Não é circunstancial que o autor tome a última frase emprestada justamente de Luxemburgo. A vida de Arendt é envolvida por Luxemburgo desde sua infância, com a adoração de sua mãe pela líder espartaquista<sup>270</sup>, até a idade madura, com a companhia de seu marido, Heinrich Blücher, que Arendt afirma ter sido “o homem com quem aprendeu a pensar politicamente”<sup>271</sup>, e que foi efetivamente um membro da Liga Espartaquista criada por Luxemburgo<sup>272</sup>. Para Sidonia Blätter e Irene Marti, Arendt nutre profunda admiração por Luxemburgo e a vê como modelo desde a juventude de modo que ao falar sobre ela, Arendt acaba revelando algo sobre si mesma<sup>273</sup>. Mais ainda, sua ideia de política, sua defesa da espontaneidade, e sua defesa dos conselhos, nos mostram que o enlace luxemburguiano vai além de qualquer mera coincidência, pois encontra forte ressonância em seu próprio pensamento.

Tendo por fundo essa herança luxemburguiana, voltemo-nos para a defesa da democracia, fundamento das críticas de Luxemburgo tanto ao Estado burguês quanto ao Bolcheviques. No texto *Nationalstaat und Demokratie* vemos

---

<sup>269</sup> ENEGRÉN, 1984, p. 131

<sup>270</sup> YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 60

<sup>271</sup> STORLØKKEN, 2004, p. 2

<sup>272</sup> YOUNG-BRUEHL, op. cit., p. 172

<sup>273</sup> BLÄTTLER & MARTI, 2005, p. 89

que a diferença entre democracia e isonomia parece não se fazer necessária, desde que se compreenda o seu sentido:

A verdadeira democracia, no entanto, e isso é talvez o fator decisivo nesse contexto, só pode se dar onde a centralização do poder dos Estados-Nação está abalada e em seu lugar entrou o sistema federativo de difusão de poder em diversos centros de poder.<sup>274</sup>

A verdadeira democracia buscada pelas autoras se alinha à defesa da descentralização do poder. Ora, a descentralização, uma vez que busca seu modelo na experiência dos conselhos, é uma herança luxemburguiana e precisamos voltar ao livro *Origens do Totalitarismo* para melhor compreender como isso se apresenta em Arendt.

As linhas finais de *Origens do Totalitarismo* anunciam a catástrofe que se torna possível após o advento do totalitarismo e, por meio de uma mirada histórica, exigem uma obra como *A Condição Humana* para desenvolver uma análise do ser humano que revele não apenas os elementos que permitiram a destruição do mundo, como também os elementos essenciais que se perderam no decorrer dos tempos e que devem ser resgatados. Assim, neste livro, a argumentação para a perda do eu é feita de um modo que já se conecta com o que interpretamos que *A Condição Humana* defende como elemento central, isto é, essa perda acontece porque antes dela havia se perdido a pluralidade. Essa perda faz com que nem mesmo a solidão seja possível, pois ela precisa da “companhia confiante e fidedigna dos meus iguais”<sup>275</sup> e torna a desolação insuportável. A ausência dos outros e a ausência do eu tornam impossível a própria existência de um mundo comum. Aos humanos em estado de desolação só resta a lógica, que independe de qualquer confirmação junto aos outros, e encerra cada um dentro de si mesmo aprofundando a desolação já insuportável. Por isso que Arendt afirma que:

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a [desolação]<sup>276</sup>, que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> ARENDT, 2006, p.6

<sup>275</sup> OT, p.637

<sup>276</sup> A tradução utilizada traduz *loneliness* como solidão, enquanto, conforme discussão do primeiro capítulo, nós escolhemos desolação.

<sup>277</sup> OT, p.638

Essa experiência, para Arendt, é extremamente perigosa porque é capaz de impedir novos começos. Em *A Condição Humana* os conselhos surgem como resposta para tentar resgatar a pluralidade perdida e recuperar a *vita activa*. Contra a rigidez e necessidade da lógica totalitária, a imprevisibilidade e a espontaneidade da pluralidade. O curioso é que, apesar de surgir nessa obra, é apenas em *Sobre a Revolução* que a filósofa desenvolve com maior esmero o significado dos conselhos. Para justificar um jogo temporal nas obras de nossa autora, pois precisaremos dar dois passos adiante e analisarmos *Sobre a Revolução* antes de recuar um e fincarmos os pés em *A Condição Humana*, vale destacar uma passagem de Idith Zertal, quando esta afirma que Luxemburgo descobriu em sua ação revolucionária aquilo que Arendt apenas percebeu a distância e teorizou:

O poder espontâneo da massa, a capacidade criativa de massas de trabalhadores que saíam de seus locais de trabalho fechados e adentravam na esfera pública, descobrindo uns aos outros, “expondo” a si mesmos ao olhar dos outros, vendo e falando com seus camaradas e sendo vistos e falados por eles, a essência da ação, a mais elevada forma de atividade humana, cujas consequências estão sendo ilimitadas, como Arendt formulará mais tarde em *A Condição Humana*.<sup>278</sup>

Ou seja, todos os elementos que Luxemburgo viveu durante a experiência revolucionária dos conselhos serão formulados em *Condição Humana* sem que, no entanto, os próprios conselhos sejam trabalhados em particular e explicitamente, algo somente realizado em *Sobre a Revolução*.

A discussão sobre o sistema de conselhos em *Sobre a Revolução* se dá no contexto da análise dos problemas do sistema de representação, que para Arendt é “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções”<sup>279</sup>. Em linhas gerais, diz Arendt, o dilema da representação contrapõe um modelo de representação “como simples substituta da ação direta do povo e a representação como um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o povo”<sup>280</sup>. No primeiro caso, a substituição da ação pela representação resulta em desaparecimento da esfera pública e redução da política a administração. No segundo, que expressa a situação das

---

<sup>278</sup> ZERTAL, 2007, p.174

<sup>279</sup> SR, p.299

<sup>280</sup> Ibid.

democracias partidárias modernas, a ação se torna privilégio de poucos e condena os demais a se afundar na letargia e na indiferença aos assuntos públicos, ou seja, resulta na alienação da ação e da política.

O sistema de conselhos tem de coincidente ao sistema partidário não apenas o mesmo momento histórico de surgimento, como o fato de serem respostas ao “postulado moderno e revolucionário de que todos os habitantes de um determinado território têm o direito de ser admitidos à esfera pública política”<sup>281</sup>. De discordante, os conselhos preservavam a um número muito maior de pessoas o gosto da liberdade pública que surge com o debate, com o mútuo esclarecimento e troca de opiniões; eles preservavam, portanto, um sentido para a ação política. Arendt destaca o sistema distrital de Thomas Jefferson como precursor dos conselhos em sua busca por “fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de ‘cada um’ dentro dos limites de sua competência”<sup>282</sup>, segundo sua participação em assembleias que ofereciam “um mecanismo melhor para ouvir a voz do povo do que a máquina do governo representativo”<sup>283</sup>. Apesar da proximidade com o sistema distrital de Jefferson e mesmo com os conselhos municipais da Revolução Francesa, a filósofa desenvolve as características dos conselhos a partir de experiências específicas e posteriores, a saber, a resistência parisiense contra o sítio promovido pelo exército prussiano em 1870, a Comuna de Paris de 1871, as Revoluções Russas de 1905 e 1917, os *Räte* nos anos de 1918 e 1919 na Alemanha e, por fim, a Revolução Húngara de 1956.

Arendt elenca algumas características comuns a todos os conselhos formados: superação do sistema partidário, participação direta, espontaneidade, conselhos como órgão de ação e ordem e, a mais importante, reconexão entre o pensar e o agir. Passemos, portanto, a analisar suas características.

“O que os conselhos contestavam era o sistema partidário em si, em todas as suas formas”<sup>284</sup>. Ela aponta diversos motivos para justificar essa colocação. Como o sistema partidário elege uma elite que atuará em nome dos demais, há uma clivagem entre o pensamento e a ação, restando apenas aos

---

<sup>281</sup> SR, p.339

<sup>282</sup> SR, p.319

<sup>283</sup> SR, p.320

<sup>284</sup> SR, p.332

representantes o privilégio da ação. Os representantes, eleitos por meio de uma escolha política limitada a um sim ou não dado a indivíduos indicados por grandes partidos<sup>285</sup>, passam a se constituir uma vanguarda ao mesmo tempo possuidora de verdades que devem ser repassadas aos demais e deslocada da realidade percebida pela vida junto aos outros. Nesse contexto, as opiniões não conseguem ser formadas pelos cidadãos porque a troca de ideias não tem espaço em discussões públicas e debates abertos, pois se resumem ao posicionamento dos representantes. Com o impedimento da formação de opinião, resta apenas a existência de estados de ânimos, de demonstrações de descontentamento perante determinada situação que serve apenas para pressionar os representantes a agirem de uma ou de outra maneira. Em suma, o sistema partidário é incapaz de prover a experiência da pluralidade de perspectivas crucial para a política. Diferentemente do que acontece no sistema partidário, os conselhos têm por fundamento a abertura para participação de todos aqueles que se preocupam com a política e permitem o surgimento de opiniões e perspectivas decorrentes da experiência adquirida no debate público junto a outros. O sistema de conselhos permite, portanto, o reconhecimento do mundo através das múltiplas perspectivas de sujeitos ao mesmo tempo iguais e diferentes que compartilham o mesmo espaço. Ao se abrir para a participação de todos aqueles que assim almejam, os conselhos realizam aquilo que Parekh afirma ser a definição de comunidade política para Hannah Arendt. É forçoso reconhecer que a crítica arendtiana ao sistema partidário em prol do sistema de conselhos guarda muitas semelhanças às críticas de Luxemburgo contra o papel que os partidos acabavam assumindo nas revoluções, isto é, o partido revolucionário (para Luxemburgo) ou o sistema partidário (para Arendt) não podem dirigir a política. Assim, ao afastar o comando dos partidos e assumir os conselhos como instrumentos de ação política, a política passa a se estruturar de outra forma, deixando de lado a hierarquia imposta pela vanguarda partidária e passando a adotar um sistema constituído a partir da base. Nessa estrutura, a representação assume outra forma e passa a se dar por meio de representantes eleitos a partir da participação e das opiniões reveladas nos debates públicos. Esses representantes, então, se reuniriam em um conselho superior composto

---

<sup>285</sup> PAREKH, p.1981, p.168

por outros representantes eleitos e assim sucessivamente até a formação de uma assembleia nacional<sup>286</sup>.

A forma assumida pelos conselhos faz com que surjam “não partidos ou movimentos ideológicos, mas espaços públicos nos quais as pessoas podem discutir e agir”<sup>287</sup> para além de qualquer guia comportamental, planejamento por parte de revolucionários, em suma, para além de qualquer dominação. É nesse sentido que a ação proporcionada pelos conselhos permite que a liberdade e a isonomia, fundamentos da experiência da pluralidade, se realizem<sup>288</sup>, pois neles se cumpre a verdadeira liberdade política pela:

emancipação das formas de domínio [e formação de] uma comunidade de homens livres, que se autogovernam dentro de um marco normativo que está em permanente revisão e modificação, em correspondência com os novos acordos que serão alcançados<sup>289</sup>.

Dessa forma, a pluralidade pode ser resgatada e o poder, não a violência, brotará da atividade política. Concordando com Luxemburgo, Arendt reconhece que os conselhos surgiram na história de forma espontânea para além do domínio estatal ou da vanguarda partidária, mas a espontaneidade tem uma importância que supera esse fato histórico, pois a ausência de um polo que obrigue mulheres e homens a participarem ou consentirem com as atividades políticas permite que todos se revelem genuinamente, e verdadeiramente possam aprender com suas ações.

Ao se estabelecer como órgão de ordem, os conselhos geraram “conflito com os grupos de revolucionários profissionais”<sup>290</sup> que buscavam exercer o comando das ações e o domínio sobre as demais pessoas. Sua ordenação da base para o topo permitia que houvesse um significado real na participação de todo e qualquer indivíduo preocupado com os assuntos públicos. Seus discursos e ações não se resumiriam a um sim ou não plebiscitário ou a votações periódicas, pois romperiam com a alienação da era moderna, resgatariam o mundo perdido e permitiriam o reconhecimento de si e dos outros no decorrer da

---

<sup>286</sup> PAREKH, p.1981, p.169

<sup>287</sup> CANOVAN, 1994, p.236

<sup>288</sup> COHN, 2015, p.11

<sup>289</sup> Ibid., p.19

<sup>290</sup> SR, p.329

própria atividade. Seguindo afirmação de Tanja Storløyken, esse modelo de ação política “representa para ambas [Luxemburgo e Arendt] a melhor possibilidade de deter tendências bárbaras e totalitárias”<sup>291</sup>.

Importa destacar que apesar de a ação ser algo que muito aproxima Arendt de Luxemburgo, também afasta com clareza a concepção dos conselhos de ambas as autoras. Elas discordam quanto aos espaços em que os conselhos podem atuar. Para Luxemburgo toda atividade é possível de ser organizada por esse modelo, seja a administração das fábricas ou a política. Arendt, por outro lado, restringe os conselhos à política e admite que questões de produção, como as que acontecem em uma fábrica, são mais bem resolvidas por meios técnicos<sup>292</sup>. É certo que o conceito de ação política arendtiano não é idêntico ao de Luxemburgo, afinal, se para aquela a política é apenas um fim em si mesmo, para esta ela pode ser tanto um fim em si mesmo quanto um meio para a constituição do socialismo. No entanto, o conceito de ação política de ambas mostra ser possível não cair na “vala instrumental” ao caracterizá-la pela “espontaneidade, [pel]o começar de novo e [pel]as consequências imprevisíveis devido à pluralidade dos homens”<sup>293</sup>.

Visto por si só, o sistema de conselhos tem sua eficácia facilmente posta em xeque por evocar uma “participação utópica”<sup>294</sup>. Problemas podem surgir desse recorte, tais como a negação do social e do econômico como tópicos a serem por eles abordados levantam a dúvida sobre quais assuntos seriam dignos de sua preocupação ou mesmo como seria possível prevenir a corrupção ou degeneração do próprio sistema<sup>295</sup>. Tais dúvidas surgem por dois motivos, primeiro devido a uma prisão conceitual que impede os autores de compreender que os conselhos não podem surgir por meio de atos voltados a um determinado fim, isto é, de ações que em sua execução se desenvolvem com o objetivo final de construir um sistema de conselhos. O segundo motivo é a exclusão de *A Condição Humana* como obra que já dialoga com o tema dos conselhos devido ao conceito de pluralidade. Ora, ao permitir a ação, a espontaneidade, a

---

<sup>291</sup> STORLØKKEN, op. Cit., p.14

<sup>292</sup> ROTOLO, op. cit., p.36

<sup>293</sup> STORLØKKEN, op. Cit., p.16

<sup>294</sup> CANOVAN, op. Cit., p.251

<sup>295</sup> PASSERIN D'ENTREVES, 1993, p.97

liberdade e o reconhecimento de si e dos outros, há reconexão entre pensar e agir. Há a efetivação da pluralidade. Não cabe perguntar como será possível organizar a comunidade política de modo que o sistema de conselhos possa surgir, pois isso seria transformar a ação em meio. O que interessa a Arendt é perceber que o sistema de conselhos sempre retorna com as mesmas características e, sabendo disso, quando esse momento voltar, cabe-nos perguntar o que será possível fazer para permitir que os conselhos perdurem e façam com que o mundo seja reestruturado de modo que a pluralidade possa se efetivar.

Percebemos incontáveis resistências à participação efetiva do povo na política. Contra essa possibilidade e em decorrência do medo da imprevisibilidade decorrente da participação e atuação em concerto de todos os homens e mulheres nos assuntos comuns, vemos muitos defenderem a ignorância geral como um perigo pior que a barbárie capitalista. Esses homens ignoram que sem as experiências advindas da efetiva participação há uma clivagem entre o conhecer e o agir que oculta o espaço de liberdade<sup>296</sup> e que assim “não se pode criar uma sociedade democrática” porque é “por meio da ação política e da liberdade política [...] [que todos] aprendem o que devem saber para criar uma sociedade” verdadeiramente livre, afinal, é na própria luta que os seres humanos aprendem, por meio de tentativa e erro, o que precisam saber para serem capazes de governar-se a si mesmos. Isso significa que não se evitará a barbárie se a maioria das pessoas não quiser lutar por uma alternativa melhor<sup>297</sup>. É nesse contexto que o tema dos conselhos ganha interesse.

### **3.8 Os conselhos em *A Condição Humana***

A aparição dos conselhos em *A Condição Humana* é bastante coerente com o que Arendt argumenta sobre a política ao longo da obra. Os conselhos,

---

<sup>296</sup> SR, pp.330-331

<sup>297</sup> STORLØKKEN, op. Cit., p.17



tal como a política, são formas que não devem ser permanentes, mas surgem aqui e ali indefinidamente com tempo finito:

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.<sup>298</sup>

A ação precisa do domínio público para que o agente seja revelado em seu ato. Em uma situação política como a experimentada na era moderna, o agente permanece oculto. Por isso os conselhos se mostram como a alternativa de Arendt ao desaparecimento da política, pois são eles que permitem que os sujeitos se realizem existencialmente. A teia formada pela relação entre humanos, pelo discurso e pela ação, não é algo palpável como o fruto da fabricação ou mesmo o do trabalho; sua existência, contudo, segundo já argumentamos nesse trabalho, é tão real quanto as coisas que compõem o mundo. É importante perceber que Arendt tenta reforçar a relação entre os humanos para que assim possa defender a importância da política, da pluralidade e desenvolver sua crítica à forma como a política é conduzida na era moderna, segundo uma direção perigosa que deixa o caminho aberto para o totalitarismo. O resgate dos conselhos tem papel fundamental, pois são eles quem têm a tarefa de realçar o espaço-entre os humanos para permitir que todas as boas características do discurso e da ação voltem a brilhar.

As limitações que os corpos políticos oferecem como proteção contra a falta de limites da ação acabam por ser inúteis contra a imprevisibilidade da ação. A ação, portanto, não tem limites, é imprevisível e seu verdadeiro sentido só é revelado quando ela termina. Enquanto está em andamento, não é possível compreendê-la. Tal característica da ação não diz respeito apenas a quem observa seu desenrolar, mas também para quem executa a ação, ou seja, quem age nunca sabe completamente o que está fazendo. Isso é diferente da fabricação, que de antemão já é possível se compreender pelo projeto feito pelo agente que fabricará, o que permite uma análise do produto final a partir da previsão de início. Como a ação é imprevisível, não é possível estabelecer um projeto inicial para avaliá-la ao final do processo. Além disso, a ação, devido a

---

<sup>298</sup> CH, p.70

sua imprevisibilidade, excede também aquele que a inicia e “jamais se [consome] inequivocamente em um único ato ou evento”<sup>299</sup>.

A saída grega de desenvolver a *pólis*, para Arendt, é algo que privilegia o aumento de possibilidades de um sujeito conseguir a “fama imortal” por seus feitos. A *pólis* não é simplesmente a cidade e suas estruturas, mas sobretudo seus cidadãos, e ela tinha como principal objetivo “fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana”<sup>300</sup>. A *pólis* também era posta como uma forma de se superar a possível futilidade da ação e do discurso, pois nela estórias podem ser contadas sobre os grandes feitos e discursos proferidos, como no caso do *Discurso Fúnebre de Péricles*. Ela permitia assim que os “produtos” da atividade política se tornassem imperecíveis por serem contados e rememorados<sup>301</sup>. A *pólis* é o “espaço da aparência [...] onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”<sup>302</sup>. Ser privado desse espaço de aparência é ser privado da própria realidade. A realidade do mundo depende da aparição dos outros e do compartilhamento do mundo. Em uma situação de deserto em que nos encontramos desolados, somos incapazes de conhecer qualquer coisa, inclusive a nós mesmos, bem como somos incapazes de agir, pois a ação depende da presença de outros:

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades.<sup>303</sup>

A reunião de humanos não se traduz necessariamente no surgimento de um espaço de aparência, mas esse espaço permanece sempre como uma potencialidade que pode ser realizada ou não. O problema reside no fato de que a prevalência do trabalho e do consumo sobre as demais atividades da *vita activa*

---

<sup>299</sup> CH, p.291

<sup>300</sup> CH, p. 246

<sup>301</sup> CH, p.247

<sup>302</sup> CH, p. 248

<sup>303</sup> CH, p. 249

impede que esse estado de aparência se realize. O trabalho impede que as pessoas se revelem umas para as outras e como consequência ainda traz consigo a impossibilidade de que o poder possa surgir, afinal:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades.<sup>304</sup>

Ou seja, o poder, que surge do fato de as pessoas viverem juntas e atuarem em concerto, não se torna real em um mundo pautado pela individualidade do trabalho.

Pensar sobre o poder se revela essencial para se compreender a ligação entre a pluralidade e o sistema de conselhos. Ora, porque o poder é algo que surge pelo fato de as pessoas estarem em comunhão, podemos afirmar que ele “corresponde à condição humana da pluralidade”<sup>305</sup>. Sendo assim, a única coisa que pode atuar contra o poder é a força (*force*), que por meio da violência atua contra a pluralidade para impor uma decisão<sup>306</sup>. Ao falarmos de violência, o trabalho retorna, pois uma de suas características é a forma violenta com que ele opera em sua relação com a natureza, a destruindo para manter o ciclo vital em funcionamento. Arendt alerta para a necessidade de se proteger o poder, pois, de acordo com ela, este “preserva o domínio público e o espaço da aparência” que permitem a realização da ação e do discurso em um mundo que é “ao mesmo tempo abrigo e assunto”<sup>307</sup>. Sem a ação, não há nada novo a surgir, e sem o discurso, para contar sobre as ações, não há lembrança do que eventualmente surja. O domínio público é fruto da obra dos homens e mulheres, ele não é simplesmente a obra de suas mãos ou o trabalho de seu corpo. Isso é

---

<sup>304</sup> CH, pp. 249-250

<sup>305</sup> CH, p. 251

<sup>306</sup> A distinção entre poder e violência é essencial para a compreensão adequada das discussões políticas arendtianas. De acordo com André Duarte, o poder “é um conjunto de relações entretidas entre os atores políticos e não um bem que se possa acumular, alienar ou preservar, pois depende de sua constante atualização por meio das palavras e atos de uma pluralidade de cidadãos [...] [e] é definido por Arendt como um fim em si mesmo, a política sendo entendida como atividade infinita, jamais terminável”, enquanto a violência é uma ação arbitrária por meio da força e “sempre um meio para alcançar algo em uma relação de tipo instrumental” (DUARTE, 2016). A distinção entre poder e violência é melhor desenvolvida por Arendt no ensaio *Sobre a Violência*, cf. ARENDT, 1972.

<sup>307</sup> CH, p.254

um detalhe importante, pois ao refinar essa definição, Arendt mostra que o domínio público não é algo construído como uma fábrica, seja na forma de como ocupa o espaço, seja no fato de impor uma tarefa repetitiva. A política é uma atividade sem tempo definido de duração, que vem e vai, o que torna o discurso e a ação atividades que não são utilizadas sempre como o trabalho do corpo. O que Arendt busca é permitir que o espaço da ação e do discurso surjam e sejam efetivos, para que a política esteja lá. Mas, como foi dito anteriormente, a política não é como uma fábrica, que tem um lugar espacial determinado. Para que a política possa surgir não basta a criação de constituições, câmaras, assembleias legislativas ou equivalentes, pois, como percebemos em nosso momento atual, tais espaços físicos em nada facilitam o aparecimento do novo, algo tão caro para Arendt. A ação e o discurso são, portanto, atividades que existem apenas na pura realização. Ambos, *homo faber* e *animal laborans* denunciam a ação e o discurso como atividades inúteis. O *homo faber* embeleza o mundo e o *animal laborans* garante melhoria na vida. O aumento da superstição e da credulidade são sinais quase infalíveis da alienação do mundo, isto é, quando se perde o senso comum, quando os indivíduos não conseguem mais se reconhecer, quando não há mais nada que os relacione, ambas crescem e dominam a cena, pois a realidade não tem mais sentido.

Os conselhos servem para impedir que o poder desapareça e a impotência floresça. Os conselhos permitem a realização do poder porque atuam sempre com relação a um mundo comum.

Se até então é possível supor os conselhos como via por exclusão, a partir da análise do movimento dos trabalhadores isso muda de figura e os conselhos vêm à luz de outro modo. Arendt retoma seu conceito de trabalho no instante em que passa a discutir o problema. Vejamos. O trabalho é, dentro do conceito de *vita activa*, a atividade mais individual, íntima e ligada ao aspecto mais animal dos humanos enquanto seres vivos. No trabalho, percebemos os humanos presos ao ciclo vital e lutando por sua sobrevivência diária na realização de atividades repetitivas e desgastantes. O trabalho, por conseguinte, não conecta os humanos nem com o mundo e nem com os outros. O mundo não tem sentido para o *animal laborans*, pois este é algo dotado de estabilidade e durabilidade, duas coisas bem distantes da natureza eternamente em movimento que surge,

crece e desaparece. O dia-a-dia é a realidade do *animal laborans*; não há estabilidade, não há durabilidade, há apenas a luta repetitiva pelo próprio sustento. No trabalho também não há o outro, mesmo que muitos estejam trabalhando juntos, pois em sua realização os humanos atuam como um mesmo organismo. No trabalho, portanto, percebemos não a pluralidade de seres únicos, mas a multiplicidade de seres iguais. A “natureza coletiva do trabalho”<sup>308</sup> apaga qualquer resquício de individualidade e de identidade de cada um, afinal, em uma atividade rotineira, diária e repetitiva, não há por que a ação, o discurso ou mesmo o pensamento se fizerem presentes, sem que todo o fluxo do ciclo do trabalho entre em colapso. Portanto, quanto menor for a diferença entre os indivíduos, melhor será o andamento do trabalho e mais efetivo se tornará o consumo. Indo adiante, percebemos que uma sociedade pautada pelo consumo é uma sociedade em que distinções são apagadas, afinal, aquele que precisa consumir um produto não é uma mulher ou um homem distinto de outros, mas um mero consumidor como qualquer um. No máximo, vislumbram-se nichos a partir dos quais os produtores pautam sua produção. Toda e qualquer distinção existente nessa sociedade não passa de superficialidade, falsa diferença e junção das pessoas em grupos econômicos distintos. Tal situação se espalha para todos os cantos das sociedades, o que revela o caráter desesperador de nossa época. Mesmo a educação, tema pelo qual Arendt nutre uma atenção especial, afinal assumir a responsabilidade pela formação dos jovens é um sinal de amor pelo mundo, acaba por desabar e passa a ser moldada de acordo com grupos de consumidores. As escolas não se preocupam em formar os jovens para o mundo, mas formam perfis específicos que deverão assumir funções determinadas na sociedade. Um jovem de escola que serve a classes mais abastadas terá a sua disposição elementos que abrirão para si portas sequer imaginadas por um jovem pobre. À escola desse jovem rico serão oferecidos projetos dos mais variados tipos, viagens para os mais diferentes lugares, possibilidade de acesso aos mais diferentes cursos, enquanto ao jovem pobre resta aceitar condições estruturais precárias e a doutrinação que o faz abaixar a cabeça para as ordens daqueles que vêm de cima. Desde muito cedo se traça um perfil de consumo e esse perfil vem da escola. O jovem rico formado terá

---

<sup>308</sup> CH, p.266.

para si um mundo moldado completamente diferente do jovem pobre. Entretanto, nos dois casos, o que se visa é um consumidor, e não alguém a ser formado para a vida comum.

Isso não significa que as sociedades anteriores à sociedade de consumo não tivessem desigualdades, mas agora vislumbramos a desigualdade trabalhada e moldada de uma forma diferente. De acordo com o perfil desses dois jovens hipotéticos se abrirão possibilidades tão distintas que nunca será possível existir um espaço público que possa conectá-los. O contato entre ambos no máximo acontecerá na esfera do consumo com um satisfazendo suas necessidades graças ao trabalho do outro. Como o contato entre ambos só se dá na esfera do consumo, um nunca se revelará ao outro, um nunca perceberá no outro um ser singular, distinto dos demais.

Arendt busca a igualdade política, que é algo diferente daquela igualdade que se experimenta na hora da morte. Igualdade política que fora experimentada pelos gregos por meio da *pólis* e que ressurgiu com o advento do sistema de conselhos a partir das Revoluções de 1848 capitaneadas pelo movimento de trabalhadores. Ora, o que surge em tempos mais recentes não é uma volta à *pólis*, mas o surgimento dos conselhos, evento adjetivado pela autora como “um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e provavelmente o mais promissor”<sup>309</sup>.

A análise do movimento de conselhos iniciado em 1848 leva Arendt a precisar as diferenças entre organizações políticas e sindicatos. Os sindicatos lutam pelos interesses e demandas da classe representada e são responsáveis pela incorporação das classes na sociedade moderna, bem como pelo aumento da segurança econômica, prestígio social e poder político. Os sindicatos nunca foram revolucionários no sentido de buscarem a transformação da sociedade junto a uma transformação das instituições políticas. Os partidos políticos da classe trabalhadora, por sua vez, nunca deixaram de ser partidos de interesse, da mesma forma como já existiam partidos representantes de interesses das demais classes. Ainda no campo das organizações políticas, há os partidos que representam interesses e os trabalhadores que buscam a política por meio dos

---

<sup>309</sup> CH, p. 269

conselhos e maior participação. Os sindicatos, principalmente, mas também os partidos, conseguiram importantes avanços, segundo Arendt, vitória atrás de vitória. Já os trabalhadores reunidos politicamente só sofreram derrotas, algumas que se realizaram antes mesmo de a ação dos trabalhadores vir à tona, como no caso dos conselhos.

A tese dos conselhos “nunca foi levantada pelos partidos e movimentos que desempenharam um papel ativo em sua organização, mas sempre brotou de rebeliões espontâneas”<sup>310</sup>. Partidos e ideólogos atuaram com o objetivo de transformar as organizações políticas em uma forma pré-concebida por eles, o que fica claro na Revolução Alemã com a ascensão do SPD de Friedrich Ebert e Philipp Scheidemann, os quais agem para “evitar que as massas passem para o campo dos revolucionários”<sup>311</sup> e para realizar aquilo que era “há décadas o objetivo de Ebert, da maioria da direção e da maioria dos membros do SPD, [...] o sistema parlamentar”<sup>312</sup>. A atuação de Ebert e do SPD, que consideravam os conselhos “como órgãos transitórios que deviam ceder lugar o mais rápido possível à Assembleia Nacional Constituinte”<sup>313</sup> teve sucesso mesmo que para isso tenha sido preciso sufocar a Revolução e promover o assassinato de Rosa Luxemburgo, de Karl Liebknecht e de vários outros antigos aliados. Situação semelhante acontece na União Soviética que, antes pautada pelo *slogan* “Todo poder aos soviets”, passa a perseguir os soviets e a realizar aquilo que Luxemburgo denunciara em 1904, isto é, o “supercentralismo da organização partidária, no qual toda iniciativa, toda sabedoria e todo poder estariam nas mãos de um comitê”<sup>314</sup>, o que elimina a iniciativa popular e instaura uma elite burocrática que resta como único elemento ativo<sup>315</sup>.

A própria Arendt percebe uma aparente contradição no desenvolvimento de sua análise, pois, afinal, como pode a classe operária operar transformações políticas se o trabalho é uma atividade antipolítica e que separa ao invés de unir as pessoas? Sua resposta para esse problema que poderia fazer ruir toda sua análise do trabalho é que, diferentemente dos escravos da Antiguidade que eram

---

<sup>310</sup> CH, p. 270

<sup>311</sup> LOUREIRO, 2005, p.55

<sup>312</sup> Ibid., p. 56

<sup>313</sup> Ibid., p. 67

<sup>314</sup> FRÖLICH, P., 2019, p. 255

<sup>315</sup> Ibid., p. 260

escondidos uns dos outros para que se evitassem rebeliões, os trabalhadores foram jogados ao espaço público de repente. Assim, sua luta se deu não apenas no campo econômico, como pode se ver pela atuação dos sindicatos conquistando melhorias diversas aos trabalhadores, mas também no campo político, com as reivindicações por maior atuação. A luta política na Alemanha pré Primeira Guerra Mundial é reveladora do constante crescimento do partido representante dos trabalhadores, o SPD, que se coloca contra a Revolução espontânea do proletariado. Ora, o poder do SPD é explicado por Arendt, que afirma que a luta contra as injustiças e a hipocrisia deixaram de ter importância com a “transformação da sociedade de classes em uma sociedade de massas”<sup>316</sup>.

Ambíguo em seu conteúdo e objetivos desde o princípio, o movimento dos trabalhadores perdeu imediatamente essa representação e, por conseguinte, seu papel político, sempre que a classe operária se tornava uma parte integrante da sociedade, um poder econômico e social por si mesmo.<sup>317</sup>

É revelador que o capítulo que segue a breve discussão sobre os conselhos se preocupe com a constante tentativa de se impedir a realização da democracia com a construção de uma estrutura política mais segura, que impeça a imprevisibilidade da ação:

Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a “democracia”, os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política.<sup>318</sup>

A busca pelo controle não é uma característica exclusivamente moderna, mas sempre caminhou com a política. O governo de um homem só, seja ele tirania ou monarquia, é uma forma de governo em que a pluralidade é excluída e toda a imprevisibilidade também sai de cena. Quando um homem só governa, ele isoladamente toma controle das atividades. O governo de um homem só, portanto, combate os três problemas da democracia, qual seja, a imprevisibilidade dos resultados que impede qualquer segurança sobre os rumos da ação, a irreversibilidade do processo que impede qualquer correção como a que se pode fazer em um produto mal fabricado, e o anonimato dos autores que

---

<sup>316</sup> CH, p. 273

<sup>317</sup> CH, p. 274

<sup>318</sup> CH, p. 275



desaparecem no curso da ação devido as consequências de seus atos. Essa forma de governo, no entanto, não é a única, mas apenas a utilizada por Arendt como exemplo. A busca pelo controle não se dá apenas por esse meio, mas também por outras formas de governo, como vimos anteriormente, com o fato de a democracia partidária afastar a participação da maior parcela da população.

É de extrema importância reconhecer o papel dos conselhos já em *A Condição Humana*, pois nessa obra são eles que permitem vislumbrar uma luz de esperança de uma análise que se preocupa em destacar os elementos que trouxeram a humanidade para uma situação de desespero em que a desolação parece inevitável, pois mesmo os remédios imaginados envolvem seu fortalecimento, já que a fuga do mundo apenas nos deixa mais distantes uns dos outros. É certo que quem age nunca sabe completamente o que está fazendo e não tem controle algum sobre as consequências de suas ações, mas isso não significa que a ação política não tenha elementos para se salvaguardar. Contra o argumento do anonimato dos autores é forçoso recordar, como já exposto anteriormente, que é justamente na ação que podemos conhecer quem eles são. Sem que se revelem por meio da ação, não poderemos identificar cada humano como uma singularidade. Quanto aos dois outros argumentos, Arendt nos revela que eles têm cada um seu remédio que permite sua redenção, afinal:

Sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais.<sup>319</sup>

A promessa e o perdão, remédios para a imprevisibilidade e a irreversibilidade, dependem da pluralidade, pois “ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo”<sup>320</sup>. Mas o que são promessa e perdão?

Dado o fato de que o futuro é impossível de se prever e controlar, bem como o fato de que é impossível ter conhecimento sobre as consequências dos próprios atos, a promessa assume a função de fundar uma estabilidade entre os

---

<sup>319</sup> CH, pp. 306-307

<sup>320</sup> CH, p. 296

humanos que permite superar as vicissitudes da vida. Por meio da promessa os humanos instauram “certas ilhas de previsibilidade e [erigem] certos marcos de confiabilidade”<sup>321</sup> que permitem que a relação entre os sujeitos possa se articular com o futuro, com o que virá, sem se prender a um eterno presente. Mais do que isso, a incerteza do futuro nos impede de afirmar que seremos os mesmos mais adiante, portanto, a promessa é também um instrumento de conservação de identidade<sup>322</sup>.

O perdão, por sua vez, decorre do fato de que é impossível desfazer o que já foi feito. Isso é válido mesmo para as ações que os humanos são incapazes de saber seu significado e suas consequências devido ao impossível distanciamento de si no momento da ação. As ações ganham significado apenas posteriormente e somente então revelam suas consequências. O perdão é o que nos liberta das consequências do que fizemos e sem ele padeceríamos sempre como vítimas de nossas ações. O perdão, mais do que tudo, representa o começar de novo.

Como vimos, a ação é irreversível e imprevisível e como remédio a essas duas características temos o perdão e a promessa que se relacionam com a pluralidade, pois o perdão ou a promessa a si mesmo não passariam de tolice. Por isso, vale destacar o conceito de soberania, citado de modo furtivo por Arendt em *A Condição Humana*. A soberania é “o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio”<sup>323</sup> e contradiz a pluralidade porque “não um homem, mas homens habitam a Terra”. O problema da soberania consiste em que a tentativa de se pautar por ela, além de ir de encontro à pluralidade, não encontra nunca a liberdade pelo domínio de si, mas “o domínio arbitrário de todos os outros” ou a troca do mundo real por um imaginário em que se está só, como no caso do estoicismo. A soberania, portanto, deve ser descartada do campo político pelo exposto acima e também porque ao afastar os outros acaba por impedir que se produzam significados, os quais, como já vimos, só podem surgir por meio da ação e do discurso.

---

<sup>321</sup> CH, p. 305

<sup>322</sup> CH, p. 296

<sup>323</sup> CH, p. 292

Uma democracia por conselhos, portanto, parece ser a única forma de organização política que permite essa vasta gama de possibilidades, pois dá abertura para as singularidades se reunirem, se reconhecerem, perceberem a pluralidade e iluminarem a própria existência:

Os conselhos de trabalhadores permanecerão sempre para Hannah Arendt uma das maiores e mais significativas formas históricas de ação, isto é, do poder de liberdade dos indivíduos quando, em conjunto, alcançam a autêntica existência.<sup>324</sup>

Enquanto não assumirmos a proposta arendtiana de retomada da política como parte diferente e especial de nossas vidas, continuaremos a vaguear pelo mundo sem que nada tenha significado. Continuaremos a vivenciar pessoas, partidos, enfim, mudanças que degeneram e nos desiludem e deixam abertas as portas para o retrocesso. Podemos falhar, é claro, mas mesmo aí vale o que diz Arendt ao se referir a Luxemburgo:

Ela não acreditava numa vitória onde o povo em geral não tomasse parte ou não tivesse voz; na verdade, acreditava tão pouco em tomar o poder a qualquer preço que “tinha muito mais medo de uma revolução deformada do que uma fracassada”<sup>325</sup>

O prefácio de *Entre o Passado e o Futuro* é definitivo para iluminar a importância que Arendt dá para a ação em concerto, pinçando trechos de René Char, a filósofa nos mostra como a ação, caracterizada, a partir do poeta e dos participantes da resistência francesa, como um movimento de escape do pensamento para a ação<sup>326</sup> em que abandonam “a ‘opacidade triste’ de uma vida particular centrada apenas em si mesma” e que deixam de “estar ‘à procura [de si mesmo] desgovernadamente e com manifesta insatisfação”<sup>327</sup> para encontrarem a si mesmos ao assumirem “sobre seus próprios ombros a iniciativa e [...] a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer”<sup>328</sup>. Assim, percebemos uma relação íntima entre a ação concertada e o sistema de conselhos no pensamento arendtiano, de forma que essa própria relação se configura como uma defesa da própria democracia.

---

<sup>324</sup> FLORES D'ARCAIS, 2003, p. 28

<sup>325</sup> HTS, p. 63

<sup>326</sup> EPF, p. 35

<sup>327</sup> EPF, p. 29

<sup>328</sup> EPF, p. 30

### 3.9 Atualidade dos conselhos: ocupar e revelar

Os conselhos, tesouro perdido das revoluções, não são uma forma de organização da atividade política que estaria limitada a um tempo remoto, pelo contrário, eles ressurgem sempre que as condições assim permitem. Os conselhos também não são uma utopia, no sentido de ser uma tentativa irrealizável, pois eles são capazes de conquistas e de mudanças que outras formas de atuação não logram. É nesse sentido que Jerome Kohn, na introdução de *The Promise of Politics*, afirma que “homens e mulheres plurais têm, às vezes, apesar de raramente, se unido para agir politicamente e conseguido mudar o mundo que surge entre si”<sup>329</sup>. Assim, neste momento, analisaremos uma dessas situações em que a pluralidade se efetivou por meio de conselhos, os quais surgiram espontaneamente em meio a jovens estudantes brasileiros, especialmente no ano de 2015, em São Paulo.<sup>330</sup> Resgatar a atuação dos estudantes paulistas é, seguindo o que Arendt expressa no final de *Sobre a Revolução*, impedir que se perca o espírito revolucionário surgido no momento. As escolas de luta paulista nos permitirão encontrar novamente o “tesouro perdido”, pois René Char:

tinha “descoberto sua verdade”, não suspeitava mais de uma “insinceridade” pessoal, não precisava mais de máscaras e subterfúgios para aparecer, aonde ia ele aparecia como era para si e para os outros, podia se permitir “andar nu”<sup>331</sup>

Ainda segundo outra metáfora, a figura do pescador de pérolas, que nossa autora atribui a Walter Benjamin, cabe também aqui ao reconhecimento da importância dos conselhos. Não se trata especificamente da forma institucional que eles assumem, ou seja, ao extrai-los do passado e trazê-los a nossa mirada atual, não é se trata de ressuscitá-los tal como eram<sup>332</sup>. O que importa dos conselhos são seus “contornos cristalizados que se mantêm imunes aos

<sup>329</sup> ARENDT, 2005, p.viii, tradução nossa.

<sup>330</sup> Importante destacar que o movimento de ocupação das escolas públicas surgiu espontaneamente em diversos estados brasileiros de todas as regiões em 2015 e 2016, no entanto, privilegiaremos o caso paulista devido ao seu pioneirismo e ao seu caráter inspirador às demais manifestações subsequentes.

<sup>331</sup> SR, p.350

<sup>332</sup> EPF, p. 222

elementos”<sup>333</sup>; é a ação, é o discurso, é “o espaço dos atos livres e das palavras vivas dos [humanos], capaz de conferir esplendor à vida”<sup>334</sup>; é o fato de que eles permitem que mulheres e homens possam se reconhecer uns aos outros e a si mesmos de forma genuína e significativa.

O eixo central que guiará nossa análise sobre a atuação dos jovens estudantes paulistas é o livro *Escolas de Luta*, da coleção Baderna. Essa escolha se deve ao fato de que o livro, ao trazer longas citações e relatos dos próprios jovens participantes do movimento de ocupações de escolas públicas paulistas de 2015, nos permite compreender com mais detalhes o fio histórico dos acontecimentos, com as impressões e problemas que os jovens encontraram na ação política. Além disso, a especificidade do livro nos permite ir além da análise da luta educacional como algo voltado aos problemas da educação em si<sup>335</sup> e revela a transformação de um problema de gestão em um problema político<sup>336</sup> que traz consigo diversos elementos caros a Arendt que buscamos iluminar. Como afirma, no prefácio da obra, Pablo Ortellado:

Os secundaristas romperam o isolamento individualista do cotidiano escolar e criaram uma nova sociabilidade no processo de luta: uma sociabilidade baseada na corresponsabilidade, na horizontalidade dos processos decisórios e no cuidado com o patrimônio público<sup>337</sup>.

O problema de gestão com que os jovens se depararam acabou por revelar a eles diversas novidades, mas nenhuma mais esclarecedora do que o mundo, algo até então desconhecido por todos, e que quando descoberto permitiu que pudessem ter algo em comum. Esse mundo, que separa e une, que diferencia e iguala, abriu um campo de experiências aos jovens paulistas, que aprenderam na própria ação o alcance e a eficácia de suas táticas, a necessidade da criatividade para se pensar em novos meios de ação, a abertura aos outros para expansão de perspectivas, a objeção ao comando de

---

<sup>333</sup> Ibid.

<sup>334</sup> SR, p. 351

<sup>335</sup> Para discussão sobre a educação que caminha junto aos problemas enfrentados pelos estudantes participantes dos movimentos de ocupação, Cf. MARIANO, Alessandro [et al]. Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019.

<sup>336</sup> Para discussão sobre a gestão escolar, cf. ARELARO; JACOMINI; CARNEIRO, 2016.

<sup>337</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, 2016, p.13

organizações burocratizantes que podam a espontaneidade e a criatividade e tantas outras coisas mais que só o passar do tempo é capaz de revelar.

### 3.10 A crise na educação paulista

As ocupações a que nos referimos aconteceram apenas no final de 2015, mas ainda no início desse mesmo ano já havia uma série de problemas graves envolvendo a educação pública no estado de São Paulo, como a notícia de que mais de duas mil classes haviam sido fechadas de 2014 a 2015<sup>338</sup>, ou ainda a mais longa greve de professores registrada até então na história do estado, tendo durado mais de 90 dias entre os meses de Março e Junho<sup>339</sup>, greve pautada pela reivindicação de melhoria substancial no salário dos professores<sup>340</sup> e que contou com apoio dos estudantes<sup>341</sup>. A isso se soma o clima político no Brasil que seguia em polvorosa após junho de 2013, algo que levará Ortellado a afirmar, posteriormente, que as ocupações foram “a primeira flor de junho, o primeiro desdobramento pleno dos protestos de junho de 2013”<sup>342</sup>. A afirmação é exagerada, não apenas por conferir um peso excessivo às manifestações de 2013, como se antes ou depois delas não tivéssemos manifestações políticas importantes, mas porque o próprio livro para o qual ele escreve o prefácio analisa experiências importantes acontecendo desde 2009, quando houve as manifestações da EE José Vieira de Moraes ou a experiência da poligremia (associação entre grêmios) entre 2010 e 2011<sup>343</sup>.

Independentemente da data de início dessas experiências, o fato é que a motivação imediata da revolta dos estudantes em 2015 se deu no dia 23 de setembro com o anúncio do projeto de reorganização escolar que resultaria na “transferência de nada menos do que um milhão de alunos da rede pública estadual paulista para que escolas fossem divididas por ciclos”<sup>344</sup>, isto é, cada

---

<sup>338</sup> CAPUCHINHO, 2015.

<sup>339</sup> ARAÚJO, 2015.

<sup>340</sup> G1, 2015.

<sup>341</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.71

<sup>342</sup> Ibid., p.15

<sup>343</sup> Ibid., pp.60-61

<sup>344</sup> Ibid., p.27

escola passaria a ser responsável por apenas um dos três ciclos educacionais (Educação Fundamental I, Ensino Fundamental II e Ensino Médio). De acordo com a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, a reorganização levava em conta a perda de “cerca de dois milhões de alunos nos últimos dezessete anos”<sup>345</sup> e um estudo que indicava que o ciclo único era melhor para o desempenho e a aprendizagem<sup>346</sup> dos alunos. Um projeto de tamanha envergadura, e que envolveria a vida de milhares de cidadãos, foi concebido sem qualquer participação da população que recebeu a notícia com surpresa e indignação<sup>347</sup>. Os estudantes se revoltaram e entre o fim de setembro e início de novembro de 2015 realizaram 163 protestos nas ruas de cerca de 60 cidades em todas as regiões do estado de São Paulo<sup>348</sup>. A fala de uma jovem, relatada em *Escolas de Luta*, durante esse período de manifestações revela a natureza do descontentamento dos estudantes:

Houve muitas situações onde os de cima impuseram ordens e o povo se manifestou e essas ordens mudaram, se o povo não tivesse lutado ainda existiria escravidão, 20 centavos, ditadura.<sup>349</sup>

A revolta tinha como núcleo a tomada de decisões sem participação popular. Ousamos ir além e afirmamos, baseados em Arendt e Luxemburgo, que a revolta tem origem na cisão entre teoria e ação. Nossa afirmação é reforçada por uma fala de outro jovem sobre um conflito acerca de um muro existente em sua escola, em 2013:

Porque eles subiram o muro alegando que... Porque tem a ONG colada assim de muro, do mesmo muro da ONG é o muro da escola no fundo, assim, e aí a direção alegava que entrava droga na escola por ali, tá ligado? Só que, mano, as droga que entra (sic) na escola entra no portão da frente! E aí eles foram e subiram esse muro, sem consultar ninguém, a mesma fita da reorganização! Implantaram o bagulho sem consultar ninguém...!”<sup>350</sup>

---

<sup>345</sup> Ibid., p.28

<sup>346</sup> A aprendizagem é um tema que pode nos abrir uma via interessante de pesquisa por revelar certos aspectos contrários à pluralidade. Cf.: CARNEIRO, Silvio. Vivendo ou aprendendo... A “ideologia da aprendizagem” contra a vida escolar. In.: MARIANO, Alessandro [et al]. Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019, pp.41-46.

<sup>347</sup> TAVOLARI et al, 2018, p. 294

<sup>348</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., pp.41-42

<sup>349</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.36

<sup>350</sup> Ibid., p.67

A gênese das revoltas está no distanciamento que é causado pela gestão burocratizada e hierarquizada da política moderna. Quem está diretamente envolvido com a situação não tem voz e não tem vez, pois é forçado a aceitar a decisão daqueles que estão distantes do problema. O que movia os jovens era a revolta contra decisões tomadas a despeito dos interesses e perspectivas da população que seria afetada. A forma de conselhos não estava posta desde o início, era ainda desconhecida pelos jovens, que utilizavam métodos mais tradicionais:

A mobilização envolveu diferentes modalidades de protestos de rua: atos em frente às unidades escolares, desde protestos que simplesmente paralisavam as aulas ou até mesmo um ato fúnebre no Dia de Finados para velar a escola que seria fechada; passeatas, às vezes percorrendo vários quilômetros; trancamentos de ruas, avenidas e até de rodovias; e atos-debate. Havia, em geral, cartazes, faixas, panfletos e, eventualmente, bexigas, rostos pintados, narizes de palhaço, apitos, barricadas, carros de som e abaixo-assinados.<sup>351</sup>

Um ponto pacífico da organização da atuação era a necessidade de “ouvir a opinião de todos e decidir conjuntamente o que fazer”<sup>352</sup> sem o comando de nenhuma organização sindical ou política. Parte da mobilização, por exemplo, se deve à agitação feita pela APEOESP, Sindicato dos Professores do Ensino Oficial do Estado de São Paulo, que “solta em 08/10 uma lista com 155 escolas estaduais que seriam fechadas”<sup>353</sup>, divulgando fatos até então escondidos pelo governo estadual que agitaram os estudantes e os trouxeram para manifestações. Isso, no entanto, não resultou no protagonismo do sindicato, pois este foi suplantado “pela organização autônoma dos estudantes”<sup>354</sup>.

Além da Apeoesp, as entidades representativas do movimento estudantil também foram suplantadas pela organização autônoma dos estudantes, que fazia prevalecer um modelo horizontalizado de gestão. Nas manifestações, por exemplo, quando alguma entidade buscava se sobressair, assembleias eram chamadas para impedir qualquer comando por parte delas<sup>355</sup>. Pela perspectiva dos conselhos, a repulsa dos estudantes pelas entidades representativas

---

<sup>351</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.42.

<sup>352</sup> Ibid., p.36.

<sup>353</sup> Ibid., p.49.

<sup>354</sup> Ibid., p.43.

<sup>355</sup> Ibid., p.50,



assume extrema importância, pois impede que haja uma degeneração da política revolucionária em organização burocrática que sufocaria os indivíduos e impediria o surgimento do novo devido ao domínio exercido por um determinado comando. Os estudantes rejeitam a burocracia, mas não o apoio, o que fica claro pelo relato de estudantes sobre a participação de um movimento de moradia que, segundo suas palavras, “vieram para dar uma força mesmo [...] queriam deixar a gente mais ciente, mas não queriam tipo tomar a frente em nada”<sup>356</sup>.

Nenhum grupo político – fosse ele estudantil (como a Umes), sindical (como a Apeoesp), partidário (como as juventudes do PCB, PSTU e PSOL) ou de movimento popular (como o MTST e outros) – jamais poderia sequer almejar hegemonizar ou dirigir o movimento como um todo.<sup>357</sup>

Por um lado, a democracia exercida, com as assembleias como instância de deliberação, afastou a possibilidade de cooptação por qualquer grupo político. Esse fato, por outro lado, deixou aberto o caminho para o surgimento dos conselhos. Seu surgimento, no entanto, se deve a ainda outro motivo qual seja, a exaustão da mobilização de rua como meio de atuação e a consequente solução proposta pelo coletivo “O Mal Educado”: ocupar as escolas como fizeram os estudantes chilenos anos antes. Mas, afinal, o que é o coletivo “O Mal Educado”, grupo que propõe a ocupação como resposta?

O coletivo surge em 2012 como consequência direta da experiência da associação de grêmios escolares de diversas escolas em São Paulo, a poligremia. Sua atuação se dá “no sentido de registrar e sistematizar a história de luta, para que a sua memória não se perdesse e para que ela fosse compartilhada com gerações futuras e também com outras escolas” (Idem, p. 68), como no caso do muro citado anteriormente e que foi assunto do jornal do coletivo. Com isso, “O Mal Educado” busca:

Romper o ciclo de eterno (re)começo característico das lutas e organizações secundaristas, tanto dentro quanto fora das escolas, [o que] exige manter vivas suas experiências anteriores e contemporâneas, relacionar passado, presente e futuro do movimento. Isto é, enxergá-las como parte de uma mesma história, traçando seu sentido histórico. Sem continuidade

---

<sup>356</sup> Ibid., pp. 157-158

<sup>357</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p. 155

formulada, as ações ficam sem sentido e é quase impossível construir uma identidade coletiva.<sup>358</sup>

Segundo a perspectiva de Arendt, o coletivo busca manter e cuidar do depósito da memória<sup>359</sup>. Esse coletivo é importante em todo movimento de Ocupação das Escolas porque tem muito claro para si o seu papel, que não é nunca o de tentar comandar o processo, mas o de agitar e apresentar possibilidades. Nesse sentido, os jovens integrantes decidiram traduzir um manual escrito por estudantes argentinos, a partir de experiências próprias e daquelas de estudantes chilenos sobre como ocupar uma escola. Ao divulgar a possibilidade de ocupação, eles abrem um caminho que, conjuntamente, revela os conselhos como forma de organização política. Com a divulgação do manual, o coletivo demonstra “historicamente que a ocupação de escolas não era uma ideia abstrata ou absurda”, não era uma fórmula nem secreta e nem perfeita, mas garantia “que as tarefas [fossem] cumpridas e que a democracia direta [fosse] respeitada”<sup>360</sup>.

A agitação do coletivo “O Mal Educado” por meio da divulgação do manual e de exposições do documentário *A Rebelião dos Pinguins*, que exibia a experiência chilena, pouco a pouco conseguiu inspirar a atuação dos estudantes paulistas. Assim, a primeira ocupação surge espontaneamente, mas quase simultaneamente aparece a segunda ocupação, como revelam os estudantes participantes:

[Estudante da EE Diadema] Nós fomos a primeira escola a ocupar e foi uma ideia, assim, que a gente não sabia que outras escolas estavam tendo. Eu não sabia. O pessoal do Fernão até falou que eles tinham uma relação, mas deve ter sido com outro aluno porque eu mesma não tinha.<sup>361</sup>

Mais adiante, em entrevista com outro estudante da EE Fernão Dias:

A gente tinha o contato, um pouco distante, pela internet, com a Escola Estadual Diadema, que foi ocupada na segunda à noite, a gente ocupou na terça de manhã. [...] Não, não foi [combinado], foi meio espontâneo assim. É tipo, mano, tamo próximo de ocupar, vamo ver aí quem vai ocupar primeiro.<sup>362</sup>

---

<sup>358</sup> Ibid., p.64

<sup>359</sup> SR, p. 349

<sup>360</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., pp. 56-57.

<sup>361</sup> Ibid., p.83

<sup>362</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.84.

Os estudantes tinham contato entre si e com o coletivo “O Mal Educado”, que em momento algum atuou como comandante das ocupações, mas apenas abriu uma possibilidade que fez com que estudantes diversos agissem.

### 3.11 O conselho e a ocupação

O coletivo “O Mal Educado” cumpre de maneira eficaz o papel de manter vivas as experiências, relacionando, como citado anteriormente, o passado, o presente e o futuro do movimento. Passaremos, agora, a estreitar a relação das ocupações das escolas com o sistema de conselhos, construindo uma ponte entre a experiência vivida em 2015 com experiências tais como as vividas durante a Revolução Húngara de 1956 ou a Revolução Alemã após a I Guerra Mundial.

A escolha pelas assembleias como mecanismo de decisão nas ocupações não tem um caráter meramente deliberativo, pois gera a prática da reflexão, assim, “mesmo as questões mais prosaicas são submetidas a um processo decisório reflexivo coletivo”<sup>363</sup>. Mais do que isso, as ocupações permitem um novo entendimento do reconhecimento do indivíduo. Deixa-se de se perceber o indivíduo de forma abstrata<sup>364</sup> e se passa para o concreto da experiência advinda da ação e do discurso. A ação e o discurso tornam possível que se questione a si e aos outros porque são elas as duas atividades que revelam o agente<sup>365</sup> e por isso “os estudantes dizem que nunca mais serão os mesmos após as ocupações”<sup>366</sup>, porque deixaram de estar à procura de si mesmos, se encontraram, tal como René Char afirma sobre aqueles que atuaram na Resistência Francesa na II Guerra Mundial<sup>367</sup>.

A semelhança entre os relatos dos estudantes envolvidos com as ocupações e o recorte de Char feito por Arendt é impressionante. Os relatos são

---

<sup>363</sup> Ibid., p.128.

<sup>364</sup> CATINI e MELLO, 2016, p. 1190

<sup>365</sup> CH, p. 223

<sup>366</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.128.

<sup>367</sup> EPF, p. 29

essenciais para compreendermos o sentido das ocupações, assim, quando um jovem se expressa da seguinte forma:

Conflitos de interesses chegam até nós, e as impossibilidades viram possibilidades, reforçando assim nossa autoconfiança. E mostrando que, ao desenvolver dessa ocupação, muitos sentimentos controversos irão vir à tona. Um dia consideravelmente produtivo veio a ser vivido. Limpamos, lavamos, varremos e organizamos tudo que lá estava [...]. Muitos de nós, no começo, sequer imaginavam a proporção que isto iria tomar... Do impacto que iria causar em nossas vidas. Fomos unidos por uma única luta. Luta essa que está sendo memorável. A necessidade de ter um líder às vezes afeta a capacidade cognitiva das pessoas. Todos devemos participar e expor nossos pontos de vista em assembleia. Não existe líder, não existe hierarquia. Nós juntos somos um grupo.<sup>368</sup>

Podemos conceber o movimento de ocupação das escolas pelos estudantes como atividade política, ainda que Arendt não estivesse disposta a aprovar a infiltração da política em espaços que para ela não são políticos, como é o caso da administração da escola. Isso é evidente por sua reprovação da politização do evento em que uma estudante negra rompeu a proibição de ir a uma escola para brancos nos EUA, o famoso caso de Little Rock<sup>369</sup>. No entanto, é preciso reconhecer que o problema quanto à politização da escola existe quando é resultado da articulação dos adultos já formados sobre aqueles que estão se formando, isto é, quando, de cima para baixo, se tenta impor uma forma de lidar com as atividades escolares. Isso se confirma quando voltamos nossa atenção para o ensaio *Sobre a Violência*<sup>370</sup>, que analisa em diversas passagens o movimento estudantil mundial em meio as turbulências de 1968 e seu combate contra as burocracias dirigentes<sup>371</sup>. Devemos, portanto, entender a fala desse estudante como a expressão de algo similar ao que Arendt apresenta no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*:

Sem pressenti-lo e provavelmente contra suas inclinações conscientes, vieram a constituir, quer o quisessem ou não, um domínio público onde – sem a parafernália da burocracia e ocultos dos olhos de amigos e inimigos – levou-se a cabo, em

<sup>368</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.132

<sup>369</sup> O sentido político da luta estudantil era evidente para Claude Lefort, especialmente pelo papel que teve o levante de Maio de 68. Não por acaso, Lefort constantemente cobrava de Arendt uma reflexão acerca do alcance da política democrática. A respeito disso, cf.: RAMOS, Silvana de Souza. Claude Lefort e a escrita democrática. Discurso, v. 48, n. 1 (2018), pp. 155–166.

<sup>370</sup> Cf. ARENDT, 1972.

<sup>371</sup> CR, p.178

feitos e palavras, cada negócio relevante para os problemas do país.<sup>372</sup>

Desprovidos da burocracia que afeta a capacidade cognitiva das pessoas, os jovens puderam, em feitos e palavras, “correr o risco de se desvelar”<sup>373</sup>, ou, como afirma uma estudante, “a ocupação está revelando personalidades que jamais saberíamos”<sup>374</sup>. Obviamente, isso só se torna possível porque um mundo comum passa a existir entre os estudantes, no interior da escola ocupada. Nesse mundo, “os estudantes passam a ver uns aos outros como pessoas com um interesse comum devido a uma mesma situação social compartilhada – a de ser estudante da rede pública”<sup>375</sup>, sem que isso anule a singularidade de cada um, pelo contrário, há o reforço da pluralidade porque esta “revela a possibilidade de outra forma de organização social antes não imaginada”. Assim, porque o mundo se faz entre os estudantes, eles podem se revelar uns aos outros.

Porque se revelam uns aos outros e passam a agir em concerto, os estudantes podem aprender com a ação, tal como preconizava Luxemburgo. O alcance desse aprendizado não passa despercebido por eles, como revela o relato de um estudante da EE Romeu de Moraes:

Aqui, não só aprendemos a lutar por nossos direitos, mas a viver. [...] Não tem sido fácil muitas vezes concordar discordando. [...] Mas é para isso também que estamos aqui: aprender uns com os outros. Aceitar opiniões, diferenças... Ajudar o próximo e esquecer um pouco do nosso ‘eu’ [...]. As experiências que trocamos diariamente, seja numa roda de conversa, numa aula de física, num debate, numa assembleia, no nosso momento de almoço/janta... São coisas que, no futuro, ninguém poderá roubar de nós. São coisas que estão vindo para nos ensinar e nos fazer crescer... Nos mostrando que podemos sim e que se formos JUNTOS, podemos mais ainda. É crescimento psicológico, também”.<sup>376</sup>

A cisão entre teoria e ação impede que o verdadeiro aprendizado surja, pois por esse meio aquele que age aprende a apenas obedecer a aquele que pensa, ou seja, segundo Platão idealiza em sua *República*. O relato de um

---

<sup>372</sup> EPF, p. 29

<sup>373</sup> CH, p. 225

<sup>374</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.135

<sup>375</sup> Ibid.

<sup>376</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.133.

estudante da EE Diadema revela o aprendizado decorrente do reconhecimento de si e dos outros em um mundo comum que permite a experiência:

Eu só queria responder a uma [pergunta] em específico que é a de como a gente lida, eu como homem heterossexual e privilegiado, vou lidar com as minas no poder e de frente ali. Isso é uma parada muito louca. Porque a partir do momento que a gente começa a entender os nossos privilégios, a gente vai saber o quanto a gente tem que ser sensível com o próximo, tá ligado? [...] porque a gente enquanto moleque, a gente tem, mano, muito privilégio. Na escola mesmo a gente podia fazer o que a gente quisesse e a gente nunca era julgado, tipo pegar todas as minas – ‘pegar’, não quero falar esse termo, desculpa – mas, enfim, todos esses machismos que a gente vê no dia a dia [...]. As minas não, as minas o bagulho é pesado. Quantas minas você não conhece na sua escola que tem mil apelidos só porque, sei lá, beijo um cara, tá ligado, coisas bem fúteis. E lidar com isso parte do princípio de que a gente tá numa sociedade eurocentrista, uma sociedade que ela é racista, uma sociedade que ela é xenofóbica, que ela é preconceituosa [...] Porque, tipo, se a gente tem uma sociedade que ela é **plural** (grifo nosso), por que os lugares têm que ser monopolizados, tá ligado? E tipo, eu me sinto muito representado pelas minas, e tem hora que eu fico quieto e abaixo a cabeça e escuto, porque eu sei que eu sou privilegiado em diversos fatores. E a gente entender nossos privilégios é o começo dessa **revolução** (grifo nosso), tá ligado? E isso é muito importante pra todos nós, entender que a gente tem nossos privilégios sim, e que não é só porque você é favorável, que é porque você estuda em uma escola de... de ensino estadual que você não tem esses privilégios, tá ligado? Você tem que entender o próximo e se sensibilizar cada vez mais. E é isso. [...] Aí, mano, o que a gente aprendeu lá [na ocupação] é muito significativo, tá ligado? A gente aprendeu, então, sobre reunião, sobre o que é você olhar pruma pessoa e se sentir representado. Sobre o que é você respeitar sua irmã, seu irmão. Sobre você aprender a debater gênero, tá ligado? Que é uma coisa que é muito... muito, na periferia, é muito, mano, muito destacado do que a gente pensa, tá ligado? Se você chegar na minha quebrada e falar, assim, de trans, sobre cis, gênero, todas essas paradas, você já tá, tipo: ‘mano, o que esse moleque tá falando?! Você tá panguando! Sai fora! Você é mó viadinho!’ Tá ligado? Pra você conseguir colocar esse tipo de assunto nas escolas pra juventude debater... Enfim... foi uma experiência única e eu acredito que conseguir democratizar os espaços e conseguir fazer as coisas acontecerem, a gente conseguiu trazer o diálogo, a revolução só se iniciou... É isso!<sup>377</sup>

Apesar de extensa, a citação é essencial para que se revele o papel da experiência no aprendizado. Por exemplo, a delicadeza de perceber, no decorrer

---

<sup>377</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., pp.138-140

de sua fala, a necessidade do não uso do termo “pegar” por causa de sua conotação ofensiva, outrora não reconhecida, é de uma importância sem igual.

A partir do momento em que os estudantes firmam um mundo em comum e passam a se reconhecer, o poder se faz presente, escapa-se da impotência. Poder, obviamente, no sentido arendtiano de habilidade humana de agir em concerto e que nunca pode ser propriedade de um indivíduo<sup>378</sup>. Contra o poder, só a violência pode ter efeito, e foi esse o caminho tomado pelo governo do Estado de São Paulo, de acordo com diversos relatos que atestam o seu uso por meio da Polícia Militar. Uma publicação do Facebook da página *Não Fechem Minha Escola* afirma que recebeu:

mais de mil denúncias de estudantes, pais e apoiadores sobre ameaças e violência moral e física por parte da Polícia Militar, em especial no período da madrugada, na calada da noite, quando invadem escolas, intimidam estudantes, quebram cadeados.<sup>379</sup>

Mesmo a violência depende de um poder que a sustente<sup>380</sup>, isto é, que os comandos sejam obedecidos e que a população em sua maioria lhe dê respaldo. Como a história nos mostra, por mais que os policiais tenham obedecido aos comandos do Estado, a população ficou do lado dos estudantes, o que conferiu ainda mais força ao poder constituído por eles e forçou o governador a recuar com a ideia de reorganização. Sendo assim, é forçoso reconhecer que as ocupações, ao menos em um primeiro momento, foram vitoriosas e o poder resultante de sua organização em sistema de conselhos se provou extremamente efetivo. O distanciamento histórico, por outro lado, nos mostra, quatro anos depois, que o governo estadual sorrateiramente vem realizando a reorganização escolar<sup>381</sup> que havia sido impedida pelo movimento de ocupações. No entanto, como Arendt deixa claro, a ação não tem fim e vai além daquele que a inicia<sup>382</sup>, e podemos ver neste final de 2019 que o movimento de ocupações realizado por estudantes chilenos em 2006 foi um germe da revolta popular que desestabiliza o Chile neste ano. Ele teve início com a manifestação

---

<sup>378</sup> CR, p. 143

<sup>379</sup> CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, op. Cit., p.200.

<sup>380</sup> CR, p.148

<sup>381</sup> ALVES FILHO, 2019

<sup>382</sup> CH, p. 291

de estudantes<sup>383</sup> e hoje obriga o presidente Sebastian Piñera a convocar uma Assembleia Constituinte para discutir a criação de uma nova Constituição para o país<sup>384</sup>. O que resultará disso não é possível saber, mas uma fotografia da situação atual revela que *cabildos abiertos*<sup>385</sup> têm surgido espontânea e rapidamente<sup>386</sup> como forma de reflexão e organização dos protestos, rechaçando a participação do governo e evitando a tendência de se institucionalizar<sup>387</sup>. A semelhança dos *cabildos abiertos* com os conselhos trabalhados por Arendt e Luxemburgo não parece pouca coisa.

---

<sup>383</sup> CHARLEAUX, 2019; MONTES, 2019

<sup>384</sup> FARINELLI, 2019

<sup>385</sup> *Cabildo abierto* é uma assembleia em que as pessoas se reúnem para discutir e deliberar saídas para crises instituídas. Cf.: FRÖLICH, N. 2019. e FAERMANN, 2019.

<sup>386</sup> Cf.: BRICEÑO; TORRES; ZAMBRA, 2019.

<sup>387</sup> CLARO, 2019



## Conclusão

Ao percebermos a centralidade do conceito de pluralidade em *A Condição Humana*, podemos compreender que, diferentemente do entendimento de Hannah Pitkin, Arendt não tratou sua obra como uma teoria política que tinha como objetivo estabelecer como as pessoas devem agir. Esta obra tem como objetivo a investigação de como acontecimentos se sucederam desde a Antiguidade para que chegássemos em um momento de ausência do mundo e da pluralidade. Nesse interim, a pluralidade sempre aparece como elemento essencial que gradualmente se esfacela junto do mundo.

A despeito do fato de *A Condição Humana* não ser um texto que tenha como preocupação prioritária a política, ele se mostra importante para que consigamos entender a filosofia política de Arendt. Nesse contexto, a pluralidade, que é um conceito político, assume relevância ainda maior. Estar junto aos outros é condição inexorável para uma vida humana e para a existência do mundo, os quais se encontram em risco em meio à crise do mundo moderno.

Arendt se abre para a crise e percebe nela não um elemento de catástrofe, mas um momento em que as respostas até então vigentes não tem mais como dar conta do que está posto, exigindo, portanto, o aparecimento do novo, que como um milagre cria novas possibilidades. Uma característica da crise que as sociedades atuais têm é o problema em se abrir para o novo, pois ou se encontram paralisadas pela burocracia do sistema partidário, que afasta a pluralidade de vozes e se agarra à multiplicidade de opiniões que representam unidades que mal se conectam, ou buscam respostas prontas que em não se coadunam com a situação. O termo “bolha” usado para expressar essa situação é curioso quando observamos a crítica de Pitkin a Arendt e ilustra, de certa forma, o acerto de nossa autora em sua análise da sociedade. A inexistência da pluralidade nos encerra no social, domínio em que todos devem se conformar a comportamentos estabelecidos por outrem. Esse domínio se espalha e cresce nas sociedades contemporâneas tal como a bolha do filme, impedindo que tenhamos um mundo em comum que permita nosso reconhecimento mútuo, além de intensificar ainda mais o processo de destruição da natureza iniciado

com a ascensão do *homo faber* e a destruição de qualquer possível ideia de humanidade.

O que Arendt afirma sobre Walter Benjamin quanto a ele ser um pescador de pérolas que mergulha no “fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas”<sup>388</sup> vale para ela mesma, pois é exatamente isso que a filósofa faz ao recuperar e destacar um acontecimento fugaz das revoluções, os conselhos, sem com isso supor que se deva recuperar o passado como um todo. Ela faz isso porque os conselhos lidam com a crise de modo que as ações tenham significado para quem atua. Os conselhos, sempre surgidos de forma espontânea e horizontal, permitem que seus participantes possam se revelar e se reconhecer, assumindo responsabilidades e apreendendo significados nas ações. Mais do que isso, o sistema de conselhos se revela como a única forma de organização política que sempre se mantém aberta ao novo, o que impediria o surgimento de uma estrutura burocrática paralisante que é tão característica das sociedades modernas. A influência de Luxemburgo no que concerne ao sistema de conselhos se revela inegável. Seus debates com a Social Democracia Alemã e com Lênin sobre a Revolução Russa mostram sua coerente luta contra o centralismo, que se põe como um fim a justificar os meios sem perceber que com isso erode qualquer pilar de sustentação de uma ordenação política saudável. A defesa e a luta de Luxemburgo pelos conselhos, pondo em jogo sua própria vida, marcam indelevelmente o entendimento de Arendt sobre a política. Luxemburgo é uma heroína, cujos feitos e discursos vivem mesmo que sua carne esteja morta.

Os conselhos não são utopia, mas algo concreto, já experimentado na história em momentos tão distantes temporalmente como a Comuna de Paris de 1871, a Revolução Russa de 1917 ou a Revolução Húngara de 1956. Os estudantes paulistas e, mais recentemente, a população chilena em revolta nos mostram que esse sistema não se prende apenas ao passado. A proximidade temporal com a revolta chilena nos impede de compreender adequadamente o que se sucede lá, mas o breve distanciamento do movimento de ocupações das escolas estaduais paulistas de 2015 já é suficiente o vislumbrar o sentido de tal

---

<sup>388</sup> HTS, p.222.

experiência. Percebemos na prática, por meio de relatos daqueles envolvidos nas ações, a confirmação do que Arendt nos explica em *A Condição Humana*, isto é, a política é de fato um espaço em que os humanos se conectam por um mundo em comum que tem importância para todos aqueles envolvidos. O reconhecimento da igual preocupação entre aqueles que se unem nesse mundo revela a necessidade de que todos sejam reconhecidos como igualmente aptos a agir e discursar nele. Mais do que isso, o reconhecimento dos outros destrói preconceitos, ilumina e abrilhanta as diferenças entre esses seres iguais, que passam a ver um sentido em tudo o que acontece nesse mundo, pois percebem que estão vinculadas a isso por suas responsabilidades.

Ao final de tudo, resta a pluralidade como solo por onde se ergue *A Condição Humana*. Por nossa vida não ser apenas zoé, como ocorre com os demais animais, mas ser também *bios*, precisamos buscar significados para tudo o que nos envolve. Todas as culturas, não importando o tempo em que existiram, precisaram criar explicações para sua existência. Essa característica eminentemente humana pressupõe a existência de outros com quem possamos compartilhar nossas palavras, nos comunicar e para quem podemos mostrar nossas ações para que a passagem biológica tenha um porquê. O encantamento exercido pelo cristianismo não é casual, pois a promessa de uma vida futura plena atribui um sentido aos esforços dedicados à vida terrena. O problema disso, como nos mostra Arendt, é que quando nos dedicamos a uma vida futura, perdemos o presente e, ao perder o presente, perdemos o mundo. De forma diversa, a era moderna também põe o mundo a perder, não porque passa a se preocupar com o futuro a despeito do presente, mas porque dedica toda sua preocupação com o gozo individual. O consumo domina nossa existência e sem perceber abrimos mão não apenas do mundo, mas também da natureza. A crise em que vivemos pela perda da pluralidade e do mundo assume um caráter de urgência, porém, nos recusamos a encarar a situação de forma apropriada porque insistimos em ideias que não conseguem mais responder ao problema posto. Não há mais para onde o capital possa se expandir, não há mais o que extrair para gerar riqueza, não adianta nos iludirmos com o dialeto empresarial que inculca em nossas falas termos como “colaboradores”, “parceiros”, “sinergia”, “resiliência”, “responsabilidade social”, “sustentabilidade”,

“empreendedorismo”, pois estes, segundo Antunes<sup>389</sup>, apenas criam uma cortina de fumaça sobre o real problema que nos aflige. O processo de glorificação<sup>390</sup> e emancipação<sup>391</sup> do trabalho transformou todas as nossas atividades em “modo[s] de sustentar [nossas] próprias vidas e as de [nossas] famílias”<sup>392</sup> e sem que percebamos vivemos em um momento em que a previsão anunciada por Arendt no prólogo de *A Condição Humana* parece enfim se realizar, formamos “uma sociedade de trabalhadores sem trabalho”<sup>393</sup> em que o adoecimento é regra e o único remédio que parece disponível é o placebo da fuga. Nada é tão ruim que não possa piorar, isto é, “não existem [...] limites para a precarização”<sup>394</sup>. Quanto mais nos perdemos na desolação, mais distante ficamos da saída dessa crise:

É essa quebra dos laços de solidariedade e, por conseguinte, da capacidade do acionamento das *estratégias coletivas de defesa* entre os trabalhadores que se encontra na base do aumento dos processos de adoecimento psíquico e de sua expressão mais contundente, o suicídio no local de trabalho.<sup>395</sup>

A ação, em nossa sociedade desolada, passou a ser privilégio de poucos que conseguem perceber o:

Caráter revelador da ação e da capacidade de produzir estórias e tornar-se histórica, caráter e capacidade que constituem juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana.<sup>396</sup>

Concluimos esta dissertação com a certeza da elevada importância da pluralidade para Arendt. A análise da obra nos revela que somente o seu resgate é capaz de resolver a crise que assola o mundo moderno.

---

<sup>389</sup> ANTUNES, op. Cit., p.38.

<sup>390</sup> CH, p.105.

<sup>391</sup> CH, p.157.

<sup>392</sup> CH, p.56.

<sup>393</sup> CH, p.6.

<sup>394</sup> ANTUNES, op. Cit., p.142.

<sup>395</sup> Ibid., p.143.

<sup>396</sup> CH, pp.405-406.

## Referências<sup>397</sup>

- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Between past and future**. New York: The Viking Press, 1961. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013. Tradução de: Mauro W. Barbosa.
- \_\_\_\_\_. **Crises of the republic**. San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Tradução de: José Rubens Siqueira.
- \_\_\_\_\_. **Essays in Understanding**. New York: Schocken Books, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Comprender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. Tradução de Denise Bottman.
- \_\_\_\_\_. **Founding fathers**. 1963. Disponível em: <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/294/400>>. Acesso em: 11 de jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. Tradução de: Denise Bottman.
- \_\_\_\_\_. **Nationalstaat und Demokratie**. Hannaharendt.net, 2006. Disponível em: <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/94/153>>. Acesso em: 11 de jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. **O Que é Política?**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Tradução de: Reinaldo Guarani.
- \_\_\_\_\_. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de: Jonathan Schell.
- \_\_\_\_\_. Philosophy and politics. **Social Research**, v. 57, nº 1, pp.73-103, Spring 1990.
- \_\_\_\_\_. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Tradução de: Rosaura Eichenberg.
- \_\_\_\_\_. **Revolutions – spurious and genuine**. 1964. <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/295/401>>. Acesso em: 11 de jan. 2016.

---

<sup>397</sup> De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

\_\_\_\_\_. **Revolution and the idea of force**. 1963. <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/293/399>>. Acesso em: 11 de jan. 2016.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. Tradução de: Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia.

\_\_\_\_\_. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace & Company. 1979. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de: Roberto Raposo.

\_\_\_\_\_. **The Promise of politics**. New York: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. **Thinking Without a Banister: Essays in Understanding**. Nova Iorque: Schocken Books, 2018.

\_\_\_\_\_. Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian revolution. **The journal of politics**, v. 20, nº 1, p. 5-43, Feb 1958.

\_\_\_\_\_. **Trabalho, obra, ação**. Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo, nº 7, pp. 175-201, 2005b.

### Demais Autores

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**.13(1):39-56, jan/apr 2012

AGUIAR, O. **A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, pp.115-130, 2011.

ALVES FILHO, Manuel. Reorganização escolar: suspensão, mas em andamento. **Jornal da Unicamp**, 05 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/07/05/reorganizacao-escolar-suspensa-mas-em-andamento>> Acesso em: 10 nov. 2019.

ALVES NETO, Rodrigo. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo, nº 23, pp. 52-63, 2013.

\_\_\_\_\_. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018.

- ARELARO, Lisete; JACOMINI, Márcia; CARNEIRO, Silvio. Limitações da participação e gestão “democrática” na rede estadual paulista. **Educ. Soc., Campinas**, v. 37, n.º. 137, p.1143-1158, out.-dez., 2016.
- ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Veja, 1998. Tradução de: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes.
- ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BAÑOS, Jessica. Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt. **Estudios Políticos**, núm. 30 (septiembre-diciembre, 2013): 79-103. México, D.F, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt & BORDONI, Carlo. **State of Crisis**. Cambridge: Polity Press, 2014.
- BEINER, Ronaldo. Hannah Arendt on Capitalism and Socialism. **Government and Opposition**. Volume 25. Issue 3. 1990.
- BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2003.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre a literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERNSTEIN, Richard J. Arendt on Thinking. In VILLA, Dana. (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2001.
- BETZ HULL, Margaret. **The hidden philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 2003.
- BIRMINGHAM, Peg. The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights". **Social Research**, Vol. 74, No. 3, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I (FALL 2007), pp. 763-776
- BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. **O que nos faz pensar**. n.º. 29, p. 41-58, 2011. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/ultima>. Acesso em: 06 nov. 2019.
- BLATTLER, Sidonia; MARTI, Irene & SANER, Senem. Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom. **Hypatia**, Volume 20, Number 2, Spring 2005, pp. 88-101
- BRICEÑO, Evelyn; TORRES, Damaris & ZAMBRA, Darío. Estos son los próximos cabildos abiertos que se harán en Santiago y regiones. **La Tercera**, 15 nov. 2019. Disponível em: <http://finde.latercera.com/cultura-pop/cabildos-en-santiago-regiones-noviembre/>. Acesso em: 16 nov. 2019.

BOUTIN, A.; FLACH, S. O movimento de ocupação de escolas públicas e suas contribuições para a emancipação humana. **Revista Inter Ação**, v. 42, n. 2, p. 429-446, 7 dez. 2017.

CAMPOS, A, M; J, MEDEIROS; RIBEIRO, M, M. **Escolas de Luta**. São Paulo: Editora Veneta, 2016.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. [s. L.]: Guanabara Koogan, [19--].

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. **Social Research**, New York, v. 57, n. 1, p. 135-165, spring 1990.

CAPUCHINHO, Cristiane. 2400 salas de aula foram fechadas. **iG**, São Paulo, 6 fev. 2015. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2015-02-06/sp-2400-salas-de-aula-foram-fechadas-afirma-sindicato.html>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. **Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

\_\_\_\_\_. Os ideais da formação humanista e o sentido da experiência escolar. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.43, n.4, 1023-1034, Out. 2017b. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-97022017000401023&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022017000401023&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 10 ago. 2017.

CASTELLS, Manuel, CARAÇA, João & CARDOSO, Gustavo. **Aftermath: The Culture of Economic Crises**. Reino Unido: Oxford University Press, 2012.

CATINI, Carolina & MELLO, Gustavo. Escolas de luta, educação política. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 137, p.1177-1202, Out. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v37n137/168-4626-es-37-137-01177.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

CHARLEAUX, João Paulo. Os protestos no Chile. E o histórico de reivindicações populares no país. **Nexo Jornal**, São Paulo, 21 out. 2019. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/10/21/Os-protestos-no-Chile.-E-o-hist%C3%B3rico-de-reivindica%C3%A7%C3%B5es-populares-no-pa%C3%ADs>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

CLARO, Hernán. Quiénes son y qué quieren los integrantes de Unidad Social. **El Dínamo**, Chile, 5 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.eldinamo.cl/nacional/2019/11/05/quienes-son-y-que-quieren-los-integrantes-de-unidad-social/>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

COCKS, Joan. On Commonality, Nationalism, and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon. **Women in German Yearbook**, v. 12, p. 39-51, 1996.



COHN, Carlos. Hannah Arendt: entre republicanismo cívico y democracia agonística. In. Astorga, O; Kohn, C. y Ojeda, J., **La democracia radical**, Caracas, La Hoja del Norte, 2015, pp. 51-80. Disponível em: [https://www.academia.edu/21973917/HANNAH\\_ARENDT\\_ENTRE\\_REPUBLICANISMO\\_C%C3%8DVICO\\_Y\\_DEMOCRACIA\\_AGON%C3%8DSTICA](https://www.academia.edu/21973917/HANNAH_ARENDT_ENTRE_REPUBLICANISMO_C%C3%8DVICO_Y_DEMOCRACIA_AGON%C3%8DSTICA)

D'ALESSANDRO, Ruggero. **La comunità possibile: la democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt**. Milão-Udine: Mimesis, 2011.

D'ALLONNES, Myriam Revault. Hannah Arendt penseur de la crise. **Études**, 9 tome 415, p.197-206, 2011.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge, 1994.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 21, n. 03, p. 13-27, dez. 2016.

ENEGREN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

EVANS, Kate. **Rosa Vermelha: uma biografia em quadrinhos de Rosa Luxemburgo** – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

FAERMANN, Patricia. Como a sociedade chilena está se reorganizando independentemente. **Jornal GGN**, [S. l.], 05 nov. 2019. Disponível em: <<https://jornalgggn.com.br/america-latina/como-a-sociedade-chilena-esta-se-reorganizando-independentemente/>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

FARINELLI, Victor. No Chile, Piñera anuncia reforma constitucional e oposição acusa “solução de costas para o povo”. **Revista Fórum**, Santos, 11 nov. 2019. Disponível em : <<https://revistaforum.com.br/global/no-chile-pinera-anuncia-reforma-constitucional-e-oposicao-acusa-solucao-de-costas-para-o-povo/>>. Acesso em : 16 nov. 2019.

FLORES D'ARCAIS, Paolo. **La politique, l'existence et la liberte: Hannah Arendt**. Paris: Bordas, 2003.

FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, n. 03, p. 29-50, dez. 2016.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Centauro, 2001.

FRÖLICH, Nicole. Cabildos populares en Chile: talleres para un nuevo país. **Deutsche Welle**, [S.l.] 07 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.dw.com/es/cabildos-populares-en-chile-talleres-para-un-nuevo-pa%C3%ADs/a-51158577>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

FRÖLICH, Paul. **Rosa Luxemburgo: pensamento e ação**. São Paulo: Boitempo; Iskra, 2019

FRY, Karin A. **Arendt: a guide for the perplexed**. London: Continuum, 2009.  
**Comprender Hannah Arendt**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HOLT-LUNSTAD, Julianne et al. Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality: A Meta-Analytic Review. **Perspectives On Psychological Science**, [New York], V. 10, n. 02, p. 227-237. mar. 2015.

HOLT-LUNSTAD, Julianne; SMITH, Timothy B. Loneliness and social isolation as risk factors for CVD: implications for evidence-based patient care and scientific inquiry. **Heart**, [Reino Unido], v. 102, n. 13, p. 987-989. jul. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1136/heartjnl-2015-308790>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

HUMPFREY, Hubert. **Christianity and crisis – 25<sup>th</sup> Anniversary**. New York, 1966. Disponível em: <<http://www2.mnhs.org/library/findaids/00442/pdf/00442-01807.pdf>>. Acesso em: 19 mai. 2018.

JANUÁRIO, A. et al. As ocupações de escolas em São Paulo (2015): autoritarismo burocrático, participação democrática e novas formas de luta social. **Revista Fevereiro: Política, Teoria, Cultura**, [S. l.], n.9, p.1-26, 2016. Disponível: <<http://www.revistafevereiro.com/pdf/9/12.pdf>> . Acesso em: 15 nov. 2019.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, [20-].

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. Tradução de: Eduardo Francisco Alves.

LEFORT, C. **Essais sur le politique**. Paris: Éditions Du Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. Tradução de: Eliana M. Souza.

\_\_\_\_\_. Thinking with and against Hannah Arendt. **Social Research**, vol. 69, nº2, p.447-459, Summer 2002.

LINEHAN, Tim et al. **2030 vision: The best and worst futures for older people in the UK**. London: Independent Age and International Longevity Centre-UK, 2014 Disponível em: < [www.ilcuk.org.uk/files/2030-vision-report.pdf](http://www.ilcuk.org.uk/files/2030-vision-report.pdf)>. Acesso em: 05 nov. 2017

LOUREIRO, Isabel Maria. **A Revolução Alemã, 1918-1923**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionária**. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

\_\_\_\_\_. **Rosa Luxemburgo e o protagonismo das lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018. (Org.)

LUXEMBURGO, R. **A revolução russa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991. Tradução de: Isabel Maria Loureiro.

\_\_\_\_\_. Letters to Sophie Liebknecht: Wronke, May 2, 1917. **Marxists Internet Archive**, 18 dez. 2008. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1917/05/02.htm>>. Acesso em: 15 out. 2019.

MARIANO, Alessandro [et al]. **Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARKELL, Patchen. The rule of the people: Arendt, archê and Democracy. **American Political Science Review**, Vol. 100, No. 1 February 2006.

MARX, Roberto. Processo de trabalho e grupos semi-autônomos: a evolução da experiência sueca de kalmar aos anos 90. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 32, n. 2, pp.36-43, abr/jun 1992.

MELO, Fernanda de Araújo. Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. **Revista Estudos Filosóficos**, São João Del-Rei, nº8, 2012, pp.51-60. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art4\\_rev8.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art4_rev8.pdf)>. Acesso em: 12 julho 2017.

MERLO, Alvaro Roberto Crespo; LÁPIS, Naira Lima. A saúde e os processos de trabalho no capitalismo: algumas considerações. **Boletim da Saúde**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, pp. 17-29, jan/jun 2005.

MONTES, Rocío. Chile arde e ninguém sabe como apagar o fogo. El País Brasil, [S. l.], 04 nov. 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/02/inter-nacional/1572723876\\_406423.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/02/inter-nacional/1572723876_406423.html)>. Acesso em: 16 nov. 2019.

MULLER, Maria Cristina. Revoluções americana e francesa: luta por liberdade ou libertação?. In. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n.23, 2013.

NIXON, Jon. **Hannah Arendt and the Politics of Friendship**. Londres: Bloomsbury, 2015.

NORBERG, Jakob. Arendt in Crisis: Political Thought in Between Past and Future. **College Literature**, 38.1, 2011. Disponível em: <https://scholars.duke.edu/display/pub901469>

NORRIS, Trevor. **Hannah Arendt: re-thinking “the social”**. 2002. 93 f. Dissertação (Master of Arts) – School of Graduate Studies, McMaster

University, Ontario, Canadá. Disponível em:  
<<https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/10979/1/fulltext.pdf>>. Acesso em: 13 de Out. 2017.

OLIVEIRA, José Luis. Liberdade política e representação: elementos para a compreensão do republicanismo de Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 28, p.71-85, 2016.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. **The political philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994.

PASSOS, Fábio. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. Londres: The Macmillan Press, 1981.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de: Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

\_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates**, precedido de, Êutifron (Sobre a Piedade) e, seguido de, Críton (Sobre o dever) – Porto Alegre: L&PM, 2008.

PÓ, Marcos Vinicius et al. **Análise da política pública de Reorganização Escolar proposta pelo governo do Estado de São Paulo**. São Bernardo do Campo: UFABC, nov. 2015. Disponível em: Disponível em:  
<<https://blogdosalomaoximenes.files.wordpress.com/2015/12/anc3a1lise-da-reorganizac3a7c3a3o-escolar-sp.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2019

PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. **Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/index.php/argumentos/article/viewFile/19010/29729>>. Acesso em: 01 mar. 2018.

RAMOS, Silvana de Souza. Claude Lefort e a escrita democrática. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 155-166, 29 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt: não suportar o mal. **Comunicações**, Piracicaba, v. 24, n. 2, p.71-82, mai-ago. 2017.

ROTOLO, Tatiana de M. S.. **O Socialismo Democrático segundo Rosa Luxemburg**. 2007. 87 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SITTON, John F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. **Polity**, Chicago, v.20, n.1, p. 80-100, set. 1987.

SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas: Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

SONG, Lisa. An even more inconvenient truth: why carbon credits for forest preservation may be worse than nothing. **Propublica**, New York, 22 mai. 2019. Disponível em: <<https://features.propublica.org/brazil-carbon-offsets/inconvenient-truth-carbon-credits-dont-work-deforestation-redd-acre-cambodia/>>. Acesso em: 30 mai. 2019.

SPENCER, Philip. From Rosa Luxemburg to Hannah Arendt: Socialism, Barbarism and the Extermination Camps. **The European Legacy**, [Reino Unido], v.11, n.5, p. 527–540, 2006.

STABELINI, Ana Maria. **O mundo público e a autogestão em Rosa Luxemburgo: uma análise do movimento das ocupações das escolas do estado de São Paulo em 2015**. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019

STORLØKKEN, Tanja. **Mulheres em tempos sombrios Rosa Luxemburg e Hannah Arendt**. 2004. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/A\\_Storlokken\\_23.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/A_Storlokken_23.pdf)>. Acesso em: 20 jun. 2017.

TAMBOUKOU, Maria. Love, Narratives, Politics: Encounters between Hannah Arendt and Rosa Luxemburg. **Theory, Culture & Society**, [Reino Unido], v.30, n.1, p.35-56, 2013.

TASSIN, Étienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v.21, n.3, p.111-122, dec. 2016.

TAVOLARI, Bianca et al. As ocupações de escolas públicas em São Paulo (2015-2016): Entre a posse e o direito à manifestação. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, v.37, n.2, p. 291-310, ago. 2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002018000200291&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002018000200291&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 15 Nov. 2019.

TAYLOR, Frederick Winslow. **Princípios de Administração Científica**. São Paulo: Editora Atlas, 1990. Tradução de: Arlindo Vieira Ramos.

TELES, Edson. **Ação política em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América: leis e costumes**. São Paulo, Martins Fontes, 2005. Tradução de: Eduardo Brandão.

\_\_\_\_\_. **A democracia na América: sentimentos e opiniões**. São Paulo, Martins Fontes, 2000. Tradução de: Eduardo Brandão.

VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2001.

WAGNER, Eugenia Sales. **Hannah Arendt: ética & política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In. **Os Pensadores: vol. II**. São Paulo: Abril S.A.. Cultural e Industrial, 1972.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993. Tradução de: Manuel Lloris Valdés.

ZAPATA, Guillermo. El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt. **Papel Político**, Bogotá, v.17, n.1, p.159-174, jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Elementos para una paideia política en Hannah Arendt. **Papel Político**, Bogotá, v.15, n.2, p.369-410, jul. 2010.

\_\_\_\_\_. La condición política en Hannah Arendt. **Papel Político**, Bogotá, v.11, n.2, p.505-523, jul. 2006.

ZERTAL, Idith. Between the Rebel and the Revolutionary: Hannah Arendt and Rosa Luxemburg. in: Heinrich-Böll-Stiftung (Org.) **Hannah Arendt. Verborgene Tradition - unzeitgemäße Aktualität?**, Berlin, p.167-180, 2007