



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MAYARA DE FREITAS

HANNAH ARENDT: A crise na educação como crise da
modernidade

SÃO CARLOS

2019

MAYARA DE FREITAS

HANNAH ARENDT: A crise na educação como crise da
modernidade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para exame de defesa de doutorado.

Orientadora: SANDRA APARECIDA RISCAL

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA MAYARA DE FREITAS, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. SANDRA APARECIDA RISCAL

Trabalho Financiado:

CAPES

UFSCar

SÃO CARLOS

2019

Comissão Julgadora do trabalho de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 08 de abril de 2019.

Prof. Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória

Profa. Dra. Maria Teresa M. Kerbauy

Prof. Dr. Antônio A. S. Zuin

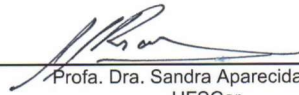
Prof. Dr. Alan Victor Pimenta de Almeida Pales Costa

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Educação

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Mayara de Freitas, realizada em 31/03/2019:



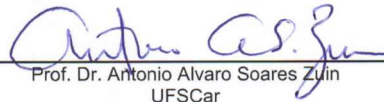
Profa. Dra. Sandra Aparecida Riscal
UFSCar



Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy
UNESP



Prof. Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória
UNESP



Prof. Dr. Antonio Alvaro Soares Zúin
UFSCar



Prof. Dr. Alan Victor Pimenta de Almeida Pales Costa
UFSCar

[...] porque cegamos, não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, queres que te diga o que penso, diz, penso que não cegamos, penso que estamos cegos, cegos que vêem, cegos que vendo, não vêem. (José Saramago).

AGRADECIMENTOS

Expresso aqui a minha gratidão àqueles que contribuíram com essa conquista.

Minha orientadora, Sandra Aparecida Riscal, além de ensinar, me estimulou a aprender. Da minha parte, admiração e respeito são os sentimentos que cultivei durante os anos de parceria.

Aos professores que tive o prazer de conhecer na Universidade Federal de São Carlos, pelos conhecimentos compartilhados.

Aos colegas que conheci no grupo de estudos e que contribuíram com discussões para o desenvolvimento dos meus conhecimentos.

Às amigas de graduação pela força e estímulo.

Às mulheres da minha casa.

À banca de qualificação e à banca de defesa de minha tese de doutoramento, que trouxeram contribuições diversas.

Por fim, à CAPES, agência de fomento que financiou os últimos anos de pesquisa e a Universidade Federal de São Carlos por todas as possibilidades oferecidas.

RESUMO

A presente tese tem como problema de estudo, a crise na educação moderna abordada por Hannah Arendt. Tem por objetivo geral estudar o juízo da crise na educação como crise do mundo político na modernidade. Buscou-se pelo pensamento político de Arendt algumas de suas ressonâncias no âmbito da educação contemporânea para tecer reflexões sobre o alheamento político como um elemento fundante da crise. Para tanto foi importante compreender como se articulam as categorias “autoridade” e “natalidade” na construção do discurso Arendtiano sobre a educação. O estudo parte do papel da despolitização e do “não pensar” na educação como representantes do alheamento do ser no mundo público, o que exige atenção também às categorias: “discurso”, “ação”, “pensar” e “responsabilidade”.

Trata-se de uma discussão pertinente à atualidade que se refere ao sentido da atividade educativa e da atividade pedagógica como comunicação com as novas gerações. Destaca-se que o espaço da ação e do discurso é político e tem papel importante para o ser existir, demonstrando a singularidade na condição de plural na humanidade. Pensando nisso, o alheamento é o não pensar como consequência da renúncia à capacidade de construir espaços de política. E a originalidade das contribuições inerentes ao pensamento de Arendt para as reflexões acerca da crise na educação, permitem um despertar de responsabilidade ético-política inerente ao ato educativo perante o mundo público.

Palavras-Chaves: Hannah Arendt, Alheamento Político, Educação, Autoridade

ABSTRACT

This thesis proposes as a problem of study the crisis in modern education addressed by Hannah Arendt. Its main objective is to study the judgment of the crisis in education as a crisis of the political world in modernity. Arendt's political thought sought some of his resonances in the context of contemporary education to reflect on political alienation as a founding element of the crisis. To this end, it was important to understand how the categories "authority" and "birth" are articulated in the construction of the Arendtian discourse on education. The study starts from the role of depoliticization and "not thinking" in education as representatives of the alienation of being in the public world, which also requires attention to the categories: "speech", "action", "thinking" and "responsibility".

This is a pertinent discussion that refers to the meaning of educational activity and pedagogical activity as communication with the new generations. It is noteworthy that the space of action and discourse is political and has an important role for being to exist, demonstrating the singularity in the condition of plural in humanity. Thinking about it, the alienation is not thinking as a consequence of renouncing the ability to build spaces of politics. And the originality of the contributions inherent in Arendt's thought to the reflections on the crisis in education, allow an awakening of ethical-political responsibility inherent in the educational act before the public world.

Keywords: Hannah Arendt, Political alienation, Education, Authority

Sumário

I - INTRODUÇÃO	10
1. Hannah Arendt e o sombrio início do século XX	27
1.1. Hannah Arendt e a gênese de sua época	29
1.2. Arendt e as origens do totalitarismo na Alemanha	39
1.3. Hannah Arendt e a ascensão do nazismo: luta pela sobrevivência e ação política	43
1.4. A natureza e significado do totalitarismo	47
2. A condição humana: pluralidade, pensamento e ação	53
2.1. A crise do mundo público	53
2.2. A condição humana e a vida ativa	56
2.3. Pluralidade e visibilidade: a aparência como fundamento da ação política	65
2.4. As dimensões públicas e privadas da vida ativa	68
2.5. Vida ativa e vida contemplativa: a práxis como dimensão do pensamento e da ação	72
2.6. A pluralidade do mundo e o <i>Amor mundi</i>	76
2.7. A crise da modernidade como crise da política	78
3. A crise do pensamento como crise do agir político na modernidade: burocracia e banalidade do mal	84
3.1. A sociedade e o moderno homem de massa	84
3.2. A crise da política, burocracia e a banalidade do mal	89
3.3. Burocracia e pensamento contemplativo: as duas faces da banalidade do mal	93
4. A crise da educação na modernidade: crise da autoridade e Dominação Burocrática	100
4.1. A crise na educação	100
4.1.1. Arendt e a experiência da educação	102
4.1.2. A educação na Alemanha do final do século XIX e início do século XX	102
4.2. A educação nos Estados Unidos da América	108
4.3. <i>Auctoritas</i> e tradição	110
4.3.1. O conceito de <i>auctoritas</i>	111
4.3.2. Onde está a Autoridade?	114
4.4. Natalidade e educação	117
4.5. A crise da educação como crise da modernidade	119
4.5.1. A crise da autonomia	124
4.5.2. O mundo moderno e a racionalidade técnica e instrumental	126
4.6. A responsabilidade política e a educação	129

5. Dilemas da educação e superação da racionalidade técnica e instrumental	140
5.1. O dilema revolucionário	141
5.2. A perspectiva dos Concílios	144
5.3. Conselhos e a educação	149
5.4. A publicidade do domínio público	153
5.5. A educação para o elo com o Mundo	158
Considerações finais	162
Referências bibliográficas	164

I - INTRODUÇÃO

Quem habita este planeta não é o Homem, mas os homens. A pluralidade é a lei da Terra (ARENDR, 1993b).

Contudo, somos do mundo, e não apenas estamos nele; somos também aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que apareça e para tomar parte do jogo do mundo (ARENDR, 1993b).

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele (ARENDR, 2014).

Não é simples a tarefa de acompanhar o pensamento de Hannah Arendt. Seu estudo conduz por caminhos de perplexidade, que obriga a um constante confronto com nossas certezas, nos lançando para fora de nossa confiança impensada. A leitura de Arendt nos obriga a pensar, porque todo o pensar tem início com o espanto, com a perturbação e com confronto de nossas certezas com o pensamento do outro. Para Arendt, não há pensamento solitário porque não há sentido no pensar quando ele não é o resultado de um julgamento compartilhado. A tarefa do pensamento resulta do constante enfrentamento e compreensão do outro, por mais inusitado que se pareça, abrigando sempre o novo sem abandonar a experiência vivida dos antepassados. É no mundo, no estar com os outros, que o pensamento se realiza como tarefa necessária da vida em comum. A condição primordial para um mundo onde todos possam coexistir é a educação de mentes pensantes que aprendam a coabitar espaços compartilhados em um mundo público.

Para Arendt, ideias impensadas tornam os homens sonâmbulos e as concepções impensadas decorrem do alheamento do pensamento em relação à vida em comum (Arendt, 1993b). O pensamento acompanha a vida e é, em si, a quintessência desmaterializada de estar vivo. A vida é um processo e, portanto, sua quintessência só pode estar no próprio processo de pensamento. Uma vida sem pensamento ou um pensamento sem a vida impedem o homem de alcançar a própria essência do que é humano (Arendt, 1993b). E só há vida humana entre outros humanos. A existência impensada de indivíduos, que teriam se isolado do mundo entre homens, teria resultado em um pensamento desencarnado e artificial, levando

aos horrores dos regimes totalitários do século XX e às mazelas da vida contemporânea.

Para Arendt, o mundo está sempre em primeiro lugar. O mundo é o lugar da pluralidade do viver entre os homens. Esta é a dimensão política da vida, das interações humanas, que, na modernidade, teria sido desprovida de seu aspecto fundamental, a pluralidade, concebida como o espaço de ação entre os homens. Substituída pela ação social entre indivíduos isolados, a política teria perdido sua condição essencial de existência em uma modernidade que teria impulsionado o egoísmo como forma de existência, fazendo do mundo um lugar de seres estranhos uns aos outros e desinteressados pelos outros. A interação política tornou-se técnica administrativa. A burocracia substituiu a participação pública e os cidadãos transformam-se em meros espectadores. Tudo se tornou calculável, inclusive a vida, que é reduzida à biologia e a ação humana reduzida ao trabalho como manutenção da sobrevivência.

A obra de Arendt constitui um esforço de resgatar o pensamento como práxis coletiva, como a forma, por excelência, do agir humano que se consubstancia na interação política. Seus estudos estendem-se por diversos campos de conhecimento, demonstrando uma profunda erudição e um tratamento inovador nos campos da Filosofia, Política e História. Em seus textos, Arendt tem sempre como pano de fundo resgatar a dignidade da política. Por esse motivo, apresentam sempre uma minuciosa avaliação filosófica do significado da ação política na totalidade da existência humana.

Neste estudo, abordaremos apenas alguns aspectos e alguns dos temas que Arendt desenvolveu em seus estudos. Nosso foco principal é a crise da educação, tema que dá o nome a um de seus mais conhecidos ensaios. Nesse texto, Arendt aborda o problema da educação na forma de um diagnóstico, um diagnóstico da crise de toda a modernidade, da qual a crise da educação é uma de suas decorrências mais funestas.

Com o propósito de estudar a crítica de Hannah Arendt à crise na educação como crise do mundo político, na modernidade, tomaremos como base para o estudo o alheamento político, concebido como o não pensar entre os homens e a ausência de responsabilidade pelo mundo, representado pela ideia de carência de *amor mundi*. Essas concepções permitiram que se delineasse a crise da educação como resultado da substituição da interação, própria do espaço público, pela racionalidade técnica e

instrumental. Para este estudo, foram utilizadas obras de Arendt que tratam dos temas “educação”, “política” e “autoridade” e sua condição como responsabilidade pública. Como apoio teórico para as análises e reflexões, foram consultadas referências bibliográficas de estudiosos da obra arendtiana.

Objetivo Geral

- Estudar os conceitos de “alheamento político”, “amor *mundi*”, “natalidade” e “autoridade” e a relação desses conceitos com a crise na educação moderna abordada por Hannah Arendt;

Objetivos Específicos

- Compreender o processo que, iniciado com o imperialismo, conduziu ao esvaziamento do caráter político da esfera pública, abrindo espaço para o alheamento político;
 - Abordar as categorias “discurso” e “ação”, para refletir sobre a despolitização e sobre o não pensar político, como vestígios totalitários ainda presentes na vida cotidiana;
 - Abordar os conceitos de “natalidade” e “autoridade” entrelaçados com as categorias de “discurso”, “ação” e “pensamento”, como suporte para questionar a técnica, racionalização e gerenciamento de resultados em relação à despolitização do espaço público, à alienação em relação ao mundo e à perda da noção de um mundo comum.

Tendo como problema a educação moderna tal como abordada por Hannah Arendt, fez-se uso de procedimento teórico-metodológico baseado em pesquisa bibliográfica e documental, procurando estabelecer os principais elementos da crítica de Hannah Arendt em relação à crise na educação como crise no âmbito da política do mundo moderno e a educação moderna como formadora de seres que não fazem uso do pensar político.

A pesquisa, aqui apresentada, recebeu apoio financeiro da Capes e foi desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos. O projeto de pesquisa foi proposto à linha Educação, Cultura e Subjetividade, que “investiga as formas de constituição das subjetividades nas práticas socioculturais e suas manifestações nos processos educacionais” e, particularmente, ao eixo temático Subjetividade e Cultura Educacional, por pretender identificar as possíveis contribuições de uma autora pouco discutida nas licenciaturas, para uma questão que tem, frequentemente, suscitado inquietações: a sempre presente e atual crise na educação.

A articulação de conceitos e políticas educacionais, como objeto de reflexão, tem nos desafiado desde a graduação a estudar o uso de termos como “boa gestão” e “políticas eficazes”, que se constituíram, por meio da adoção da racionalidade técnica e instrumental, em solução para todo e qualquer mal da educação. Na atual pesquisa, resultado de uma etapa de formação, a obra de Hannah Arendt oferece perspectivas interessantes e atuais para refletir sobre educação e a influência pedagógica que pretende um aprendizado para a vida, que não vislumbra uma postura educativa de ação política e se limita a conteúdos administrativos e procedimentos burocráticos.

Seguindo o pensamento de Arendt, a educação tem assumido caráter técnico, influenciando as tarefas pedagógicas e a postura educativa que podem ser interpretadas como o resultado de uma ampla crise no mundo político público na modernidade.

Com o objetivo de estudar o juízo da crise na educação como crise do mundo político na modernidade, a crítica que Arendt faz à educação, em relação ao mundo da política, oferece novas perspectivas e possibilita um suporte renovado para o questionamento do processo de racionalização e gerenciamento de resultados como imperativos da modernidade. A ênfase do processo de despolitização do espaço público, da alienação em relação ao mundo, da perda de noção de um mundo comum, acompanhou todo o trabalho aqui apresentado.

Para alcançar o que foi proposto neste trabalho, a partir do ensaio “A Crise na Educação” de Hannah Arendt, indo para além dele, com o estudo de outras de suas obras e dialogando com estudiosos de seu pensamento, foram realizadas análises fundamentadas em categorias que embasaram o processo de compreensão, quais sejam: “alheamento do pensamento”, “espaço público”, “autoridade” e “natalidade”. Essas categorias articulam os diferentes aspectos do arcabouço teórico de Arendt, que se encontram delineados no diagnóstico sobre a crise da modernidade e a crítica em relação à educação moderna.

Arendt considera a crise da modernidade em termos de crise ética e política, constituída por um processo histórico que determinou uma ruptura política na tradição ocidental levando à crise da autoridade. A compreensão do papel da autoridade e da tradição nas culturas clássicas tem como finalidade, para Arendt, provocar o estranhamento das estruturas de pensamento condicionadas ao modelo técnico do

presente. Sem esta perplexidade em relação ao passado, as novas gerações não têm condições de inovar e intervir no futuro. A reflexão sobre a tradição não é, portanto, concebida por Arendt como um retorno saudosista ao passado ou como uma continuidade acrítica do que já foi feito, mas como uma tarefa de recuperação da própria condição humana, perdida em um presente que se julga sem passado e que não aponta para nenhum futuro.

É o próprio estranhamento em relação ao passado que pode despertar uma reflexão crítica para que os novos habitantes do mundo possam redescobrir a possibilidade de constituição de um espaço de pluralidade. Para Arendt, a crise da modernidade é crise da tradição e da autoridade. Os resgates dessas noções possibilitariam estabelecer-se o contraste entre a noção de um mundo entre homens, própria da tradição clássica e o imediatismo da vida moderna, permitindo que a natalidade possa constituir-se em momento de renovação da humanidade.

No decorrer da pesquisa, foi constatada a necessidade de compreender-se o papel de outras duas categorias que, no âmbito do espaço público, se articulam com as categorias apresentadas anteriormente: “ação” e “discurso”. Por meio dessas categorias, foi possível compreender com maior precisão a importância das categorias “autoridade” e “natalidade” na perspectiva política arendtiana. Além disso, seu estudo ofereceu aporte teórico para a reflexão sobre o processo de despolitização próprio da modernidade e o significado da perda da concepção de mundo comum como espaço de interlocução.

As reflexões realizadas nesta tese não poderiam ficar alheias aos estudos de Arendt sobre o fenômeno totalitário e sobre sua origem na ascensão da esfera econômica propiciada pela burguesia, cujo auge teria sido a expansão imperialista. A crise da modernidade, tal como diagnosticada por Arendt, estaria na desvalorização da longa tradição filosófico-política, processo que teria se iniciado nos primórdios da era moderna. A crescente tendência à centralização estatal, que levou ao monopólio de toda a vida política, permitiu que a sociedade individualizada pelos princípios burgueses se alheasse da vida pública, possibilitando o avanço de uma burocracia cada vez mais controladora da vida dos cidadãos. Esse processo teria alcançado o seu clímax com a ascensão da burguesia ao controle do Estado, substituindo a atividade política pela expansão econômica como objetivos estatais. O resultado foi a expansão imperialista que se caracterizou como um processo de extrema violência

contra populações consideradas inferiores. Os Estados constituíram-se como domínios econômicos distanciando-se dos cidadãos. A burocracia crescente substituiu a esfera pública e a política converteu-se em uma corrida pelo controle econômico de territórios mundiais. Aliados às teorias de supremacia racial, esses aspectos do imperialismo abriram espaço para o terror que caracterizou os regimes totalitários, imbuídos de um potencial sem precedentes para a destrutividade da condição humana.

Daí, para Arendt, a necessidade de recuperar-se a autoridade e a tradição clássicas e a avaliação segundo a qual, a natalidade, processo que permite a chegada de novos habitantes ao mundo, permitiria, por meio da educação, a renovação da condição humana.

Tendo o ensaio “A Crise da Educação” como ponto de partida para as análises aqui empreendidas, é importante esclarecer que se trata de um texto clássico, com grande repercussão em diferentes áreas do conhecimento, mas ainda pouco estudado nos cursos de licenciatura no Brasil.

Arendt escreveu o texto “A Crise na Educação” tendo como pano de fundo o sistema educacional norte-americano, em meados do século XX, apresentando uma discussão que se mostra atual, sobre o sentido da atividade educativa e o papel dos modernos princípios pedagógicos em relação às novas gerações. Ao escrever sobre a educação, em 1958, a autora critica o foco em métodos de caráter técnico e na supervalorização do ensino para a prática, o que permite, entre muitos pontos, pensar sobre a valorização e difusão de um aprendizado que pode culminar em uma educação para o não pensar político.

A atual ideia de que a escola deve se adaptar constantemente ao seu tempo prejudica o compromisso e responsabilidade com o mundo, justificando a defesa de uma educação fundamentada na racionalidade técnica instrumental. Essa educação não pretende apresentar e desenvolver a responsabilidade pelo mundo, ou ainda, possibilitar às novas gerações o conhecimento ético-político para uso público, mas sim o acúmulo de informações, visando o desenvolvimento de habilidades para o âmbito social.

Arendt, em sua condição de pensadora independente, de estilo livre, que por não ser convencional não tem uma teoria fechada e completa, inspira estudiosos em diferentes áreas, sem que seu pensamento seja meramente reproduzido de forma

direta. Com seu olhar crítico, acompanhou muitos eventos da história do século XX e seus estudos inovadores vêm, ao longo dos anos, tendo grande repercussão entre pesquisadores de diferentes campos de estudo.

Na área da educação, as obras de Arendt começam a ganhar espaço, sem ter alcançado, entretanto, o devido reconhecimento da importante atualidade de suas contribuições. Décadas após sua morte, muitos estudiosos reconhecem que seus escritos sobre o totalitarismo desafiam as atuais compreensões de formas políticas e sociais. Young-Bruehl¹ (2000), referindo-se a Arendt, afirma: “[...] sua obra é inigualável como modelo de alcance histórico e profundidade filosófica [...]”. Para Lafer² (2003), a obra arendtiana converteu-se em um clássico do século XX e sua fortuna expandiu-se para diversos quadrantes culturais.

Neste trabalho, apontamos a atualidade da obra de Arendt, não apenas no campo da educação, mas na compreensão das relações políticas e sociais que caracterizam a modernidade. Nosso intento é retomar a perplexidade proposta por sua frase: *o que estamos fazendo com a educação?*

As preocupações de Arendt, a importância da política como resultado das ações humanas no mundo público e a maneira como experimentamos o mundo que compartilhamos, trazem elementos pontuais para se pensar a educação das novas gerações.

Arendt destaca que a crise de diversas estruturas no mundo teve seu início com a quebra da tradição, quando o papel da responsabilidade de pensar e agir, na esfera política, e a novidade de iniciar a ação e a experiência da liberdade pública, foram relegadas ao esquecimento. Teriam sido o advento da esfera social e o desenvolvimento de uma racionalidade técnica e instrumental os elementos que implicaram alterações nas atividades humanas e na perda da localização dos homens no mundo.

Na modernidade, segundo Arendt, tudo o que antes se apresentava como inabalável, repentinamente se transformou em insegurança e vulnerabilidade – apresentando-se como uma história de horrores em que tudo dado por certo se

¹ Elisabeth Young-Bruehl escreveu notável biografia de Arendt, considerada a mais completa por críticos do meio acadêmico, com o título “Hannah Arendt – Por Amor ao Mundo”.

² Lafer foi um dos primeiros interlocutores da obra arendtiana no Brasil.

transforma em seu oposto (KOHN, 2001)³. O elo entre o homem e o mundo se rompeu e o homem, ao não encontrar significados na vida, abdica do pensar para cumprir as normas de conduta. É conhecido o estudo de Arendt sobre o caso Eichmann⁴. Segundo a autora, é precisamente a recusa em pensar e assumir responsabilidade pelo mundo o que teria levado esse homem à suspensão da própria humanidade. Tratava-se de alguém que “[...] não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras [...]” (ARENDR, 2004, p. 226), que implicariam a destruição de outros seres humanos.

O caso Eichmann simbolizou a posição dos homens na vida burocrática, propiciada pela modernidade, representando o valor do ser por meio de sua função, de seu cargo, o que teria alimentado o sentimento de insignificância do mundo. Esse fenômeno, que Arendt chamou de *tempos sombrios*, exigiria uma renovação do pensamento político em prol da liberdade e integridade humanas.

Ao edificar a prática pura e simples como reprodução de métodos cujo único sentido é a maior eficácia e eficiência, a burocracia moderna eliminou o pensar das tarefas cotidianas. Não se trata, portanto, de uma proposital prática do mal, mas simplesmente da banalização da reprodução de práticas impensadas. Não se tratava, no caso de Eichmann, de um ato de ódio ou desejo de morte, mas da simples ação de um funcionário, cuja formação burocrática visava a maior eficiência do sistema. Não se tratavam de seres humanos os homens enviados para os campos de extermínio porque, burocraticamente, Eichmann lidava apenas com números, o que, segundo a máxima da impessoalidade burocrática, o isentava do peso da responsabilidade pelos seus atos. A humanidade é perdida em um sistema que elimina as faces humanas transformando-as em números. Presidida pelos imperativos da eficiência e eficácia, a burocracia degrada a dignidade dos seres em um processo kafkiano. Nada mais atual.

Foi precisamente no momento em que elaborou o conceito de banalidade do mal para designar os eventos do século XX, que Arendt pôde potencializar seus

³ O mundo de Hannah Arendt. Por Jerome Kohn. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay1.html>. Acesso em: dez. 2018.

⁴ O caso Eichmann refere-se ao julgamento no Tribunal de Jerusalém pelos crimes cometidos por Adolf Karl Eichmann durante o governo de Hitler. Eichmann, cumprindo um dever profissional, organizava pessoas para serem enviadas aos campos de extermínio. Enquanto um funcionário burocrata, Eichmann acreditava que emoções e sentimentos pessoais não poderiam interferir em seus atos e que apenas deveria obedecer ordens e leis.

estudos sobre a importância do alheamento do pensamento e da responsabilidade pelo mundo. Porque os momentos de crise são espaços para tempos sombrios, mas também são oportunidades, em potencial, para o pensar e o agir em conjunto.

No mal banal, que não tem raízes e tampouco motivações, os crimes cometidos apresentam-se como jamais vistos, praticados por homens na superfície da Terra que “[...] sem controle, poderiam devastar e talvez fizessem desaparecer o mundo antes de finalmente destruírem-se.” (KOHN, 2001, p. 10). Nesse ataque à condição humana, “[...] a moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes [...]” e práticas (ARENDR, 2004, p. 118).

Nessas condições, as identidades pessoais e singulares não se revelam mais ativamente, o mundo comum desaparece, banindo a ação e o discurso para o “íntimo” moderno, recusando o pensar e a possibilidade de assumir-se a responsabilidade política pelo mundo.

É em função da necessidade de se resgatar o pensar e a responsabilidade pelo mundo em comum, que Arendt enfatiza a importância de se construir espaços de política para o agir em conjunto, no qual pessoas singulares, em pluralidade, potencializadas pela novidade da natalidade, categoria política que implica o nascimento do novo no âmbito público, poderiam experimentar a liberdade pública.

Arendt enxerga os conselhos populares como exemplos de espaço do agir em pluralidade, pois como observa Kohn (2009, p. 16), “[...] para Arendt, ver um objeto a partir de vários pontos de vista é o que o torna ‘concreto’ e ‘real’.” E a pluralidade possibilita buscar significados para a ação efetiva no mundo comum, no qual “[...] homens e mulheres, em sua pluralidade e sua absoluta diferença, convivem e se aproximam para falar em uma liberdade que somente eles podem mutuamente se conceder e garantir.” (KOHN, 2009, p. 35).

Embora Arendt considere que os conselhos teriam sido experiências breves, como no caso das revoluções americanas e francesas onde foram logo substituídos por sistemas burocráticos alienantes que passaram a impor, de maneira arbitrária, a maioria dos processos decisórios, cabe aqui pensar como os conselhos podem ser importantes para se pensar formas de participação dentro de espaços públicos, como o educacional.

Arendt ressalta que, em momentos revolucionários, a ação política pode ressurgir por meio dos conselhos. Nesses espaços públicos, a ação política encontra-

se entrelaçada com o discurso. Trata-se de um espaço de visibilidade onde a ação pública manifesta-se na divulgação, conhecimento e reflexão dos participantes por meio do qual se pode construir uma inter-ação por meio de inter-pensamentos, despertando a responsabilidade pelo mundo em comum.

Arendt entende que o pensamento com o outro e a responsabilidade pelo mundo perderam espaço na modernidade. A degeneração do pensamento aconteceu de forma concomitante à destruição sistemática das condições humanas, rompendo o elo do homem com o mundo comum, impossibilitando a responsabilidade e o amor pelo que é humano. O pensamento reflexivo, político e desafiador, que busca significados e raízes profundas, converteu-se em pensamento raso. A responsabilidade, que na educação assume o papel da autoridade, desapareceu. A autoridade, palavra derivada do verbo *augere* “aumentar”, em outros tempos, significava aprofundar a permanência e a segurança do mundo para as novas gerações. Na atualidade, passa a significar um caráter autoritário, confundindo-se autoridade com autoritarismo.

A autoridade, que Arendt resgata dos antigos romanos, concebida como responsabilidade, correspondia ao respeito pelo conhecimento. Ao ser substituída por um caráter autoritário, a autoridade é usada para sufocar a potencialidade do agir entre os homens e do nascimento do novo na esfera pública. Esse sufocamento ataca diretamente a liberdade, pois a razão da política é a liberdade. No entanto, uma vez que os homens experimentem a liberdade pública e identifiquem que o poder que nasce em instâncias participativas é diferente da opressão que concebe a liberdade como segurança – que passa a ser entendida como a capacidade de propiciar o melhor desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos, como superação da miséria pela melhora do processo vital e proteção para o acúmulo de riqueza – visarão que outros também participem dessa experiência.

Por isso, como resposta às tendências autoritárias, Arendt defendeu a construção de espaços políticos para preservação das condições humanas, da imprevisibilidade, da espontaneidade, da capacidade de começar algo novo, para o discutir e o agir politicamente. Pois, para Arendt (2016), sempre que a miséria, tanto política quanto social ou econômica, se apresente como insuperável e os homens são levados a acreditar que não há o que se fazer, abrem-se espaços para as soluções totalitárias sobreviventes.

Para Arendt, a modernidade abriu caminho para os elementos totalitários, por meio da disseminação do alheamento do pensar político. Esses elementos estão no nível pré-político, uma vez que não preconizam relações de caráter público e não estabelecem espaços de reflexão coletiva e apresentam, como solução, a força e controle social. A superação desses elementos só poderia ocorrer pelo renascimento da ação no espaço público, seja por meio de revoluções, que constituiriam um fenômeno político de experiência de um novo início, ou pelo renascimento da ação política por meio das assembleias revolucionais e conselhos.

Arendt argumenta que, quando um coletivo de indivíduos luta pela liberdade pública, como no caso de uma revolução, experimenta a energia da ação e do espaço público e político. Identificam que os interesses privados são temporários e que é no poder coletivo, e não na força, que se estabelece o conteúdo da política. O efeito que se inicia com a liberdade pública do agir é irreversível, como bem destaca Jardim (2011) sobre o poder da ação: “[...] a iniciativa de um agente tem efeitos que perduram por todo o tempo em que ainda repercute na ação de outros agentes. Isto pode durar muito tempo, e até mesmo ser interminável.” (JARDIM, 2011, p. 86).

Diferente disso, quando a liberdade não é conquistada, mas permitida por forças exteriores, a solução da miséria passa a ser a principal preocupação, tornando o homem indiferente às questões do espaço político, transportando interesses privados para a esfera pública, transformando a ação em um mero fazer.

O crescimento artificial da economia, como preocupação pública, constitui, para Arendt, uma falsa naturalização da vida, constituindo a ascensão da administração do lar para o domínio público. Os interesses privados, antes limitados ao espaço natural da vida, ao serem levados para o âmbito da política, emprestam dessa esfera sua característica de duração, transformando o bem comum em benefício comum. A transição da esfera da sobrevivência para o espaço público ocorreu com a formação dos Estados nacionais e a ascensão da economia burguesa, que expropriou as condições de produção dos trabalhadores do campo e dos artesãos, monopolizando o processo de produção dos meios de subsistência.

Nesse contexto, a política se transforma em governo, o governo em administração burocrática, e as preocupações com a sobrevivência transformam-se em questões sociais. As revoluções modernas conheceram a sua ruína por fixarem a

maioria de seus objetivos na esfera social, transformando a política coletiva apenas em instrumento e não como fim da revolução.

As revoluções populares propuseram o sistema de conselhos que adquiriram um vasto potencial de poder para uma batalha inteiramente política. Mas, quando as necessidades de sobrevivência ascendem à luz da esfera pública, a preocupação com a abundância e a eliminação da miséria fazem o homem renunciar à busca pela liberdade e assumir o “dever”, sem mesmo permanecer coerente consigo mesmo; o dever toma o lugar da responsabilidade, bastando sua bem realizada execução.

Na modernidade burocratizada, apenas indivíduos que saibam cumprir códigos de comportamento têm lugar na esfera social. A estrutura normatizadora da vida social elimina a necessidade de reflexão dos indivíduos, cuja única tarefa é cumprir as normas e leis. O dever e a obediência devem ser adequados e dispostos, separados de emoções e convicções pessoais, às leis legitimadas.

O diagnóstico da crise da modernidade levou Arendt a repensar a prática política na modernidade, buscando espaços que poderiam se constituir como agentes impulsionadores da vida coletiva. A burocratização da vida eliminou a essência da humanidade, estabelecendo um discurso técnico e um processo de interação baseado em uma linguagem de obediência às normas abstratas, afastando o homem da vida e da interação coletiva.

Arendt, assim como seu mentor Karl Jasper, aborda o problema da linguagem na modernidade que, se referindo sempre aos aspectos da vida por meio de elementos previamente categorizados, elimina a capacidade de o homem explicar o que vive, instituindo uma desconexão entre a fala e os fatos. O elo do homem com o mundo o leva a encontrar significados, por isso, Arendt e Jasper defenderam a liberdade de expressão, discussão, deliberação e diálogo, que leva ao exame, à investigação e ao teste de argumentos, permitindo o constante questionamento das crenças e padrões estabelecidos e a submissão às normas justificadas como absolutas. Eis aqui o problema da educação na modernidade, que não vincula o que é dito à experiência da interação coletiva, mas instrui, por meio de métodos e técnicas, a reprodução de padrões e modelos previamente estabelecidos.

Arendt, em diálogo com Jasper, reprova o conhecimento baseado em uma objetividade incontestável e a História como processo que leva inexoravelmente ao progresso, excluindo as categorias da tradição como possibilidade à compreensão da

vida em comum. A ciência afastou-se do senso comum e todos aspectos da vida foram reduzidos a categorias, produzindo um conhecimento que se afasta cada vez mais da própria vida.

Em que apenas aqueles que se tornam especialistas têm o aval social para falar sobre o mundo que, objetivado e tornado impessoal, perde a sua condição de lugar onde se realiza a condição humana. Nesse mundo descarnado e sem espírito, a política perde sua potência de conduzir os seres humanos aos interesses da humanidade e à importância de se assumir responsabilidade pelo mundo em relação às suas próprias vidas e às novas gerações. Toda a espontaneidade do novo é excluída e substituída pelas regras de conduta e comportamentos exigidos pela esfera social. Como explica Kohn (2009, p. 33), quando se tira a espontaneidade humana, se exclui a liberdade, pois essa característica, “[...] politicamente falando, significa que *não* sabemos os resultados de nossas ações quando agimos e que, se soubéssemos, não seríamos livres”.

Nesse ambiente, a educação, que recebe o papel de estar sempre atualizada em relação às novas exigências para a formação do profissional do futuro, perde sua importância na preparação do ser humano para o presente. E o professor perde o seu papel de representante da herança deixada pela humanidade para tornar-se figura de constante busca de entendimento das novas demandas de racionalidade técnica e instrumental.

O estudo bibliográfico realizado demonstra que o crescente interesse de estudiosos pela obra de Hannah Arendt permitiu o acesso a um número significativo de fontes. Alguns dos manuscritos não publicados de Arendt são acessíveis na Internet em *The Hannah Arendt Papers* na Biblioteca do Congresso em Washington; *The New School University* em Nova York⁵; *The Hannah Arendt Center* na Universidade de Oldenburg.

Com a revisão de literatura sobre o tema abordado, intencionando aumentar a extensão e profundidade de seu conhecimento, foram encontrados trabalhos sobre o

⁵ Arendt foi professora universitária da *The New School* desde o ano de 1967 até sua morte em 1975. Em 2000, foi fundado, nessa instituição, o *Hannah Arendt Center*, dedicado a preservar o legado de Arendt e promover o tipo de participação na vida pública que Arendt propagou. A digitalização da vasta coleção de artigos que Arendt levou à *Biblioteca do Congresso* norte americano permite fornecer acesso on-line de toda a coleção de arquivos.

que Arendt chama de “crise na educação”, abordando os conceitos de natalidade e autoridade, entrelaçados com as categorias de discurso e ação, mas nenhum que aprofundasse a discussão sobre a responsabilidade da ação política perante a educação e as novas gerações, em contraposição às posições pedagógicas de racionalidade técnica e instrumental com base na administração burocrática, que estimulam o não pensar e o alheamento político. Além disso, neste trabalho, pensando o ambiente educacional como ambiente para apresentar o mundo às novas gerações, e pensando a importância de se construir espaços de política a partir da visão de Arendt sobre os conselhos populares, pensa-se, também, a possibilidade dos conselhos escolares como espaços de descoberta da participação ativa. Esses aspectos permitem descrever o presente estudo como original, na medida em que apresenta uma reflexão que ultrapassa os elementos apresentados pela autora em sua crítica à educação moderna, estendendo-a para a análise, com base em suas categorias, da política educacional empreendida na atualidade.

Dentre as dissertações e teses encontradas que tratam do tema, destacamos: CARINO - *Educação e política à luz do pensamento de Hannah Arendt*, (FGV-RJ, 1989); LEITÃO - *A Ação Plural em Hannah Arendt ou O Político enquanto Utopia da Educação*. (Universidade do Porto, 2003); BRAGA - *A crise na política e crise na educação: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. (Unimep, 2006); CORREIA - *Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt*. (UNICAMP, 2006); PINTO - *Ética e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. (UnB, 2006); FERREIRA - *Hannah Arendt e a separação entre política e educação*. (USP, 2007); HELFENSTEIN - *Juízo Político em Hannah Arendt*. (UFRS, 2007); BENVENUTI - *Educação e política em Hannah Arendt: um sentido para a separação*. (USP, 2010); MULLER - *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt* (UFSCar, 2010); ANDRADE – *A compreensão dos elementos pré-totalitários na educação, segundo Hannah Arendt*, (Unicamp 2012); GONÇALVES - *Autoridade docente: pensamento, responsabilidade e reconhecimento*. (USP, 2012); MARQUES - *Hannah Arendt e a crise na educação como crise filosófico-política da modernidade* (UFRGN, 2012); NUNES - *Do “Lugar Nenhum” ao Mundo: Pensar, Política e Ética nas Reflexões de Hannah*. (UFG, 2012); MORAES – *Hannah Arendt e a educação na modernidade* (UFSCar, 2015).

Um importante aspecto a ser informado em relação ao presente estudo é o problema da imprecisão das traduções dos textos de Hannah Arendt em língua portuguesa, em particular do livro *A condição humana*, que apresenta versões díspares de conceitos importantes nas diferentes edições. Optamos por utilizar a tradução de Roberto Raposo com revisão técnica de Adriano Correia (2016). Os conceitos, no original inglês, de *labor*, *work* e *action*, eram traduzidos, nas edições anteriores, respectivamente por labor, trabalho e ação, seguindo uma transposição direta do inglês, que, no entanto, não permitiam a compreensão adequada da complexidade teórica que acompanhava a explanação conceitual. Na edição de 2016, os termos a tradução de *labor* por trabalho, *work* por obra e *action* por ação, possibilitaram uma maior aproximação do campo conceitual desenvolvido por Arendt⁶.

No decorrer da construção da pesquisa, a influência da admiração que Hannah Arendt sentia pela pensadora Rosa Luxemburgo se mostrou importante como apoio teórico de reflexão para melhor compreensão da ação e da natalidade, como categorias políticas de responsabilidade e o combate às tendências autoritárias. Esta admiração que Hannah nutria por Luxemburgo e a influência que provocou em seu pensamento político não é um tema que se encontre nas pesquisas na área da educação. Arendt escreveu um estudo sobre Rosa Luxemburgo no qual discute o papel da ação política e dos conselhos de fábrica para o processo de democratização. O estudo da articulação do pensamento das duas autoras permitiu encontrar-se uma nova perspectiva para a democratização das instituições escolares como forma de superação da concepção tecnicista de educação.

Para melhor compreensão da *intelligentsia* acadêmica alemã, durante o período de formação intelectual de Hannah Arendt, foram utilizados os trabalhos de Fritz K. Ringer “O Declínio dos Mandarins Alemães” e o de Karl Jasper “A Situação

⁶ Segundo os editores da edição de 2016, da pioneira tradução de *The Human Condition*, alguns ajustes estruturais foram feitos levando em consideração o estilo linguístico de Hannah Arendt marcado pela língua materna, o alemão. Em particular, foram realizadas alterações na tradução do inglês para as palavras *labor* e *work*. Em um primeiro momento, *labor* foi traduzido como labor e *work* como trabalho. No entanto, a distinção feita por Arendt entre essas palavras, que em muitas línguas são traduzidas como sinônimas, tem como base as palavras do alemão *Arbeit* e *Werk*. Neste caso, apenas *Arbeit* aplica-se ao trabalho de escravos e servos, considerando-se suas dores e penas, enquanto, por sua vez, a obra do artesão era chamada de *Werk*. Na tradução de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia, *labor* e *work* são traduzidos, respectivamente, por trabalho e obra; considerando também “traduções italiana (lavoro, opera) e francesa (travail, oeuvre) e a tradução espanhola (labor, trabajo)”.

Espiritual do Nosso Tempo”. A compreensão do clima acadêmico alemão do início do século XX e das concepções filosóficas presentes no pensamento da época foram importantes para a determinação dos caminhos enveredados por Arendt na construção de seu quadro teórico.

O presente trabalho foi distribuído em seis seções especificadas a seguir: A primeira seção é constituída pela presente introdução. A segunda seção, denominada **Hannah Arendt e o sombrio início do século XX**, trata da gênese do pensamento de Arendt, tomando como foco os eventos que marcaram a Alemanha e a Europa durante o período de sua formação intelectual. Procurou-se traçar um retrato das condições históricas, políticas e sociais, a partir do que a própria autora escreveu sobre o tema, descrevendo os aspectos de sua vida associados aos eventos que presenciou segundo a sua própria avaliação sobre a gênese de sua época.

A terceira seção, intitulada **A condição humana: pluralidade, pensamento e ação**, trata da crise do mundo público. Abordam-se, aqui, os principais conceitos elaborados por Arendt para empreender a crítica à modernidade. Para este fim parte-se de seu estudo da ação política a partir dos seguintes aspectos: vida ativa, ação, pluralidade e amor pelo mundo. Procuramos verificar como Arendt estabelece a concepção de mundo como a dimensão do viver entre os homens, reconhecendo sua necessária pluralidade.

A quarta seção, nomeada como **A crise do pensamento como crise do agir político na modernidade: burocracia e banalidade do mal**, é dedicada ao estudo da ascensão da sociedade de massa, da expansão tecnológica e da burocratização da sociedade como fenômenos típicos da modernidade, que teriam levado à crise do pensamento fundado no agir político. Para Arendt, o pensar, como ato coletivo, perdeu gradualmente espaço na sociedade cada vez mais massificada e o resultado foi a ascensão da burocracia que passou a ocupar o espaço antes pertencente à decisão política pública.

Na quinta seção, denominada **A crise da Educação na modernidade: crise da autoridade e dominação burocrática**, pretendeu-se estudar o sentido e significado da concepção de crise na educação, em Arendt, e como essa crise pode ser relacionada com a decadência da autoridade e com a dominação burocrática.

Finalmente, a sexta seção, intitulada **Dilemas da Educação e Superação da Racionalidade Técnica e Instrumental**, é constituída pelas reflexões de Arendt

sobre as possibilidades para a saída da crise da modernidade. Exploramos, nesta seção, as condições de efetividade das proposições arendtianas, abrindo espaço para novas perspectivas de uma educação voltada para o mundo público.

1. Hannah Arendt e o sombrio início do século XX

Para iniciar este trabalho, a apresentação da figura de Arendt se faz importante. Como alerta Khon, “[...] entrar no mundo de Hannah Arendt é encontrar as catástrofes políticas e morais do século XX.” (KHON, 2001, p. 1). Nas palavras de Celso Laber – ex-aluno de Hannah Arendt e estudioso de sua obra – Arendt foi uma pensadora que “atravessou e interagiu com as catástrofes políticas, os desastres morais e os surpreendentes desenvolvimentos das artes e das ciências no século XX” (LAFER, 2008, p. 294). Para Nixon, “[...] grande parte de sua escrita não era apenas uma resposta a eventos atuais ou recentes, mas uma intervenção direta em alguns dos principais debates públicos de seu tempo.” (NIXON, 2014, p. 2).

E Jerome Kohn explica:

Diz-se com frequência que Hannah Arendt é uma pensadora “difícil”, mas até onde isso é exato a causa não é um pensamento supostamente obscuro, e sim as dificuldades inerentes ao que ela buscava entender. E fazia parte daquele seleto grupo de indivíduos que experimentam a compreensão como uma paixão, a qual nestes escritos acompanha pari passu o seu ardoroso compromisso com a política (KOHN, 2009, p. 22).

Ao longo de sua trajetória como pesquisadora, Hanna Arendt focalizou sua atenção à política, seus escritos nasciam da percepção sobre a assustadora dimensão política de sua época e da vontade apaixonada em compreender o momento em que vivia. Desde a tenra idade, demonstrou grande inteligência e não conformismo⁷. Com sua mente aberta, Arendt procurava descobrir a complexidade dos problemas existentes, não para dar respostas, mas para preparar o terreno, após os terríveis acontecimentos que atacaram a condição humana, para análises que permitissem superar a falta de categorias políticas que oferecessem significados.

O perigo de ser judia em meio à política de extermínio nazista foi a condição que levou à necessidade de repensar radicalmente a política. Os Estados, que deveriam assegurar a vida e os interesses de sua população, tinham falhado de forma retumbante.

⁷ A mãe de Arendt, Martha Arendt, fazia anotações sobre o crescimento e desenvolvimento de sua filha que demonstram seu grande intelecto e personalidade forte (YOUNG-BRUEHL, 1997).

Frente ao nazismo e ao stalinismo, ao holocausto e ao julgamento de Adolf Eichmann⁸ no início da década de 1960, entre outros eventos, a autora procurou compreender como estava se formando a história desse presente, deparando-se com regimes totalitários e a crise do estado-nação, o modelo que tinha estruturado a política moderna.

A partir dessas preocupações, Arendt deixou uma extensa obra com temas que abordam desde a política e a filosofia, até a literatura e o jornalismo. Estudiosa de Grego, Latim e de Santo Agostinho, teve sua teoria influenciada por Kant, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Bultmann, Kierkegaard e Husserl, entre outros pensadores.

Não agradava a Arendt ser enquadrada em qualquer tipo de categoria de pensamento. Em direta oposição aos muitos de seus contemporâneos, considerava que nem o conservadorismo, o liberalismo ou marxismo ofereciam iluminação para as questões do século XX, sendo, por isso, impossível enquadrá-la nas categorias tradicionais do pensamento da teoria política.

Seu pensamento expandiu para além dos limites de sua formação e suas obras inspiraram estudos em diversas áreas, constituindo importantes fontes de reflexão sobre a vida intelectual e política moderna. Uma das principais pensadoras do século XX, demonstrou seu desencantamento na multiplicidade e complexidade de seus textos, debruçando-se sobre o pensamento enquanto fenômeno e como ele se constitui em tempos de crise.

Com densa formação em filosofia e dedicação à ciência política, suas obras abordam acontecimentos que marcaram o século XX; são problemas de grande relevância que lhe foram contemporâneos e influenciaram sua produção teórica.

⁸ Ex-oficial da Gestapo envolvido com a questão da solução final de Judeus, encarregado por envios aos campos de extermínio e evacuação em massa.

1.1. Hannah Arendt e a gênese de sua época

“Se eu pudesse anexaria os planetas”⁹

Hannah Arendt não produziu, ao longo de sua trajetória como pesquisadora, um sistema teórico sistematizado. Seus escritos eram sempre fruto da perplexidade provocada pelos acontecimentos da época conturbada em que viveu. Constituíam, essencialmente, um esforço de compreensão da imprevisibilidade da condição humana em tempos de crise. Arendt era uma estudiosa metódica, rigorosa e devotada a examinar criteriosamente uma diversidade de problemas, impasses e adversidades que caracterizaram a vida política de seu tempo, identificando as rupturas, descontinuidades e reconhecendo sempre seu caráter complexo.

Não é sem motivo que Arendt caracterizou sua época de tempos sombrios, expressão que, para além de denotar o caráter obscuro e lúgubre de seu tempo, denuncia o caminho de trevas e violência trilhado pelo homem moderno. Violência, acima de tudo que, quando se torna sistêmica, invade todos os rincões da vida, fazendo do mal a banalidade da vida cotidiana.

Foi a banalização do mal que Arendt vivenciou como, por exemplo, os eventos da Revolução Russa, a morte de toda a família imperial dos Romanov, a primeira grande guerra que levou à morte cerca de nove milhões de pessoas e deixou cerca de trinta milhões de feridos; com o tratado de Versalhes, que reduziu à servidão toda uma geração alemã e degradou a vida de milhões; com a ascensão do nazismo que resultou em mais de quarenta milhões de mortos e instituiu um sistema baseado em uma política de terror e barbárie. Arendt descreveu em suas obras esses eventos como abomináveis, que teriam não apenas destruído a ilusão iluminista de uma evolução da humanidade rumo a uma condição cada vez mais elevada de racionalidade, mas alterado de forma inexorável a própria concepção do que é ser humano, destituindo a existência de toda dignidade humana. Todas as ilusões humanistas foram despedaçadas e o que se viu foi a manifestação de seu oposto.

As primeiras décadas do século XX foram um período de intensas mudanças. Arendt, em seu estudo sobre o totalitarismo, analisa detalhadamente as condições

⁹ Frase de Cecil Rhodes, citada por Arendt: “A expansão é tudo (...) essas estrelas (...) esses vastos mundos que nunca podemos atingir. Se eu pudesse anexaria os planetas” (ARENDR, 2016, p. 190).

sociais, econômicas, políticas e intelectuais que marcaram esse período, crucial em sua própria trajetória como mulher e como pensadora política. Seu estudo não constitui apenas uma investigação sobre o que foi o totalitarismo, mas um diagnóstico de toda a modernidade.

No prefácio à primeira edição de *“Origens do Totalitarismo”*, quando Arendt (2016) descreve que a convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível, poderia levar a uma interpretação baseada em lugares-comuns. Leitora contumaz, Arendt conhecia os estudos sobre a história e precedentes do nazismo na Alemanha, e discordava, assim, que eles teriam, de fato, produzido um conhecimento inteligível adequado sobre os fenômenos que determinaram sua ascensão. Adverte que o processo de compreensão não deve ser conduzido por meio da negação dos fatos chocantes, eliminando o inaudito que diminuiria o impacto da realidade e o choque da experiência. Compreender significa,

[...] antes de mais nada examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção resistir a ela – qualquer que seja (ARENDR, 2016, p. 12).

A advertência tem finalidade metodológica porque, para Arendt, pensamento e ação, entendimento e experiência são categorias inseparáveis ao processo de compreensão, uma vez que não há pensamento consequente isolado da ação. A realidade do totalitarismo, que se consumou como uma tentativa de conquista global, não poderia, para Arendt, ser descrita apenas por meio de narrativas dos fatos ocorridos, ou por análises baseadas nas concepções tradicionais da historiografia e do pensamento político. Os eventos tinham uma gravidade tal, por terem se constituído como uma resposta destrutiva para todos os impasses da época, que poderiam ter levado à destruição da humanidade, “[...] pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem [...]” (ARENDR, 2016, p. 13).

A advertência de Arendt tem um destino preciso: era necessário reconhecer o papel da expansão imperialista decorrente do próprio ímpeto de expansão pelo qual os Estados nacionais tinham se lançado em um projeto de submissão econômica das populações de todos os espaços do planeta. Era necessário, ainda, reconhecer que os instrumentos políticos utilizados pela burguesia, que fez da força seu principal instrumento de dominação, levaram aos mais elevados níveis de descivilização. O

totalitarismo desnudou, com clareza sem par, os mecanismos subjacentes a um processo que encontrou nele a sua forma mais acabada, cuja gênese, entretanto, encontrava-se na própria dimensão política da expansão imperialista (ARENDDT, 2016). O antissemitismo pôde se propagar de forma legítima, porque a expansão imperialista já tinha destituído de dignidade humana populações inteiras das regiões colonizadas, todas, pelo uso da força pura e simples, colocadas a serviço de uma acumulação capitalista desenfreada (ARENDDT, 2016).

Daí a acusação corajosa de Arendt a todos aqueles que pretenderiam ver as trevas no nazismo e no stalinismo considerando-os fenômenos isolados ou meras aberrações. Arendt proclama a não inocência das nações que se lançaram a uma guerra contra o mal, como se em nada tivessem concorrido para os trágicos eventos. Por isso, Arendt sentencia: “[...] já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento.” (ARENDDT, 2016, p. 14).

O fenômeno totalitário teria trazido à luz o fato de que os próprios elementos que constituíram a modernidade teriam sido os responsáveis por sua crise. “A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição.” (ARENDDT, 2016, p. 14), que agora precisa encontrar novos princípios políticos.

Considerando que a compreensão da gênese do fenômeno totalitário deveria iniciar-se com o estudo do imperialismo e que teria sido a partir de 1884 que o imperialismo,

[...] surgido do colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX – iniciou a sua política de expansão, por amor à expansão, e esse novo tipo de política expansionista diferia tanto das conquistas de características nacionais, antes levadas adiante por meio de guerras fronteiriças, quanto diferia da política imperialista da verdadeira formação de impérios, ao estilo de Roma (ARENDDT, 2016, p. 181).

Arendt observa que uma das principais características do imperialismo foi a transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto, previsíveis, em busca ilimitada de poder que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e,

portanto, sem nenhuma direção previsível. O imperialismo teria provocado o colapso dos Estados nacionais, anunciando, em seu processo de expansão, uma nova ideologia racial.

O fenômeno totalitário é concebido por Arendt como o resultado de tendências culturais, políticas, econômicas e históricas da Europa moderna. O principal efeito teria sido o imperialismo, que teria eliminado a estrutura de autolimitação constitucional que caracterizara o desenvolvimento do Estado-nação. A ânsia pela expansão imperialista teria aberto o terreno para o ímpeto totalitário de conquista mundial. A doutrina expansionista que caracterizara o imperialismo teria fragilizado os recém-constituídos direitos dos homens e dissolvido a esfera pública.

Para Arendt, o totalitarismo não teria surgido das correntes filosóficas do final do século XIX ou início do século XX. Pelo contrário, foi possível graças ao declínio do Estado-nação, com a criação de práticas concretas de dominação, justificadas pelo racismo, levadas a cabo pelos imperialistas europeus e, pelo sentimento traumático das massas em relação aos eventos sociais e políticos que abalavam a Europa. Massas e elite aderiram aos movimentos totalitários porque não viam mais a conexão com os demais. A análise do totalitarismo é a análise de toda uma época, na qual acontecimentos terríveis abalaram o mundo. “O pensamento se apartou da realidade e a realidade tornou-se opaca ao pensamento.” (ARENDR, 2014, p. 32). Nesses tempos sombrios, os homens deixaram de compreender suas existências no mundo humano como uma vida entre homens. Foram eliminados os nexos políticos que permitiam a compreensão da cidadania como a existência em um mundo comum. Essa desconexão abriu o caminho para a solução mais simples e cômoda, a ideologia totalitária. As promessas de uma razão que iluminaria o mundo com prognósticos de progresso e felicidade se esvaíram e com elas as ainda frágeis concepções de direitos humanos fundadas em uma racionalidade ética abstrata, segundo a qual todos os homens seriam iguais e livres.

A possibilidade de um mundo público, no qual cada homem encontrasse no outro o seu igual, foi radicalmente destroçada. Na opinião de Hannah Arendt, teria sido o egocentrismo econômico burguês que, incentivando o expansionismo imperialista, reduziu a vida pública à defesa de direitos econômicos tornando o totalitarismo possível.

O marco adotado por Arendt para a origem do imperialismo, o ano de 1884, corresponde ao início da corrida de países europeus, liderada pelos ingleses, em direção ao domínio territorial em outros continentes. Trata-se de um fenômeno distinto do projeto colonial que caracterizou o século XVI, durante os quais os Estados nacionais estavam ainda em formação. O principal evento que teria propiciado o imperialismo foi a emancipação política da burguesia. Nascida e fortalecida dentro dos Estados nacionais, elevando-se à condição de classe dominante, a burguesia tinha até aquele momento delegado ao Estado as decisões políticas. Quando ficou claro que o Estado-nação não atendia mais aos interesses de crescimento da economia capitalista, a burguesia partiu agressivamente para o controle da política econômica estatal.

E como explica Pedrosa (1979):

[...] a produção inglesa, durante esse período, “triplicou” apenas, a produção francesa quadriplicou, a produção alemã aumentou sete vezes, e a americana era, em 1913, doze vezes maior que a de 1860 (PEDROSA, 1979, p. 24).

Segundo Arendt (2016), a expansão, concebida como objetivo permanente de toda a política, era o mote da concepção imperialista. Compreenda-se bem o significado dessa política: não se tratava mais de pilhagem temporária nem incorporação perdurável, como no caso das conquistas dos séculos XVI. Tratava-se de uma concepção econômica e não política, uma vez que visava o contínuo e constante crescimento da produção industrial e das transações comerciais, que já tinham alcançado o limite em seus próprios territórios nacionais. Expansão significava aumento da produção e consumo de bens. Seu princípio estava fundado na ideia segundo a qual o processo de produção é tão ilimitado quanto for a capacidade de produzir e consumir¹⁰. Dessa forma, segundo Arendt (2016), a burguesia ingressou na política em função de suas ambições econômicas de expansão do mercado, com

¹⁰ As análises de Arendt podem, também, serem vistas à luz de um dos escritos sobre a economia que teve grande repercussão em sua época: Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações, de [Adam Smith](#) de 1778. Embora não remeta em nenhum momento a este texto, podemos encontrar em Smith a concepção segundo a qual a riqueza de uma nação seria diretamente proporcional ao tamanho do mercado consumidor dos produtos produzidos. A expansão da riqueza dependeria, assim, da capacidade de expansão desse mercado.

a finalidade de impor aos governos a lei da expansão capitalista como objetivo final da política externa.

Isso significa, para Arendt (2016), que a burguesia imperialista desejava a expansão do poder político sem as limitações de um corpo político. Ao indicar que “[...] imperialismo não é construção de impérios, e expansão não é conquista”, Arendt deseja apontar a especificidade do imperialismo moderno que visava adquirir do Estado a sua capacidade de exercício da força por meio dos instrumentos de sua violência, sem os limites legais impostos aos territórios nacionais.

Destarte, durante o processo de expansão colonial, as instituições que garantiam a permanência e ordem do Estado foram separadas da administração colonial, que herdou, daquela, apenas a sua capacidade de força. Os administradores coloniais tinham como função lidar com populações consideradas atrasadas e raças concebidas como inferiores e poderiam, sem os freios de uma ordem constitucional e legal, submeter à força povos inteiros, proporcionando a abertura, aos capitalistas, de espaço para empreendimentos predatórios. Nas regiões consideradas atrasadas em relação ao processo civilizatório, sem indústria e sem organização política, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades. Assim, “[...] o dinheiro podia, finalmente gerar dinheiro porque a força em completo desrespeito às leis – econômicas e éticas – podia apoderar-se de riquezas.” (ARENDR, 2016, p. 204).

O imperialismo, segundo Arendt (2016) apresentou-se como uma inovação política, porque nunca antes a violência e a força tinham se constituído conscientemente e explicitamente como objetivo político estatal. Embora sempre estivessem subjacentes a todas atividades política do Estado, que na modernidade fundara-se sobre as bases da violência legítima, violência e força tornaram-se, no imperialismo, não apenas um instrumento de ação política, mas o motor que propulsionou toda atividade política colonial. A força sem coibição, segundo Arendt (2016) “[...] só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força – e não em benefício da lei – torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando não há mais nada a violar.” (ARENDR, 2016, p. 205).

A expansão ilimitada concebida como o único meio de acúmulo ilimitado de capital, proporcionou um acúmulo ilimitado de força, impossibilitando a constituição de novos corpos políticos nos territórios objeto da expansão. Arendt (2016) conclui, assim, que a consequência lógica desse processo,

[...] é a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quanto do próprio conquistador. Porque, se toda estrutura política, nova ou velha, desenvolve naturalmente as forças estabilizadoras que se opõe à sua transformação, todos os corpos políticos parecem obstáculos temporários, quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo de poder (ARENDDT, 2016, p. 205).

Arendt pretende demonstrar que, com o imperialismo, a força torna-se a essência da ação política e do pensamento político. A burguesia tinha finalmente transformado a política em instrumento da acumulação capitalista, transformando em filosofia do poder toda a ação política explicitando que sua ambição apenas poderia ser saciada pela destruição de toda cultura. A “desnorteada dança da morte e do comércio¹¹” é a imagem que Arendt emprega para descrever o processo de expansão imperialista.

A doutrina da força, que fundamentou “a corrida para a África”, apoiou-se em preceitos supostamente científicos e naturais que ganharam proeminência ao formular o princípio segundo o qual a evolução estaria baseada na lei de desenvolvimento dos mais aptos, justificando, assim, a dominação, por meio da força, de seres considerados primitivos. A unidade racial substituiu a unidade nacional, a pureza de sangue tornou-se o objetivo das políticas internas dos Estados sob a égide da concepção de que cada raça seria um todo separado e completo (ARENDDT, 2016). Entre os pensadores e intelectuais que Arendt cita como os propagadores da doutrina da força e da apologia do racismo estão o diplomata Gobineau¹² e o primeiro ministro inglês Disraeli¹³. Gobineau desenvolveu uma teoria que previa o desaparecimento da humanidade em função da mistura racial. Disraeli, por sua vez, afirmava que o modelo do “grande homem” é aquele que personifica a raça em si e, por isso, implementou uma política estatal que estabelecia uma casta administrativa nos territórios coloniais

¹¹ A expressão é do escritor Joseph Conrad em seu famoso livro “*Heart of darkness - Coração das Trevas*” que descreve a pretensão da civilização como uma barbárie imperialista. O livro serviu de inspiração para o filme *Apocalypse Now* de Francis Ford Coppola.

¹² Joseph Arthur de Gobineau era um aristocrata francês que atuou como diplomata servindo em vários países, dentre eles o Brasil, onde difundiu junto ao imperador D. Pedro II suas concepções sobre a necessidade de garantir a pureza das raças nobres para que fosse postergado o declínio da humanidade.

¹³ Benjamin Disraeli foi aristocrata inglês, político conservador. Assumiu a posição de primeiro ministro em 1868. Disraeli foi o responsável pela compra de parte da Companhia do Canal de Suez, no Egito, que dinamizou o comércio entre a Índia e a África e a Inglaterra. Foi responsável, ainda, pela coroação da rainha Victória da Inglaterra como imperatriz da Índia.

cuja única função era garantir o domínio. A raça pura constituiu, assim, o primeiro mecanismo de organização do processo de dominação pela força dos povos submetidos. O segundo foi a burocracia, como princípio do domínio no exterior em substituição à máquina governamental. Segundo Arendt (2016), foi no continente africano que esses dois mecanismos encontraram terreno fértil para a sua consolidação.

Até meados do século XIX, a África teria sido o único continente que não tinha sido totalmente explorado no período de conquista e colonização do século XVI. No final do século XVIII, a Companhia Britânica das Índias Orientais, um empreendimento privado com apoio estatal, tinha derrotado Portugal, Holanda e França, tomando para si o monopólio do comércio com as Índias. O passo seguinte foi a expansão imperialista na África.

Segundo Arendt, a expansão imperialista na África representou a descoberta de todo um continente “[...] povoado e abarrotado de selvagens [...]” (ARENDR, 2016, p. 267). A ideia de raça justificou os mais terríveis massacres da história e a loucura desmedida que pode bem ser representada pelo brado “exterminemos todos esses brutos”¹⁴.

A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma espécie humana (ARENDR, 2016, p. 267).

A administração imperialista dos territórios ocupados constituiu, segundo Arendt (2016), a forma mais perfeita de administração burocrática. Amparados no racismo, os administradores das terras dominadas desenvolveram uma atitude de alheamento, que denotava a absoluta separação de interesses entre explorador e explorado. A atitude do administrador era condicionada pela necessidade de evitar o contato com seres que viviam em um plano inferior. Como representantes de um povo que tinha alcançado um nível mais elevado de civilização, os administradores coloniais dedicaram-se a implantar um mecanismo altamente eficaz de exploração.

¹⁴ Expressão de Joseph Conrad em “Corações das Trevas”.

A concepção segundo a qual os burocratas não devem ter ideias políticas, mas apenas agir segundo o padrão mais elevado de racionalidade técnica, certamente auxiliou os administradores na tarefa de se manterem alheios aos horrores do processo de expansões imperialistas. A burocracia baseia-se na especialização administrativa, e constitui um “[...] governo de peritos, de ‘uma minoria experiente’ que tem que resistir da melhor forma possível à constante pressão da ‘maioria inexperiente’ [...]” (ARENDR, 2016, p. 304). É possível constatar-se que o alheamento administrativo tornou-se uma característica da própria burocracia, que expandia seus domínios não apenas nos territórios coloniais, como também na administração do Estado nacional.

A questão racial teve, ainda, outras consequências. Solapando as bases do Estado-nação que se tinha constituído sobre os fundamentos da cidadania, surgiram, no final do século XIX, movimentos de unificação étnica. O conceito de povo passava gradualmente a identificar-se com o conceito de raça. Impérios multiétnicos como o Austro-húngaro passaram a sentir a pressão pela independência das populações de origem não germânica, como foi o caso do movimento pan-eslavo e do movimento pangermânico. A própria unificação da Alemanha realizou-se sobre as bases de um discurso de unificação da raça alemã.

O fortalecimento da burocracia determinou, segundo Arendt (2016), o enfraquecimento da esfera política, que passou a ser vista como uma mera ação administrativa e de proteção da economia. Perdendo o caráter de arena principal em que os seres humanos criam um mundo compartilhado, mantendo e preservando a vida em grupo, a política passou a ser o lugar da racionalidade técnica e a esfera econômica assumiu a primazia sobre todas as outras.

Esses foram os traços gerais da análise de Hannah Arendt a respeito do processo de expansão imperialista que estaria na base do conflito que deflagrou a primeira grande guerra e o horror perpetrado durante a segunda grande guerra. O imperialismo, ao solapar os princípios de cidadania que sustentavam os Estados nacionais, substituindo-os pela expansão comercial desmedida, pelo racismo como forma de dominação e pela neutralidade burocrática como forma de governo, teria lançado as bases para a eclosão desses dois conflitos. Em nome dos mais elevados conceitos de civilização, o imperialismo, paradoxalmente, instituiu a barbárie como projeto de ação política.

Arendt observa que apenas três décadas, de 1884 a 1914, separaram o início da expansão imperialista da primeira grande guerra. O conflito, iniciado em 1914, resultou da concorrência expansionista das potências imperialistas e acabou por revelar os limites das possibilidades dessa expansão. A ferocidade das batalhas, o uso de tecnologias e armas químicas espalharam um sentimento de horror antes jamais vivido, devastando vidas e grande parte do continente europeu. A incerteza quanto ao futuro afetou não apenas os vencidos, mas também os vencedores, levando à desconfiança sobre a eficiência dos regimes políticos nacionais de então.

Foi o ímpeto imperialista que levou as potências derrotadas ao estado de completa miséria. A ferocidade imperialista, que antes tinha caracterizado a expansão sobre as colônias, manifestou-se explicitamente nos tratados de paz, com suas medidas punitivas que exerceram uma pressão quase insuportável aos derrotados, impossibilitando sua saída da crise.

O mais notório desses tratados: o Tratado de Versalhes, impondo à Alemanha obrigações em torno de 132 bilhões de marcos alemães, considerado astronômico mesmo para economias estabilizadas¹⁵. Um dos resultados da guerra foi a incapacidade de reorganização política dos estados nacionais. A destruição da antiga ordem política pela política imperialista impossibilitara a recuperação do poder político pelo Estado, abrindo espaço para novas propostas de organização estatal, à direita e à esquerda. Os princípios liberais tinham sofrido um duro golpe e o primeiro sintoma da impossibilidade de recuperação política foi a revolução russa, que destituiu a monarquia por um sistema de governo comunista.

Os ímpetos da expansão imperialista continuavam subjacentes propagando o ideário racista e a eficiência de uma política que deveria ser substituída por uma máquina administrativa mais eficiente como solução para todos os males. A instabilidade econômica aliada à perda da confiança no modelo liberal e à ascensão do comunismo da Rússia, abriram caminho para que grupos conservadores, por todo o continente europeu, ganhassem força hasteando a bandeira da proteção dos valores tradicionais.

¹⁵ A dívida só foi totalmente abonada em 2010, 92 anos após o fim do conflito que a gerou. Hitler suspendeu o pagamento durante a segunda guerra e pelo Tratado de Londres, de 1953, o pagamento da dívida só deveria ser retomado após a unificação da Alemanha. O valor foi atualizado em 69,9 milhões de euros.

1.2. Arendt e as origens do totalitarismo na Alemanha

Nascida em 1906 em *Liden* e vindo a falecer em 1975, nos Estados Unidos da América, Arendt era alemã criada em Königsberg¹⁶, capital da Prússia oriental, a mesma cidade onde nasceu e viveu Kant durante toda a vida. De família judia bem estabelecida e não religiosa, Arendt presenciou, ainda criança, os horrores da primeira grande guerra; viveu na juventude, como os demais alemães, o desamparo e a crise política social e econômica que sucederam ao conflito; estudante universitária de Filosofia, presenciou a ascensão do nazismo que angariou adeptos dentro do próprio ambiente acadêmico. Conheceu, como judia, a perseguição e testemunhou o aprisionamento em campos de concentração e de extermínio; viu uma Alemanha arrasada no pós-guerra. Sua mente alerta denunciou a permanência dos princípios que tinham levado ao nazismo na cultura ocidental.

Durante a segunda grande guerra, Arendt foi presa e obrigada a fugir da Alemanha, imigrando para os Estados Unidos em 1941, na condição de apátrida, permanecendo assim por dezoito anos.

Arendt assistiu a ascensão do nazismo e seu assombro com os acontecimentos que levaram ao colapso da sociedade em que vivia inspiraram todo o seu trabalho.

Em seu estudo sobre o totalitarismo, Arendt (2016) afirma que seu objetivo era “[...] elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte de sua vida adulta: *o que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?*” (ARENDR, 2016, p. 415).

Sua primeira constatação foi que o nazismo, assim como toda a forma de totalitarismo, baseou seu poder no apoio das massas e Hitler não poderia ter ascendido ao poder legalmente e não poderia ter mantido sua liderança durante todo o período de guerra sem a sua confiança. (ARENDR, 2016).

¹⁶ Königsberg, posteriormente Kaliningrado, é a antiga capital da Prússia Oriental. “O destino de Königsberg, hoje uma ruína quase irreconhecível, foi selado quando caiu sob influência de não um, mas dois regimes totalitários, primeiro de Hitler e depois de Stálin. Ao contrário da cidade de Königsberg, no entanto, Arendt podia e se movia”. O mundo de Hannah Arendt. Por Jerome Kohn. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay1.html>. Acesso em: dez. 2018.

Durante a campanha para as eleições gerais de 1930, pessoas de toda a Alemanha saudaram Hitler como o salvador. Martha Arendt¹⁷ relatou que em Königsberg, onde os cidadãos temiam que à crise polonesa pudesse seguir-se uma invasão, Hitler foi apelidado o “Margrave alemão”. Os nazistas haviam conquistado 107 cadeiras do Reichstag naquela eleição, apenas trinta e seis a menos do que os social-democratas governantes (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 101).

Um aspecto fundamental que Arendt acentua sobre o totalitarismo, encontra-se no fato de que os movimentos totalitários têm como estratégia fundamental a organização das massas em torno de uma liderança. Não se trata aqui de partidos organizados em torno de objetivos de classe, seja trabalhadora, seja elite.

Após o final da primeira grande guerra, uma onda antidemocrática e pró ditatorial varreu a Europa. Entretanto, observa Arendt (2016) que nem todos os países que levaram ao poder ditaduras, como Romênia, Polônia, Lituânia, Letônia, Hungria, Portugal e Espanha constituíram-se em regimes totalitários.

Da Itália disseminaram-se movimentos fascistas para quase todos os países da Europa central e oriental (os tchecos – mas não os eslovacos – foram uma das exceções); contudo, nem mesmo Mussolini, embora usasse a expressão “Estado Totalitário”, tentou estabelecer um regime inteiramente totalitário (ARENDR, 2016, p. 437).

Segundo Arendt, a implantação de um regime totalitário demandaria “[...] material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um domínio total - qualquer que fosse - e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema.” (ARENDR, 2016, p. 437). Os ditadores de pequenos países não poderiam almejar, assim, a conquista territorial. Assim, a moderação no uso da violência nas ditaduras não residiria no medo de revoltas populares, mas na ausência de massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento.

Arendt presenciou a ascensão do *Partido Nacional Socialista*. Incorporando, inicialmente, o ideal pangermânico reforçado pelo discurso de uma ideologia racial aariana, os nacional socialistas cresceram junto a uma população cujo orgulho ferido pela derrota na primeira guerra provocara um sentimento generalizado de ressentimento em uma Alemanha arrasada física, econômica e politicamente. Arendt

¹⁷ Mãe de Hannah Arendt.

(2016) atribui boa parte sucesso do discurso nacional socialista à convergência entre elites, massas e intelectuais que foram unidos por seu desprezo compartilhado pela esquerda e contra as etnias consideradas inferiores.

Segundo Arendt (2016), os movimentos totalitários encontram solo fértil para expansão quando as massas passam a interessar-se pela política, que antes tinha a atenção de partidos e elites. Por massa, Arendt designa as pessoas que:

[...] simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se pode integrar numa organização baseada em no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicatos de trabalhadores. Potencialmente as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem poder de voto (ARENDR, 2016, p. 439).

Foi entre essa massa de pessoas indiferentes, que tinham sido desdenhadas por outros partidos, “[...] por parecerem demasiado apáticas ou estúpidas para lhes merecerem a atenção.” (ARENDR, 2016, p. 439), que o movimento nazista recrutou seus apoiadores, moldando politicamente um grupo de pessoas que jamais fora atingido antes.

Alheios ou pouco afeitos à argumentação política, essa massa populacional não via a necessidade de argumentar, ignorando a possibilidade persuasão e preferindo a agressão e violência, foram facilmente persuadidos da maior eficiência do uso do terror e dos métodos que levariam à morte como forma de afirmar sua convicção. Não se tratava, assim, de uma disputa ideológica, porque não havia mais lugar para um debate político, que só poderia existir em uma esfera pública.

Arendt (2016) considerava que o sucesso do totalitarismo entre as massas significou o fim da ilusão nos países democráticos e Estados Nações de que seus sistemas partidários eram eficientes, e que as massas politicamente não tinham importância, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação.

Os movimentos totalitários demonstram que essas massas politicamente neutras e indiferentes poderiam constituir uma maioria e, portanto, as democracias funcionavam de acordo com normas aceitas apenas por uma minoria. Além disso, demonstraram que o governo e as instituições democráticas repousavam em uma silenciosa tolerância de setores indiferentes e desarticulados.

Arendt argumenta que a apatia das massas teria sido gerada, em grande parte, pela sociedade de consumo burguesa e sua hostilidade em relação à vida pública. Durante o período de expansão imperialista, a burguesia tinha demonstrado uma cada vez maior hostilidade às instituições políticas e à vida pública. O exercício dos deveres e responsabilidades cívicas eram considerados uma desnecessária perda de tempo e energia. O sucesso em uma acirrada competição tinha se tornado a filosofia burguesa por excelência, muito antes do advento dos regimes ditatoriais. Essas atitudes eram úteis, para a burguesia, nos momentos em que um homem forte assume a responsabilidade incômoda de dirigir os negócios públicos, mas constituem um obstáculo aos ditadores, porque o movimento totalitário não pode admitir o individualismo.

Em sua essência, os movimentos totalitários são, segundo Arendt, “[...] organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados.” (ARENDR, 2016, p. 453), cuja homogeneização encontra-se na “[...] lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual[...].” (ARENDR, 2016, p. 454).

Sem a mediação de partidos e organizações políticas ou representações, o totalitarismo elimina a distância entre governantes e governados em uma relação política de interdependência.

Essencialmente, o líder totalitário não se apresenta como um indivíduo sedento de poder que impõe aos governados sua vontade arbitrária e tirânica. É nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige e que depende tanto do “desejo” das massas que ele incorpora quanto as massas dependem dele para a realização desses desejos”. Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade” (ARENDR, 2016, p. 456). Como observa Arendt, Hitler tinha pleno conhecimento dessa relação de interdependência e a expressou em um de seus discursos: “Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês.” (ARENDR, 2016, p. 456).

1.3. Hannah Arendt e a ascensão do nazismo: luta pela sobrevivência e ação política

Arendt testemunhou bem cedo em sua vida a violência mortal das massas. Sua mãe, admiradora fervorosa de Rosa Luxemburgo uma dos *spartakistas*, levou Arendt, então com 13 anos, às ruas de Königsberg em apoio à greve geral. Ali, Arendt ouviu o discurso de Luxemburgo enquanto a sua mãe exaltava: “*Você deve prestar atenção, este é um momento histórico!*” (D’OUVILLE, 2017, p. 15). Pouco tempo depois, em 15 de janeiro, Luxemburgo foi cruelmente assassinada¹⁸ por forças da *Freikorps*¹⁹. O impacto dos eventos levaram Hannah Arendt, anos mais tarde, a escrever um rigoroso estudo sobre a vida e obra de Luxemburgo, situando-a como uma figura crucial na criação do que ela chamou “espaços de liberdade” (NIXON, 2014).

Os pais de Arendt tinham formação culta e opiniões políticas de esquerda. Seu pai, Paul Arendt era engenheiro formado na Universidade de Königsberg e possuía uma biblioteca com clássicos gregos, “[...] que sua filha lia com entusiasmo.” (D’OUVILLE, 2017, p. 13). Sua mãe, Martha Arendt estudou música e francês, tendo permanecido três anos em Paris. A família frequentava círculos cultos e a mãe de Arendt procurou assegurar à filha uma educação aos moldes da *Bildung*, incentivando a leitura de clássicos como Goethe²⁰ (D’OUVILLE, 2017).

Seu pai faleceu em 1913. Em 1914, durante a primeira grande guerra, tropas

¹⁸ *Spartakus* era um grupo de oposição de esquerda radical alemã defensor de um socialismo libertário. Seus líderes, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, foram assassinados em 15 de janeiro de 1919 por membros dos *Freikorps*. O corpo de Luxemburgo foi jogado no canal de Berlim. Ela tinha 47 anos de idade na época e, como mais tarde revelou-se, fora derrubada com uma coronhada por Otto Rung e, em seguida, recebera um tiro na cabeça por Hermann Souchon. Com esses brutais assassinatos, e o de muitos de seus companheiros, terminava toda a esperança de uma política social-democrata para a Alemanha, abrindo caminho para o nacional socialismo.

¹⁹ Os *Freikorps* (Corpos livres) eram unidades paramilitares que surgiram na Alemanha, organizadas por antigos oficiais alemães após o final da primeira grande guerra. O tratado de Versalhes obrigou a Alemanha a dispersar cerca de 50.000 membros de suas forças armadas, impedindo que os alemães constituíssem um exército organizado. Os *Freikorps* pretendiam realizar as funções do exército, protegendo as fronteiras com a URSS (União das Repúblicas socialistas Soviéticas) e lutando contra os ativistas comunistas. Em 1921, os *Freikorps* foram oficialmente dissolvidos e boa parte de seus membros passaram a integrar a *Sturmabteilung* ou SA (Departamento Tempestade) os camisas pardas que constituíram a tropa de assalto e polícia política de Hitler no período de ascensão do nazismo.

²⁰ “Esse ideal não era judaico, mas alemão, e originava-se da leitura obrigatória para qualquer alemão bem-educado: as obras completas de Goethe, o mentor alemão em assuntos de *Bildung*, a formação e modelação consciente de corpo, mente e espírito. Nos lares alemães, onde se esperava que as crianças futuramente se juntassem à *Bildungselite* (“elite bem educada”)” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 34).

russas se aproximaram da cidade de Königsberg, levando a população ao pânico e ao refúgio de Hannah Arendt e sua mãe em Paris. De volta a Königsberg e com o final da guerra, Hannah inicia seus estudos que incluem o estudo de latim e grego, sua paixão.

Arendt obtém o *Abitur*, certificado que permitiria ingressar na universidade em 1924. A amiga de Arendt, Anne Mendelssohn, admitiu que o exame foi uma experiência assustadora, “[...] exposição pública e situações envolvendo testes pessoais ou intelectuais continuavam a assustá-la, mas ela sempre os recobria com uma aura de desafio.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 50). Após intenso estudo durante dias inteiros, ela obteve o passaporte para a inscrição na universidade regular um ano antes dos seus antigos colegas da Luiseschule²¹.

Hannah Arendt estudou filosofia na Universidade de *Marburg*. Em 1924, período em que Partido Nacional Socialista ainda não tinha chegado ao poder, Arendt conheceu Martin Heidegger.

Ele era um personagem que ultrapassava os romances, alçado ao nível dos gênios, poético, distante dos pensadores profissionais e dos estudantes aduladores, de uma elegância sóbria, vestido simplesmente em roupas rústicas [...]. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 63).

Apaixonada por seu mestre e mentor, Arendt era uma jovem estudante de dezoito anos e ele, aos trinta e cinco anos, professor na faculdade, casado e pai de dois filhos. A relação apaixonada e secreta deixou vestígios na vida de Arendt pela posição ambígua de Heidegger em relação ao judaísmo. As dificuldades do relacionamento levaram, em 1926, Arendt a abandonar Marburg e continuar seus estudos em Friburgo como aluna de Husserl, e, na Universidade de *Heidelberg*, onde completou seu doutoramento sob a orientação de Karl Jaspers com o título *O sentido do amor em Santo Agostinho*. D’Ouville (2017), observa que Arendt, “[...] não apenas estudou com os dois maiores filósofos alemães do período entre as duas guerras, como pôde, também, participar das discussões que levavam ao nascimento de suas obras máximas.” (D’OUVILLE, 2017, p. 19). Em Marburg, presenciou o intenso esforço

²¹ Arendt, antes de obter o *Abitur*, foi expulsa da Luiseschule por estimular boicote às aulas de um professor que ofendeu um aluno. Após esse episódio, Arendt teve que estudar dois períodos em Berlin e seis meses em casa, de intenso estudo, para prestar o exame como estudante externa.

intelectual de Heidegger na elaboração de sua obra mais conhecida, *O Ser e o Tempo*. Em Heidelberg, chega no momento em que Jaspers começa a esboçar sua grande obra *Philosophie*.

No mesmo ano de 1933, em que Hitler torna-se chanceler e em que ocorreu o incêndio do *Reichstag*²², em Berlim, que levou ao aumento do prestígio do partido nazista e o início da perseguição oficial aos judeus, Heidegger foi nomeado para o cargo de reitor da Universidade de *Freiberg* e, como todos aqueles que ocupavam cargos públicos naquela época, filiou-se ao Partido Nazista. A importância do relacionamento com Heidegger e sua decepção ao vê-lo filiar-se ao Partido Nazista marcaram toda a trajetória intelectual de Arendt.

Ainda em 1933, Arendt e sua mãe foram presas e interrogadas pela polícia por mais de uma semana, por suspeitas de propaganda contra o Parlamento Alemão em que não foram encontradas provas. Ao serem libertadas, com ajuda de amigos, fugiram para Praga, Genebra, depois Paris, onde fez parte de um grupo de intelectuais refugiados judeus, conhecendo Walter Benjamin, com quem estabeleceu uma profunda amizade. Arendt também participou do acolhimento de refugiados, encontrando-se com alguns do grupo *Spartakus*, como o filósofo alemão Blücher, com quem se casaria em 1940, pouco antes da invasão alemã, em que a cidade foi ocupada pelos nazistas.

Por meio de Blücher Arendt estabelece leituras de Marx, Lenin e Trotsky e frequenta meios da extrema esquerda em Paris. E com Blücher e suas histórias sobre o declínio e queda da Partido Comunista alemão, Arendt teve a clara imagem sobre aquilo que nenhuma revolução pode prescindir: “conselhos locais, espontaneamente organizados, ou Räte, que não sejam controlados pelos conselhos dos partidos existentes [...] nem por organizações externas [...]” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 137).

Arendt entendeu, assim como a teoria de transformação revolucionária²³ de Rosa Luxemburgo, que a revolução fraquejou quando o poder perdeu as raízes tendo os líderes se afastado de seus seguidores. A ação popular verdadeira, que indica

²² O palácio do *Reichstag* era o local onde se reunia o parlamento alemão.

²³ Teoria segundo a qual “a organização da ação revolucionária pode e deve ser apreendida na própria revolução, assim como apenas na água se pode aprender a nadar”. Citado por YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 137.

novas possibilidades de combate à barbárie, que se manifesta de diferentes formas, não pode existir quando há a separação entre os homens na participação política.

Durante o período de Paris, Arendt testemunhou o elevado grau de antissemitismo francês o que a leva a considerar que não se tratava de um fenômeno alemão levando-a ao estudo do caso *Dreyfus*²⁴, das obras de Proust²⁵ e de Simenon²⁶, que constituiriam, mais tarde, parte do seu estudo sobre o totalitarismo. Procurava encontrar as características do antissemitismo e, por meio de Simenon, conhecer a estrutura e os métodos policiais franceses (D’Ouville, 2017). Deu início a um estudo teórico sobre a constituição do Estado-nação por meio da leitura de Clausewitz. Embora o plano do trabalho ainda não estivesse claro, Arendt estava convencida da necessidade de escrever um estudo sobre o antissemitismo e o imperialismo, abordando o antissemitismo racial, que considerava a mais extrema forma de supressão das nacionalidades minoritárias pelas nações dominantes (D’Ouville, 2017).

No ano da invasão alemã à França, Arendt, sua mãe e seu marido são enviados a um campo de refugiados. Sua estadia levou-a a comentar ironicamente: “[...] a história contemporânea engendrou um novo gênero de seres humanos: aqueles que são levados para campos de concentração por seus inimigos e aqueles que são levados aos campos de refugiados por seus amigos.” (KHON, 2001, p. 17; D’OUVILLE, 2017, p. 32). Arendt, sua mãe e seu marido conseguiram fugir por uma rota que passaria pela Espanha e Portugal rumo aos Estados Unidos. Durante a fuga, em Marselha, Arendt reencontrou Walter Benjamin, que lhe confiou uma coleção de manuscritos que deveriam ser enviados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que em 1935 havia se transferido para Nova York. Pouco tempo depois, Walter Benjamin seria morto, em circunstâncias não esclarecidas, na Espanha.

²⁴ O caso Dreyfus foi um episódio de grande repercussão no final do século XIX na França. Dreyfus foi um oficial francês, de origem judaica foi acusado injustamente e preso por espionagem. O escândalo levou Emile Zola a redigir o famoso artigo dirigido ao presidente francês intitulado *J'accuse*, que teve repercussão internacional.

²⁵ Marcel Proust, de origem judaica foi o autor de uma das mais célebres obras da literatura francesa – Em busca do tempo perdido.

²⁶ Georges Simenon, foi um escritor belga, autor de romances policiais de grande sucesso na França na década de 1930. O principal personagem de seus livros era o inspetor Maigret, da polícia francesa.

A partir de então, iniciava-se um período de 18 anos de exílio como apátrida, fugindo para Lisboa até conseguir embarcar para a América em 1941. Arendt e o marido chegaram em Nova York como refugiados, recebendo o direito à cidadania apenas em 1951 (D'ORVILLE, 2017).

1.4. A natureza e significado do totalitarismo

Mesmo distante da Alemanha, para Arendt compreender o que levou ao totalitarismo era uma tarefa fundamental porque considerava que as bases que possibilitaram sua emergência constituiriam alguns dos componentes fundamentais da modernidade. No entanto, a necessidade de entender os horrores vividos não fez Arendt buscar receitas e respostas gerais, visto que entendia não haver padrões gerais para subordinar casos específicos.

Além disso, para entender os elementos que cristalizaram o totalitarismo, não poderiam ser feitas análises pela causalidade, ou seja, pelo que determinou o acontecimento, pois para Arendt seria equivocado tentar justificar um fato como decorrente de outro. Como apresenta Young-Bruehl (1997), citando uma palestra de Arendt:

Os elementos, por si mesmos, provavelmente nunca causaram nada. Tornam-se origens de acontecimentos se e quando se cristalizam em formas fixas e definidas. Então, e apenas então, podemos retrair a sua história. O acontecimento ilumina seu próprio passado mas nunca pode ser deduzido do mesmo.²⁷

Por isso, sem recorrer às categorias de causalidade e de tendência histórica, Arendt procura não negligenciar as particularidades dos eventos históricos, partindo do pressuposto que só com a luz do passado e a consideração do presente seria possível chegar a entendimentos significativos.

Realizando um exercício de pensamento político, procurando superar os abalos sofridos pelos referenciais teóricos tradicionais, que se tornaram inaptos para o entendimento da novidade totalitária, e evitando explicações por similaridades, Arendt enfrenta o assombro estatístico dos horrores cometidos contra vidas humanas e, em

²⁷ Palestra de Arendt (HANNAH ARENDT, *The Nature of Totalitarianism*, palestra não publicada, 1954, Library of Congress), citada por YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 195.

apenas cinco anos após o fim da segunda grande guerra, torna pública a primeira parte de seu livro – *Origens do totalitarismo*.

Momento em que as pessoas buscavam razões para tantas atrocidades, Arendt identifica que o totalitarismo diferia de outras formas de governo, como as tirânicas ou ditatoriais; o totalitarismo mina as raízes da vida política, social e pessoal. Nas palavras de Young-Bruehl, “[...] ela via o totalitarismo como a negação completa das exigências espaciais e temporais da liberdade. As ideologias totalitárias devoravam tanto o passado como o futuro [...]” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 235).

E assim, com o fim da segunda guerra mundial, a partir de 1945, o mundo tinha se confrontado, incrédulo, com um número considerável de evidências do aparato nazista que teria propagado terror e destruição. Os exércitos soviéticos, norte-americanos e ingleses que libertaram os campos de extermínio encontraram condições inimagináveis – pilhas de corpos não enterrados e sobreviventes que mais pareciam esqueletos em função do trabalho forçado e à falta de alimento.

O fenômeno foi obscurecido nos primeiros anos do pós-guerra e mesmo no caso dos campos de extermínio, a esparsa documentação e as baixas taxas de sobrevivência não tiveram repercussão imediata. Antes da chegada das tropas aliadas, os alemães procuraram destruir todos os registros e evidências do que acontecera nos campos de extermínio. Em Auschwitz, todavia, boa parte dos registros permaneceu intacta, preservando o meticuloso processo burocrático que acompanhou o recolhimento e mortes nos campos de extermínio.

Quando Arendt teve acesso aos documentos e registros dos campos de extermínio, declarou: “O decisivo para nós foi o dia em que ficamos sabendo de Auschwitz” (ARENDR, 2008a, p. 43).

Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres [...]. (ARENDR, 1993a, p. 135).

Sob o impacto das revelações dos eventos de Auschwitz, Arendt identificou que os acurados registros eram uma demonstração da impessoalidade burocrática que caracterizou a máquina de destruição nazista. Observou que, com a destruição dos

registros que ocorrera em outros campos, o metódico aparato de extermínio não tinha apenas eliminado a vida biológica humana, mas também expurgado sistematicamente as histórias de vida acumuladas e qualquer vestígio de suas existências.

Como informa Eduardo Jardim (2012) sobre o esforço de Arendt na compreensão do totalitarismo, o “[...] choque por que passou ao tomar conhecimento da existência dos campos de extermínio nazista constituiu o ponto de partida e a motivação de toda a sua obra.” (JARDIM, 2011, p. 21). Principalmente, porque percebeu que os crimes oriundos dos regimentos totalitários desafiavam a sabedoria do passado até então válida, o que bloqueou a capacidade de sua compreensão. E, portanto, conceber novas formas de abordagem da experiência política passou a ser então necessário.

Em primeiro momento, Arendt acreditava que o fenômeno totalitário seria um caso extremo do imperialismo, com o conhecimento dos acontecimentos de Auschwitz, Arendt reformulou sua perspectiva teórica, passando a especificar o totalitarismo não apenas como resultado do imperialismo, mas como uma forma de regime político absolutamente nova, baseada na violência de terror. E ainda atuais, seus escritos sobre o fenômeno totalitário têm sido objeto de interesse de estudiosos em diferentes campos do saber. Suas categorias políticas, formuladas como desafio ao pensamento constituíram a tentativa de entender a nova realidade dos tempos sombrios.

Ao dedicar-se à publicação do livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt pretendia preparar um terreno de reflexões para uma era de extremos que, percebia, não chegara ao fim com a Segunda Guerra Mundial, mas que se aprofundaria nas sociedades que se seguissem.

Na tentativa de compreender o totalitarismo, Arendt destaca o desaparecimento da política no mundo contemporâneo e a precariedade conceitual que o século XX fornecia para entendimento do novo fenômeno. E, por isso, procurou resgatar o pensamento político clássico e demonstrar as rupturas impostas pelas relações políticas da modernidade a esse pensamento, propondo-se ousar pensar “sem corrimão”, ou seja, pensar sem o apoio dos conceitos gerais propostos pelo pensamento político contemporâneo.

Como informa Jerome Kohn, na introdução do livro “A Promessa da Política”:

Arendt despertou a ira de historiadores, cientistas políticos e sociais e também de filósofos. Mas ela não tinha outra escolha senão pensar à margem das categorias tradicionais – *ohne Gländer* (“sem corrimãos”), como gostava de dizer – se quisesse trazer à luz um mal que era e não poderia deixar de ser desconhecido dentro da tradição; e não tinha outra escolha senão exercer sua faculdade de imaginar se quisesse reexperimentar os elementos ocultos que finalmente, e de súbito, se haviam fundido e precipitado uma exploração cujo desenlace teria sido, caso não fosse detida, a destruição da pluralidade humana e do mundo humano (KOHN in ARENDT, 2009, p. 14).

Os eventos aterrorizantes do século XX são, para Arendt, fruto de uma crise que resulta do processo que produziu uma sociedade massificada. A partir desses terríveis eventos que marcaram a contemporaneidade, Arendt debruçou-se sobre o mundo político da modernidade - tempos sombrios – tempos em que a natureza humana é ameaçada em sua pluralidade e em sua capacidade de iniciar algo novo.

Ao estudar os regimes nazista e stalinista, a autora tentou entender as condições externas que propiciaram a aniquilação de seres humanos por outros seres humanos, por meio de um processo de institucionalização do terror e da violência. Nas palavras de Jerome Kohn (2001), a pensadora “[...] considerou o nazismo e o stalinismo como sistemas totalitários mais ou menos equivalentes [...]”²⁸, tanto um quanto o outro apelaram para as massas atomizadas e despolitizadas. Além desses, Arendt não identificou outros regimes totalitários, mas alertou que elementos totalitários sobreviveriam a esses regimes. Eduardo Jardim explica que, para Arendt, “[...] a condição para que o nazismo e o stalinismo se firmassem foi a existência das massas, ou seja, de uma população completamente homogênea formada por homens solitários.” (JARDIM, 2011, p. 35).

Para Arendt, o totalitarismo nega a pertença e a semelhança na humanidade dos seres humanos, como nega, também, a diferença de cada um. Destrói a identidade, acaba com o caráter único da pessoa humana, reduz as pessoas a uma fração de reações idênticas, coibindo o pensar e o fazer por si mesmo.

Considerando a natureza do aparato de extermínio nazista, Arendt (2016) concluiu que a natureza do totalitarismo é a combinação de uma essência baseada no terror total com um princípio próprio de racionalidade. Concebido como essência

²⁸ O mundo de Hannah Arendt. Por Jerome Kohn. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essay1.html>. Acesso em: dez. 2018.

do regime, o terror deveria ser total e constituía mais do que um meio para suprimir a oposição ou do que uma vingança extrema ou insana. O terror total seria, à sua maneira, um ato racional. Ao substituir o papel desempenhado pelas leis positivas nos governos constitucionais, não resultou em uma anarquia sem lei ou na guerra de todos contra todos e, tampouco, na revogação tirânica do direito. Inversamente, no estado de terror, as regras são concebidas como supremas.

Se, nos regimes constitucionais, as leis positivas procuram traduzir princípios morais de caráter superior e transcendente, no regime totalitário a própria realidade deve se constituir como um movimento perfeito da história e da natureza, traduzindo-se como movimento necessário de toda a humanidade. A ordem, concebida como ordem natural, deveria conduzir os atos humanos.

O totalitarismo, constituindo-se em uma novidade é um fenômeno especificamente moderno, e essa terrível novidade teria sido, segundo Arendt (2016), ofuscada pelos intérpretes que consideravam os regimes totalitários como versões atualizadas das antigas tiranias ou dos velhos regimes despóticos ou ditatoriais. Para ela, esses autores não tinham sido capazes de perceber que, naqueles casos o terror, era apenas uma estratégia para a obtenção e manutenção do poder.

Ao examinar as instituições totalitárias, Arendt (2016) deduz que o terror não constitui uma simples estratégia de eliminação da oposição ao regime, já que boa parte já havia sido eliminada durante a ascensão ao poder. Tratava-se da eliminação de populações que não constituíam oposições políticas, como judeus, ciganos, homossexuais, intelectuais e camponeses ricos. O extermínio foi determinado pela certeza de uma suposta lei da natureza ou da história, que reduzira todo o desenvolvimento histórico a uma subjacente realidade de guerra entre raças ou classes.

O terror, nos regimes totalitários, constituía, assim, sua própria essência, porque a sua própria definição, como regime político, era a defesa da raça ariana ou do proletariado. Apenas essas categorias eram reconhecidas como humanas e com direito de existir.

Arendt entendeu o fenômeno totalitário como o resultado de um processo de quebra com o pensamento político, que se organizou com base na burocracia, na política de massas, e no terror. A era moderna representou o pano de fundo que

ofereceu o ponto de ruptura com a antiga ordem das coisas, como a tradição, a religião e a autoridade, que sustentava o mundo ocidental até então.

Em suas reflexões sobre os regimes totalitários – como vácuo moral por esgotamento da tradição moral ocidental – a autora considerou esse período como oportunidade para o nascimento de uma nova ética política, “[...] para ela, os movimentos totalitários tiveram sucesso porque, como verdadeiros oportunistas, souberam tirar proveito do vazio deixado pela falência da autoridade política.” (JARDIM, 2011, p. 25).

2. A condição humana: pluralidade, pensamento e ação

Nesta seção, abordaremos alguns dos principais conceitos elaborados por Arendt que lhe permitiram empreender a crítica da modernidade. Para este fim, partiremos de seu estudo da ação política a partir dos seguintes aspectos: vida ativa, ação, pluralidade e amor pelo mundo. Procuraremos verificar como Arendt estabelece a concepção de mundo como a dimensão do viver entre os homens, reconhecendo sua necessária pluralidade. Esse reconhecimento determinaria a necessidade dos homens responsabilizarem-se pelo mundo.

Para atingir os objetivos propostos, partiremos da distinção crucial estabelecida por Arendt entre trabalho, obra e ação. Essas concepções permitem articular outra distinção fundamental na obra de Arendt, a esfera pública e a esfera privada.

2.1. A crise do mundo público

Os acontecimentos do século vinte – suas guerras e regimes totalitários que tolheram liberdades individuais; a fácil adesão de indivíduos comuns a uma nova ordem que provocou mudanças nas estruturas do que se compreendia por sociedade ocidental – permitiram a dificuldade de compreensão do fenômeno totalitário e o mal advindo desse fenômeno.

Arendt, sobre este momento, escreve no início no prefácio de “Origens do Totalitarismo”:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas potências, que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança (ARENDR, 2016. p. 11).

O quadro do terror demonstrou a existência de uma fissura em que padrões do século anterior não faziam mais sentido, a estrutura essencial de toda civilização atingiu o ponto de ruptura, em que massas de indivíduos foram aniquiladas e outras tantas excluídas da condição de humanos.

E é observando esse quadro, buscando encarar a realidade e resistir a ela, que Arendt argumenta:

[...] há de ser possível compreender a grotesca disparidade entre a causa e o efeito que compunham a essência do imperialismo, quando dificuldades econômicas levaram, em poucas décadas, à profunda transformação entre o “realismo”, como era cinicamente enaltecido pelos movimentos totalitários, e o visível desdém desses sistemas por toda textura da realidade; ou a irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência do universo) e a sua incapacidade de viver no mundo que o seu poderio criou, e lhe compreender o sentido (ARENDR, 2016, p. 13).

Instigada a pensar politicamente, refletindo sobre a insegurança e a vulnerabilidade de viver em tempos sombrios - sua origem judaica, duas guerras mundiais, vidas humanas destruídas, o crescimento da racionalidade técnica e burocrática – foram decisivos para seu pensar político.

Arendt sempre desejou compreender os acontecimentos que a cercavam, desde muito nova exercitava experimentos de pensamentos político.

Duarte (2000) explica a partir da leitura de Arendt que:

A época moderna e o presente trouxeram consigo a subordinação e a funcionalização da atividade política à atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade e da ação e do discurso aos imperativos da violência, obscurecendo assim as principais características, potencialidades e a própria dignidade do âmbito político (DUARTE, 2000, p. 281).

Ao abordar a crítica que Arendt faz da era moderna, como momento de crise no mundo público e político, é importante assinalar que para ela “[...] o sentimento de instabilidade do mundo e a falta de realidade marcaram a mentalidade moderna desde o seu início.” (JARDIM, 2011, p. 57).

A descoberta de novos continentes, a invenção do telescópio por Galileu e a reforma protestante mudaram o ponto de referência do ser humano e da situação da

própria Terra para uma perspectiva universal e infinita. “A incorporação do telescópio como instrumento de investigação pela ciência moderna esteve na base da alteração radical da maneira de se conceber a verdade.” (JARDIM, 2011, p. 56). O homem passou a perceber que seu conhecimento e sua percepção imediata das coisas eram passíveis de erros e enganos e considerou que só a ciência poderia trazer a resposta verdadeira.

As novas descobertas encurtaram distâncias e o homem foi tragado para dentro de si mesmo, para sua vida particular em um mundo que primou cada vez mais pela força de trabalho.

A reforma protestante constituiu um momento fundamental na fundação da modernidade. Ao buscar libertar a vida cristã das considerações e preocupações da ordem secular, baseando a “[...] autoridade na própria palavra divina ao invés de apoiá-la na tradição [...]”, Lutero “[...] contribuiu para o enfraquecimento da autoridade na Idade Moderna.” (ARENDR, 1988, p. 21). Além disso, Arendt explica que um aspecto específico contribuiu para que o processo de alienação do mundo fosse a base da história moderna:

A expropriação dos bens eclesiásticos ocorrida naquele momento levou ao empobrecimento de uma enorme massa de camponeses, deixados à míngua em uma situação em que, destituídos de um lugar no mundo, ficaram expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, tendo apenas sua força de trabalho para vender. Essa massa serviu de mão de obra para impulsionar a Revolução Industrial, na Inglaterra e no restante da Europa, e foi abrigada, de forma mais ou menos precária, nas sociedades nacionais europeias até o século XX. (JARDIM, 2011, p. 35).

Uma massa de indivíduos, escravos das necessidades, acabou por constituir uma população que não teve outra opção que se render ao processo de produção. Destituídos de sua antiga condição de vida, da vida comunitária dos espaços rurais, essa massa populacional foi obrigada a se deslocar para os espaços urbanos, desguarnecidos do interesse em um mundo comum, e impulsionados a buscar a sobrevivência naquilo que a sociedade de massas preestabelecia.

Karl Jaspers – como amigo e orientador de Hannah Arendt e pensador da existência humana, em “A Situação Espiritual do Nosso Tempo”, destacou que a preocupação dos intelectuais que sentiam seu mundo espiritual ameaçado passou a ser uma problemática de todos, em uma época rica de possibilidades e de riscos, a

absolutização do conhecimento técnico e prático conduziu o homem ao vazio, a um tempo árido. E Arendt, quando trata sobre a crise da cultura, aborda a preocupação que muitos intelectuais tinham com a cultura de massa, em que havia um valor de esnobismo que a cultura adquiriu, onde tornou-se questão de status ser educado o suficiente para apreciar a cultura.

Com a ameaça de ruir a atividade espiritual, o homem entregou-se a uma simples existência material, “[...] através de uma produção racional, baseada em descobertas técnicas [...]” (JASPERS, 1968, p. 48), o que permitiu a presença, no mundo, imposta pela experiência separada do pensar, a cobrança com ênfase realista, as massas anônimas com poderes anônimos de força decisiva e críticas às práticas consideradas obsoletas, como o ensino.

2.2. A condição humana e a vida ativa

Após a publicação de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt considerou que seu trabalho sobre as origens do terror totalitário não tinha acabado. Como prosseguimento, Arendt aprofundou seus estudos sobre os aspectos da modernidade que teriam possibilitado o imperialismo e o totalitarismo. Em particular, perguntava-se a respeito do iluminismo, como uma escola de pensamento poderia ter oferecido espaço para a ascensão de concepções sociais que teriam atentado contra a liberdade e dignidade humana? (D’OUVILLE, 2017). Seus estudos encaminharam-se para a formulação de um quadro conceitual que permitira compreender que formas de pensamento teriam manifestado a hostilidade à pluralidade humana e cujas consequências teriam formado o modo de pensar político, a concepção de liberdade, o juízo e, acima de tudo, as relações entre pensamento e ação na modernidade. Segundo D’Ouville (2017), a orientação de seus estudos comportaram dois momentos:

Em primeiro lugar, uma leitura crítica ou desconstrutiva de pensadores canônicos, de Platão a Marx, visando revelar as fontes de hostilidade da tradição filosófica ocidental em relação à pluralidade, opinião, à política de debate e à deliberação entre iguais.

Em segundo lugar, uma tentativa de descrição da via ativa, procurando fazer a distinção entre a capacidade humana para a ação, as atividades naturais (trabalho) e a necessidade de criar coisas duráveis (obra) (D’OUVILLE, 2017, p. 67).

Arendt estaria convencida que a tradição ocidental progressivamente teria confundido os componentes distintos da vida ativa e constituído um aparato conceitual que teria deformado fundamentalmente a experiência política e a compreensão que os homens teriam dela.

Em seu estudo da condição humana, Arendt volta-se para a determinação da especificidade do campo político, em contraste com outras dimensões da vida humana. Arendt, em seus estudos sobre o imperialismo, tinha verificado que o predomínio das atividades econômicas sobre as demais atividades da vida teria condicionado toda a atenção dos homens nas ocupações voltadas para a sobrevivência individual, levando o trabalho a assumir a condição de principal forma do agir humano. Como resultado, a liberdade e a responsabilidade política pela vida em comum teriam sido sacrificadas, destruindo o sentido do agir em direção a uma vida coletiva entre os homens.

Para Arendt, desde o início da Idade Moderna, a introdução das perspectivas capitalistas que se propagaram em direção da expansão da produção tinha minado a esfera pública, como espaço autônomo da vida moderna. “A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária [...]” (ARENDR, 2015, p. 12). As preocupações econômicas passaram gradualmente a dominar a esfera política chegando ao seu ápice no século XIX e início do século XX, quando a esfera pública, caracterizada pelo debate e deliberação dos cidadãos com espírito público, teria sido reduzida às cinzas. Como observa Villa (2006), quanto mais o pensamento político é dominado por questões de reprodução e subsistência material, mais provável é que se aceite a hierarquia e as relações de comando em lugar da igualdade cívica. Abdica-se, assim, da igualdade de direitos e participação em prol de uma elite, de um tipo ou de outro, que passa a responsabilizar-se pelo destino coletivo.

A análise histórica, que Arendt se propõe, visa compreender as condições que levaram o homem a alienar-se do mundo e da esfera pública, a ponto de buscar refúgio em um universo mecânico.

Essas reflexões levaram Arendt a recuperar a tradição republicana clássica na vida política, voltando-se para o estudo da democracia ateniense, a república romana de Cícero, Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, sempre com ênfase na compreensão

da cidadania ativa, da virtude cívica, do Estado de Direito e da igualdade política. Convicta de que a maioria dos filósofos políticos ocidentais teriam se desviado do significado existencial da ação política em si, Arendt procurou estabelecer as fontes desse desvio e renovar, teoricamente, a capacidade de debate e deliberação entre iguais, e o respeito pela diversidade entre os homens.

Trata-se, para Arendt, de recuperar a dignidade da política oferecendo, por meio de um cuidadoso estudo filosófico, uma nova perspectiva para o significado da ação política na totalidade da existência humana. Essa tarefa requereu a elaboração de um novo aparato conceitual, capaz de recuperar as distinções fundamentais e as experiências, nas quais foram constituídas e que teriam sido perdidas ou obscurecidas.

Arendt (2015), em seu prólogo ao livro “*A condição humana*”, observa que o recém lançado artefato feito pelas mãos humanas para o universo²⁹ foi saudado como “[...] o primeiro passo para libertar o homem de sua prisão na terra [...]” (ARENDR, 2015, p. 9), a frase atribuída a um repórter norte-americano expressaria um desejo já anunciado há mais de vinte anos na palavras gravadas em um monumento fúnebre de um grande cientista soviético: “[...] a humanidade não permanecerá para sempre presa à terra.” (ARENDR, 2015, p. 9). Para Arendt, o que seria surpreendente nessas afirmações seria a revelação de um problema político primordial: o repúdio da Terra e, com ela, o mundo onde se manifesta a criação da própria condição humana. O mundo é o artifício humano que o separa da ordem natural e a ciência caminha no sentido de tornar artificial a própria natureza e a vida.

O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, ‘sob o microscópio, plasma seminal de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores’ e ‘alterar (lhes) o tamanho, a força e a função’; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a vida para além dos limites dos cem anos (ARENDR, 2015, p. 10).

²⁹ Arendt, provavelmente, refere-se ao lançamento do Sputnik I, o primeiro satélite artificial da lançado pela União Soviética em 4 de outubro de 1957.

O avanço da ciência teria demonstrado, segundo Arendt (2015), uma rebelião contra a própria condição humana, substituindo-a por algo produzido por cientistas e políticos profissionais. Os próprios seres humanos não são mais consultados sobre os caminhos a serem trilhados pelos homens. O problema teria, segundo Arendt, relação com o fato de que as verdades produzidas pelo discurso científico, embora possam ser comprovados matematicamente e tecnicamente, não mais se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. O discurso científico há muito não faz sentido para a maioria dos homens e, enquanto nos propomos a agir como seres do universo, entregamos essa ação às máquinas, estabelecendo o divórcio entre o pensamento, a ciência e a ação. A situação engendrada pela ciência moderna tem um grave significado político, porque para Arendt, “[...] sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político.” (ARENDR, 2015, p. 11). A linguagem, expressa essencialmente em caracteres matemáticos e opacas ao discurso humano, cria um mundo onde a discussão e o debate perdem o seu poder entre os homens. Os cientistas, ao se distanciarem da linguagem comum, não habitam um mundo público, porque os homens, “[...] que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos.” (ARENDR, 2015, p. 12).

Mas esta seria, segundo Arendt, apenas parte do problema, porque a era moderna teria trazido outra grande transformação da condição humana, qual seja, a transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária, glorificando o trabalho. A própria concepção de sociedade moderna é instituída por meio das relações de trabalho e foi destituída de outras atividades que dariam significado à existência humana. Paradoxalmente, a mesma tecnologia que acena, por meio da automação, para a libertação do homem do trabalho, criaria uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, a única atividade que lhes teria restado.

Essas considerações teriam sido determinantes na elaboração do livro *A condição humana*. Arendt afirma que o tema central do livro é muito simples: “O que estamos fazendo?”. Trata-se de uma avaliação da própria condição humana e das capacidades humanas que não podem ser irremediavelmente perdidas, mas que estariam em risco na modernidade. A condição humana implicaria, necessariamente, o cuidado dos homens e das coisas que habitam o mundo, o que incluiria a organização do corpo político (ARENDR, 2005). Nessa perspectiva, o

cuidado com o mundo é essencial para a manutenção da condição humana como o exercício da existência *entre* homens, e constitui o cuidado com a própria possibilidade da singularidade humana e de suas obras.

Arendt dedica-se, em seu livro *A condição Humana*, ao estudo da *vita activa*. Arendt pretende, com a expressão *vita activa*, enunciar de forma original e diferente da tradição, a sua prioridade sobre o pensamento contemplativo e, mais especificamente, demonstrar sua prioridade sobre o conceito moderno de trabalho. O conceito de *vita activa* teria a finalidade de abarcar, sob um único conceito, as atividades humanas fundamentais que caracterizariam a vida dos homens na terra. À *vita activa*, Arendt contrapõe a *vita contemplativa*, constituída pelo pensamento puro, que ocorre na mente individual e exige um alheamento do mundo e dos outros.

O conceito de vida ativa deve ser considerado, a partir da concepção de mundo, como artefato humano que constitui o lugar partilhado pelos homens e não pelo Homem, tomado em sua forma natural. Este mundo representa o espaço em comum onde os homens vivem sobre a Terra (ARENDR, 2015) e constitui a condição para a sua vida. Por isso, o mundo – artefato humano – separa a existência do homem de todo o ambiente meramente animal (ARENDR, 2015, p. 10). O estudo da condição humana, porquanto, refere-se à vida ativa e não pode ser reduzido à natureza humana no sentido moderno do termo, que limita a definição de humanidade à esfera biológica. A condição humana é a totalidade de atividades e faculdades que definem a condição de existência do homem no mundo e, neste sentido, ultrapassa as puras condições naturais de subsistência. A importância que Arendt atribui ao conceito de "mundo" deve, portanto, ser entendida em contraste com a outra condição fundamental da existência humana que é a vida. O mundo humano não é como a natureza ou o universo, ele é um "artefato humano", um produto da atividade puramente humana.

Trata-se de um aspecto crucial no pensamento de Arendt. A dimensão onde transcorre a *vita activa* consiste das coisas produzidas pelas atividades humanas. Essas atividades não são solitárias, nem produto do esforço de um indivíduo separado e isolado em relação aos demais. O mundo é um local onde a existência se define no espaço de relação entre (*between*) homens. Assim, o mundo é o espaço onde os homens desenvolvem atividades que condicionam e determinam a sua própria existência, uma existência pública, em que as atividades voltadas para a subsistência

biológica individual, que constituiriam a esfera da necessidade, não pertenceriam ao mundo público.

Esse é um dos pontos fundamentais abordados por Arendt em seu estudo sobre a condição humana: a oposição à redução das atividades humanas à esfera biológica tal como teria ocorrido na modernidade. Esse é o horizonte teórico sobre o qual Arendt estabelece as três diferentes atividades características da vida ativa: o trabalho/*labor*; a fabricação/*poiesis* e a ação/*práxis*³⁰. Esses elementos, segundo Arendt (2015), constituiriam uma tipologia fenomenologicamente derivada das próprias atividades mundanas e não constituem uma segmentação da vida ativa, mas três pontos de vista sob os quais ela pode ser concebida. Dessas três atividades, apenas a ação/*práxis* coloca em relação os homens com outros homens, sem a intermediação de objetos ou produção material, constituindo a condição humana da pluralidade. Essas distinções derivam de três pontos de vista sob os quais a atividade humana pode ser considerada: o trabalho corresponde à sobrevivência e necessidade; a fabricação correspondendo à utilidade e a ação correspondendo à interação entre os homens em sua pluralidade.

A distinção entre trabalho, como produção dos meios de sobrevivência e fabricação como produção de artefatos úteis, pode parecer inusitada para o leitor moderno. Esse é precisamente um dos elementos que Arendt (2015) pretende salientar³¹. A época moderna, segundo Arendt (2015), teria invertido a ordem tradicional da vida ativa, glorificando o trabalho como fonte de todo o valor,

³⁰ As traduções do livro *A condição humana* apresentam divergências em aspectos conceituais fundamentais. Tradicionalmente, são traduzidas as palavras inglesas *labor* por labor, *work* por trabalho e *action* por “ação”. Brauer (2007) observa que o texto original de *A condição humana* foi escrito por Arendt em inglês, alguns anos após sua chegada aos Estados Unidos e, por isso, a compreensão de Arendt das sutilezas da língua inglesa seria limitada e, com frequência, ela escrevia suas ideias inicialmente em alemão para depois traduzi-las para o inglês. Isso teria resultado em dificuldades conceituais de termos fundamentais. Para Brauer (2007), as dificuldades conceituais podem ser dirimidas cotejando-se o manuscrito em alemão e o uso dos termos em grego e latim. Assim, Brauer (2007) analisando os termos propõe as seguintes interpretações/traduições: o termo inglês *labor* corresponde ao grego *ponein* e ao alemão *Arbeiten*, significando que o homem é um *animal laborans*, isto é, produz para a sua sobrevivência; o termo *work* corresponderia ao grego *poiesis*, em alemão *Herstellen*, significaria que aqui o homem é tomado como *homo faber*, que fabrica um mundo artificial dos artefatos, as obras do homem. Finalmente, *acting*, em grego *práxis*, em alemão *Handeln*, refere-se àquilo que os homens, como *zoon politikon*, fazem quando se expõem ao escrutínio público. Adotaremos aqui os termos trabalho/labor; fabricação/poiesis; ação/práxis.

³¹ Como observa D’Ouville (2017), Arendt apresenta como demonstração dessa distinção, o fato de todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuírem palavras etimologicamente diferentes para designar aquilo que, na modernidade, está subsumido sob o mesmo termo e, quando os usam, são tomados como sinônimos, como é o exemplo dos termos ingleses *work* e *labor*.

apresentando uma única dimensão para o trabalho de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos. Assim o *animal laborans* e o *homo faber* foram amalgamados como uma única forma de trabalho. A confusão, para Arendt (2015), pode ser dirimida quando consideramos o caráter da coisa produzida por meio de sua localização, função e duração no mundo.

O trabalho, como produção da subsistência, é a esfera da necessidade e constitui a manutenção do próprio corpo. O que é produzido é consumido e logo necessita ser realimentado sendo desprovido de estabilidade própria, não deixando nenhum vestígio no mundo na medida em que o produto é consumido imediatamente após o fim da atividade. Por meio do trabalho, o homem incorpora, modifica, reúne e assimila fisicamente as coisas que encontra na natureza, destruindo a materialidade natural por meio do metabolismo de seu corpo vivente.

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. (ARENDR, 2015, p. 15).

A expressão *animal laborans* não traduziria uma especificidade da existência humana, mas a identificaria com os demais animais, como *zoe* que designava na antiguidade vida animal ou orgânica, cuja existência depende da sua manutenção física e da satisfação das necessidades impostas por sua natureza biológica, o ciclo vital cujo fim inexorável é a morte.

Já a atividade *homo faber* (a *poiesis*) refere-se ao fato dos homens produzirem os objetos necessários para a manutenção de sua existência transformando o mundo exterior. Ao criar um mundo de artifícios, os homens iniciam a sua libertação da esfera da necessidade. Ao modificar o espaço ocupado o homem adequa o mundo natural e o torna um mundo de homens que transcende as necessidades impostas pela sua natureza biológica. A fabricação daria nascimento à familiaridade do mundo, aos costumes e às relações de uso entre os homens e as coisas. Esses objetos podem ser mais ou menos duráveis e referem-se à condição de objetividade do mundo e sua reificação. Na fabricação, a atividade é instrumental, determinada pelos fins, voltada para a produção de instrumentos utilitários e duráveis para facilitar a vida dos homens e apresenta-se, nesse sentido, como um processo, no sentido de que instaura um

ciclo de meios e fins intermináveis, que não possibilita o surgimento de qualquer novidade.

Às formas anteriores de atividade Arendt contrapõe a *praxis*, a ação, por meio da qual os homens transcendem a esfera da necessidade e constituem, pela interação da pluralidade dos homens, um mundo comum, o mundo político, criando condições para que se preservem para as gerações futuras suas atividades públicas.

O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. [...] o artefato humano, empresta certa permanência e durabilidade à futilidade da vida moral e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história (ARENDDT, 2015, p. 17).

Dentre as atividades da vida ativa, a ação é a única que não está direcionada para a produção de objetos ou para a satisfação de necessidades. Desenvolvida entre os homens, promove uma transformação que não ocorre na exterioridade do meio natural, mas no próprio homem. Por meio da ação, os homens aparecem uns para os outros como pluralidade, em um espaço público. A aparência, conceito desqualificado na modernidade pelo predomínio da vida contemplativa, seria o próprio fundamento da ação, uma vez que é o aparecer para os outros homens, no espaço público que leva à interação e possibilita a dimensão política da ação humana. Estar entre homens, aparecer para o outro, ver o outro, comunicar-se, pensar entre homens, são os elementos do espaço público que permitem transcender a mortalidade imposta pela *zoe*.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política (ARENDDT, 2015, p. 15).

O discurso e a ação, dimensões próprias da vida política, definem o espaço público como um campo de inter-pensamento, o pensar com o outro. O agir é o manifestar-se diante dos outros, reconhecendo, no outro, a sua própria condição de homem. Por isso, para Arendt, a ação, concebida como *práxis* é interação de ação e

pensamento, porque por meio do pensamento do outro, cada homem estabelece um juízo sobre o seu próprio pensamento. Em suma, a ação é a dimensão verdadeiramente humana da vida ativa, porque é a única por meio da qual os homens concebem a si próprios como obra, transcendendo a singularidade imposta pela *zoe*, para se tornarem verdadeiramente humanos.

[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa* [...] (ARENDDT, 2015, p. 189).

Arendt retoma, aqui, a definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon*, o que significaria que a humanidade se manifestaria em sua plenitude apenas na *polis*, isto é, na ação política da *ágora*. Fora da *polis*, o homem é apenas um *zoon*, um animal entre outros animais. Nesse sentido, a humanidade se manifesta na capacidade de cada homem se apresentar no mundo como humano, por meio de atos e palavras.

[...] a vida sem discurso e sem ação [...] deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original (ARENDDT, 2005, p. 189).

Eis aqui a originalidade e especificidade humana, a política. Seus principais elementos são a ação e a comunicação. O discurso é a interação entre comunicação e ação, que permite que o homem seja reconhecido pelos demais homens.

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e

em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDR, 2008b, p. 33-34).

Não se trata, portanto, de um mero ato de fala, mas de um falar com o outro, entre outros. Para Arendt, a *práxis* tem sua dimensão interativa na fala (*lexis*) e refere-se à condição de exercício da singularidade de cada homem no interior de uma pluralidade de homens. O discurso constitui, portanto, o modo essencial pelo qual os homens se humanizam.

2.3. Pluralidade e visibilidade: a aparência como fundamento da ação política

Segundo Arendt, a dimensão fundamental da existência humana manifesta-se na esfera pública.

[...] o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica (ARENDR, 2015, p. 64).

O espaço público é o lugar da pluralidade, de seres humanos, no plural, onde prevalece a condição de igualdade na diferença. Na pluralidade, reside outra condição fundamental, a natalidade que corresponde ao fluxo constante de recém-chegados que nascem para o mundo como estrangeiros. A pluralidade é a percepção da condição de diferença que permite estabelecer a igualdade entre diferentes e seu estado é de fluidez constitutiva, uma vez que a natalidade garante um afluxo interminável de novidade e de distinção entre os homens. A concepção ontológica de Arendt do ser humano se caracteriza pela definição do mundo como um sucessivo fluxo de significados compartilhados.

Segundo Lipkind (2013), para Arendt, mundo e espaço público se articulam em virtude do sentimento de realidade e de seu compartilhamento. O sentimento de realidade é a produção de significados produzidos pela atividade dos sentidos, particularmente o ato de ver e de ouvir o mundo. Na medida em que o mundo é comum a todos, as atividades de ver e ouvir o outro engendram um espaço de espectadores

que dá ao mundo objetivo a possibilidade de construírem-se significados em comum, e a objetividade do mundo, por sua vez, dá durabilidade à perspectiva do espectador.

Em direta divergência com as concepções essencialistas da antiguidade grega, Arendt considera a aparência e não a essência como a característica definidora da democracia grega³². Se não há quem ouça o que se tem a dizer, não há existência, explica Arendt. Segundo a concepção de Arendt, o que seria importante, na assembleia, não era a simples expressão da opinião, e sim, o aparecer para o outro, como se a existência só tivesse sentido e significado no dizer algo, *inter-pares*, que pela audição e visão do outro adquiria realidade. A preocupação dos antigos gregos não residia, segundo Arendt, na construção de verdades públicas, mas na constituição de uma excelência que exprimiria a melhor condição da sua própria humanidade.

Nesse sentido, destaca-se a importância do discurso para a ação, porque a palavra é um dos atos do aparecer.

A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas (ARENDDT, 2015, p. 70).

A ação e o discurso interligados transcendem a atividade produtiva, o resultado do seu feito não é um mero meio para se atingir um fim, pelo contrário, o caráter desvelador dessas atividades, em que os homens existem e apresentam-se ao estar juntos de outros, tem a afinidade da ação como o “início” e do discurso como “aparecer”, bases para a vida pública.

Na explicação de Arendt:

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis (ARENDDT, 2015, p. 221).

³² A tendência para a valorização da atividade política em detrimento do mundo essencial das ideias caracterizava as atividades dos sofistas. Suas práticas foram severamente criticadas por Platão em diversos diálogos como *Górgias*, *Fedro* e, principalmente, em *Protágoras*. Nesse último diálogo, Protágoras enuncia sua célebre frase: o homem é a medida de todas as coisas, à qual Sócrates contrapõe: Deus é a medida de todas as coisas.

A ação sem o discurso serve à vida sem humanidade. Sem a atividade pública dos homens, o espaço público perde sua característica de ambiente político. E, nesse sentido, o homem não existe em uma vida verdadeiramente humana:

[...] estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e, privado de realizar algo mais permanente que a própria vida (ARENDDT, 2015, p. 72).

Arendt (2015) considera que é a experiência partilhada pelo senso comum que permite aos homens confirmarem os registros dos sentidos e adquirirem um senso de realidade.

O único atributo do mundo que nos permite avaliar a sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e, se o senso comum tem uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global de nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções sensoriais mostram a realidade, e não são meras irritações de nossos nervos nem sensações de reação de nosso corpo (ARENDDT, 2015, p. 221).

O senso comum assume um importante papel na interação política, porque confirma a percepção de uma realidade comum.

Lipkind (2013) anota que, ao conceber o espaço público como lugar da aparência e da visibilidade das obras dos homens, Arendt distingue o mundo como uma materialidade passiva, do mundo como um meio de interação humana, que sustenta o significado das interações humanas precisamente por causa de sua capacidade de manter as obras dos homens para além da duração de sua vida mortal. A esfera pública é o lugar onde o real se constitui como efetividade, como experiência compartilhada e confirmada e, nesse sentido, garante a imortalidade do mundo humano, na relação epistemológica entre aparência e realidade.

Por trás da estima dos antigos pela política havia a convicção de que o homem, enquanto homem, ou seja, cada indivíduo como ser único e distinto, aparece e confirma-se no discurso e na ação, e de que estas

atividades, a despeito de sua futilidade material, são dotadas de certa permanência própria, visto como criam a recordação de si mesmas. A esfera pública, o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, “obra do homem” num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor de seu corpo (ARENDR, 2015, p. 220).

A *polis*, nessa perspectiva, visava a sobrevivência do legado humano para além da morte inevitável. As ações, vistas e ouvidas publicamente, garantem a sua permanência na memória. Suplanta-se, assim, a morte biológica, por meio da memória.

Para Arendt (2015) o termo público define, simultaneamente, o que é *comum* e o que é *visível*. Esses dois princípios encontram-se expressos na ação democrática. Aparecer para o outro significa que o mundo em sua pluralidade de homens é percebido e instaura a ideia de que todos são o mundo e não apenas estão nele. Estar simplesmente no mundo corresponde à vida natural e a subsistência. Ser o mundo é concebê-lo como obra humana, como o espaço entre homens que garante a perenidade de suas obras superando a mortalidade imposta pela vida natural.

2.4. As dimensões públicas e privadas da vida ativa

Na origem das reflexões de Arendt, encontra-se um esforço para recuperar as formas originárias e esquecidas da prática política. Seu intuito é demarcar o significado das estruturas políticas originárias como forma de estabelecer o deslocamento e a perda do sentido político na modernidade. Seus estudos constituem um exercício de memória política, que visa resgatar, nas suas origens, sua dimensão pública. Trata-se a um só tempo de uma crítica, no sentido kantiano do termo e de um esforço ontológico, sobre o significado de ser humano entre a pluralidade de humanos.

Segundo Lipkind (2013), Arendt considera as origens como elemento ontologicamente fundacional no sentido de resgate de seu significado primordial. Não se trata de um exercício de nostalgia ou de meras reminiscências. O resgate das práticas antigas apresenta-se como posicionamento político que oferece às práticas modernas um novo horizonte ontológico. Recuperar o sentido das práticas políticas em seu momento fundador, permite ressignificar a dimensão do espaço público e oferecer a apreensão da condição humana em seus aspectos mais elementares: a pluralidade e a natalidade (LIPKIND, 2013).

Utilizando a história da antiguidade clássica para refletir sobre a política contemporânea, Arendt resgata as experiências do passado para refletir sobre o presente e olhar para o futuro. A autora afasta-se de categorias confortáveis e procura retomar experiências perdidas nas antigas Grécia e Roma para refletir sobre uma crise geral que estaria associada ao declínio da esfera pública pelo descrédito na política.

A vida pública e privada constituíam domínios separados e distintos na cidade antiga e correspondem às esferas da família e da política. No caso da *polis* grega, a vida pública era considerada o centro da existência humana e aqueles que se preocupavam com as necessidades vitais em detrimento dos interesses comuns estariam mais próximo da *zoé* do que da *bíos*, isto é, mais próximo do mundo animal do que do mundo humano. Na Roma antiga, o cidadão vestia-se da sua *persona* que era carregada de direitos e deveres, fora desse espaço, sem relevância política, o homem era apenas entendido no seu sentido natural.

A esfera privada, tal como descrita por Aristóteles, na *Política* (2002), era o domínio da família, das atividades domésticas (*do latim domus*). Essas atividades eram denominadas pelos gregos de *oikonomikon* e se realizavam na *oikia*, termo que designava o espaço familiar que era governado por um só homem, o *despotés* que exercia o domínio sobre todos os outros, mulheres, filhos, escravos e demais membros da casa. O espaço familiar caracterizava-se pela produção e reprodução da vida, garantindo a sobrevivência da espécie. Era, portanto, o espaço próprio do trabalho, do *animal laborans*, porque era onde se localizavam as atividades de geração de sobrevivência. Eram as funções naturais e a premência da vida que sujeitava os homens ao labor para suprimento de alimentos e a sujeição da mulher, cujo trabalho era a reprodução. A organização da *oikia* decorria da necessidade, era o centro da mais severa desigualdade e tratava-se de uma associação à qual seus membros eram compelidos pela vida e, por isso, não existia ali liberdade (ARENDR, 2015).

A esfera da *polis*, por sua vez, era a esfera da liberdade, da vida pública, na qual os homens se encontravam como livres e iguais. Segundo Arendt (2015), a relação entre as duas esferas, a pública e a privada, consistia no fato de que a liberdade política resultava do triunfo sobre as necessidades da vida, que ficava enclausurada no domínio privado. A esfera privada caracterizava-se, assim, por sua opacidade em relação à esfera pública. Se na esfera pública estava assentada no

aparecer para os outros homens, a esfera privada constituía o lugar onde tudo deveria permanecer oculto dos olhos dos demais.

O domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar as necessidades da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando os outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. O homem livre, o cidadão da *polis*, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo (ARENDR, 2014, p. 159).

Arendt observa que, para os filósofos antigos, independentemente de suas divergências conceituais, a esfera privada era um espaço eminentemente pré-político, onde a força e a violência eram justificadas por serem os únicos instrumentos capazes de dominar a necessidade, permitindo que o *despotés*³³ gozasse da liberdade pública. “Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo.” (ARENDR, 2015, p. 40).

Arendt considera como crucial para o desempenho para as atividades públicas a separação “[...] entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida.” (ARENDR, 2015, p. 37). No primeiro caso, a liberdade era a condição de possibilidade do mundo público e a necessidade governada pelo ciclo da vida imperava. Nesse sentido, “[...] se havia uma relação entre as duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *polis*.” (ARENDR, 2015, p. 37). E, por isso, “Sempre foi mais ou menos sabido que ninguém poderia ser livre para agir se não fosse livre de restrições” (ARENDR, 2018, p. 184).

³³ Aristóteles, na *Política* (2002), denomina o império persa e outros impérios que são governados por um único senhor e que teriam os habitantes de seu território como suas propriedades de despotismo oriental, aproximando o exercício desta forma de poder ao papel do *despotés* na *oikia*. Não existiria, portanto, atividade política na forma própria do termo. Mais tarde, essa terminologia é retomada por Montesquieu para identificar a forma de exercício do poder nos sultanatos.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado [...] (ARENDR, 2015, p. 38).

Por isso, considera Arendt (2015), os gregos entendiam a liberdade como felicidade (*eudaimonia*), a felicidade de dominar as necessidades diárias e poder estar com os outros participando nas atividades governamentais.

No espaço público clássico, o homem saía da *oikia*, o lugar da necessidade, do âmbito pré-político, para tornar-se *zoon polition*. O que não deveria aparecer aos olhos alheios ficava reservado ao campo privado, e o que dizia respeito à comunidade deveria ser revelado no espaço público, campo da visibilidade. Isso porque, no espaço público, não há distinção entre o ser e o aparecer, o ser se constitui no aparecer, no ser visto pelo outro, no ser ouvido pelo outro, e na possibilidade de debater com o outro.

O aspecto fundamental da argumentação de Arendt, que visa compreender as mudanças na concepção de espaço público na modernidade é a concepção de sociedade entre os antigos. A sociedade, entre os antigos, localizava-se no espaço pré-político e decorria das relações de necessidade. Arendt observa que Aristóteles e Platão consideravam que a vida em sociedade não era uma característica apenas dos homens, mas poderia ser encontrada entre os animais, como no caso das abelhas, “[...] a companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para as outras formas de vida animal.” (ARENDR, 2015, p. 33). A família seria, nesse sentido, a forma básica de sociedade. Segundo Arendt, muita confusão foi gerada a esse respeito, em função das traduções dos textos de Aristóteles que identificaram o *zoon politikon* como *animal socialis*, que tem início com Sêneca e que chega à Idade Média com Tomás de Aquino. Para Arendt: “Esta substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto a concepção original grega havia sido esquecida.” (ARENDR, 2015, p. 32). Para os gregos antigos, a política era uma forma de organização que se opunha diretamente à associação natural e constituía uma segunda vida, por meio da qual, em liberdade, livre do exercício da dominação, os homens interagem como iguais, permitindo, assim, a manifestação de seu *bios politikos*, a essência própria de sua humanidade.

A concepção moderna adotou a perspectiva do homem como animal social, permitindo que a esfera privada se assenhorasse do espaço público. As comunidades políticas são concebidas “[...] como uma grande família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica, nacional e gigantesca.” (ARENDDT, 2015, p. 37). A política passou a constituir apenas uma função da sociedade. Assumindo um caráter funcional e instrumental, a política teria perdido a sua dignidade própria e as atividades econômicas que pertenciam à esfera privada foram elevadas à condição de interesse público. Esse fenômeno, especificamente moderno, já que até a Idade Média a distinção entre os domínios domésticos e públicos ainda existiam, alterou o significado dos conceitos “social” e “político” e daquilo que é “público” e “privado”.

O termo “privado”, no sentido moderno, assumiu o caráter de abrigo da intimidade voltando-se para a interioridade do indivíduo. Teria sido a introdução da concepção de individualidade, cujas origens remontam à reforma protestante e que assumiu um caráter dominante no pensamento moderno com Descartes, o fenômeno que abriu o espaço para a expansão da concepção social em detrimento da esfera pública. Trazidas para o espaço público, as funções da esfera privada levaram à ascensão do trabalho e da necessidade e processo produtivo, tornando-se o fim de toda a vida social. O homem, agora apresenta-se exclusivamente como *animal laborans*, vivendo em uma sociedade que não tem outra necessidade senão de sua força de trabalho. Trata-se de tempos de escravidão produtiva e liberdade improdutiva, no qual o que interessa é o crescimento desenfreado da riqueza e do processo de apropriação, determinando a morte da vida em comum.

2.5. Vida ativa e vida contemplativa: a práxis como dimensão do pensamento e da ação

Arendt, em seus estudos sobre a antiguidade grega, procurou estabelecer uma outra importante distinção entre dois aspectos da vida: a vida ativa e a vida contemplativa. Ao procurar estabelecer a materialidade da ação no *bios politikos*, Arendt eliminou toda a subordinação da vida ativa ao pensamento contemplativo. Caracterizando a vida ativa como as atividades próprias do espaço público, isto é, da vida em comum. A política passa a ser compreendida como ação, sem qualquer

mediação do pensamento teórico. A condição fundamental da vida humana é a pluralidade e o mundo não pode ser conhecido pelo intelecto do homem singular.

Sua obra constitui um esforço para estabelecer as condições de criação da vida política, afastando-se do pensamento político tradicional que estabelece modelos com base em concepções idealizadas da natureza humana. Sua crítica ao pensamento político estende-se a toda a modernidade, as conjecturas sobre o homem natural e ao iluminismo que pretendeu fundar, em uma razão universal natural, a ideia de humanidade.

Um dos maiores problemas do pensamento político moderno estaria, para Arendt, na concepção de política como um domínio, como um poder que pode ser apropriado por alguém ou por grupos de interesse. A perda do sentido da política como ação em comum destituiu o homem de sua condição ativa e a ação política passou a ser pensada como instrumento para aquisição do poder. Os pensadores dos regimes monárquicos, no período de formação dos Estados Nacionais, tinham colaborado para fazer a política um meio para atingir objetivos, como a preservação da vida ou acumulação de riquezas. A política passou a ser pensada como uma técnica de aquisição de poder a partir do momento em que pensamento e ação foram separados e a perda do sentido de ação como viver e pensar entre homens teria sido determinante para a ruptura que teria provocado a crise da modernidade.

Dado que, para Arendt, a realidade se constitui necessariamente como uma pluralidade de pontos de vista, a variedade histórica e social dos homens implica uma complexidade de disposições, o que significa que pensar com o outro sobre o nosso conhecimento do mundo exige uma reflexão sobre essa complexidade. A ausência da percepção do carácter multifacetado da experiência em comum pode levar a uma pura e simples eliminação do pensar, aderindo-se às autoridades ou ao pensamento puro, que se afasta do mundo e da experiência com os outros.

Em *A vida do espírito*, Arendt evoca a distinção clássica entre vida ativa e contemplativa, por meio da citação de um autor do século XII: “[...] o modo ativo de vida é ‘laborioso’, o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’; o modo ativo é devotado às ‘necessidades do próximo’, o modo contemplativo à visão de Deus.” (ARENDR, 1993b, p. 7).

É em Platão, entretanto, que se encontra de forma explícita a concepção de vida contemplativa e a indicação de que apenas por sua via seria possível chegar-se

ao mundo inteligível. Platão a define, segundo Arendt, como o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo, abrindo os olhos do espírito. Com a colaboração dos pensadores medievais, a contemplação passou a ser concebida como um estado abençoado da alma.

Na modernidade, o pensamento passou a ser o servo da ciência, concebida como conhecimento metódico e organizado. Teria sido a matemática, puro artefato do pensamento puro, que regeu as concepções científicas e técnicas da modernidade. Descartes, depois de seu solilóquio que reduziu toda a forma de conhecimento ao pensar individual, ilustrado na célebre fórmula “penso, logo existo”, foi o principal autor da concepção que se tornou axiomática, segundo a qual existiria “[...] um acordo fundamental entre as leis da natureza, (que estão ocultas pelas aparências e por percepções sensoriais enganosas) e as leis da matemática.” (ARENDRT, 1993b, p. 8). Arendt observa que, como consequência, a vida ativa desapareceu da esfera do conhecimento e mesmo a ciência empírica rendeu-se à matemática, que dominou o espírito e o pensamento científico moderno.

Na modernidade, foi perdido o significado fundamental da ação como práxis, limitando-se a referir-se ao agir como comportamento individual ou para contrastar aquilo que o homem faz em relação àquilo que o homem pensa. A práxis constitui, para Arendt, o processo pelo qual o pensamento constitui-se na ação em sua condição de pluralidade.

Segundo Arendt, a constituição da realidade, pelo espírito, decorre da consideração e julgamento da pluralidade de concepções de outros homens. Como consequência, o pensamento isolado é estéril e impessoal, porque se refere tão somente ao percurso intelectual do próprio sujeito pensante. A apreensão da realidade, pelo espírito é, assim, necessariamente a síntese da pluralidade historicamente constituída pelos homens. A percepção da realidade gera a perplexidade diante do mundo, porque o seu conhecimento não pode prescindir do pensar com os outros. A ausência da reflexão sobre o mundo como lugar de pluralidades leva à irrealidade do pensamento puro ou à adesão impensada à burocratização do mundo.

Segundo Nixon (2014), duas perplexidades teriam originado o interesse de Arendt sobre as formas do pensar. A primeira perplexidade seria o caso de Heidegger, cujo brilhantismo intelectual não teria impedido sua cumplicidade com o nazismo.

Arendt começou a orientar seus estudos para a possibilidade de inexistência de um nexo causal entre pensamento e ação justa. Concluiu que o pensamento, em si mesmo, não tornaria, necessariamente, as pessoas melhores. Mais ainda, a dedicação prolongada do pensamento solitário poderia cegar para a pluralidade do mundo humano. O pensamento não poderia prescindir da pluralidade sob o risco de isolar-se do mundo e perder, assim, o significado da própria existência humana.

A segunda perplexidade seria a análise do caso de Eichmann, que teria demonstrado que a ausência do pensamento poderia conduzir à carência de juízos éticos. A perturbadora conclusão do caso de Eichmann - que afirmara jamais ter pensado sobre a moralidade de suas ações, e que, como burocrata, assumira uma posição impessoal, fazendo aquilo que lhe haviam ordenado - era que o homem comum moderno abrisse mão de pensar e estabelecer um julgamento sobre suas próprias ações.

Os casos de Heidegger e de Eichmann não eram exemplos isolados, mas o sintoma da perda da concepção de vida ativa como o lugar do pensamento entre os homens. Em ambos os casos, faltou a percepção de sua condição humana como ser no mundo.

Paradoxalmente, a concepção de ser-no-mundo é heideggeriana. A noção de ser no mundo fora desenvolvida por Heidegger, no tratado *O Ser e Tempo*, cuja elaboração Arendt acompanhara em 1933. Em seu estudo do Ser, Heidegger (2002) colocou o *Da-Sean* (ser lá/estar lá) no centro de sua teoria, estabelecendo o seu primado ôntico. Necessariamente, o Ser deve existir no espaço e tempo e, portanto, no mundo, que Heidegger (2002) dotou de caráter existencial graças à sua relação com o Ser. *Da-Sean* significa, portanto, ser no mundo (*In-der-welt-sein*). A concepção, de caráter ontológico de Heidegger é interpretada, por Arendt, como viver no mundo entre homens. Ser no mundo significaria não apenas estar nele, mas fazer da vida no mundo a experiência de constituir-se como humano entre os demais seres humanos. Essa concepção constituiria o cerne da dimensão da existência da política em Arendt. Ser no mundo implica estar com os outros (*Mit-sein*) ou estar entre outros (between) ou ainda "*Inter homines esse*" (estar entre os homens), que definia para os romanos o próprio viver. Ser e mundo encontram, assim, articulados de forma a definirem-se mutuamente implicando que toda a existência só pode constituir-se no mundo.

À possibilidade de constituição de um pensamento a partir de sua interação com o pensamento dos outros, Arendt denominou entendimento. O entendimento seria uma atividade interminável, em constante mudança e variação, por meio da qual reconcilia-se com a realidade, em uma tentativa de encontrar-se no mundo. Para Arendt, o entendimento é a atividade do pensar que reconcilia a pessoa com seu nascimento em mundo habitado por outros homens.

Arendt procurou, assim, ultrapassar a dualidade metafísica que separara o corpo da alma, interioridade de exterioridade, a essência da aparência. A cisão do ser entre pensamento e mundo, concebida inicialmente por Platão, e, na modernidade, aprofundada por Descartes, fundamenta essa distinção afastando o pensamento filosófico da experiência política.

Para Arendt, teria sido, fundamentalmente, a experiência de viver no mundo, entre os homens, a concepção que fora deslocada do campo do pensamento, abrindo espaço para o pensamento contemplativo e para a impessoalidade burocrática. Viver no mundo, para Arendt, significa cuidar do mundo, amar o mundo. Seria a concepção de *amor mundi* que daria o verdadeiro significado à obra política.

2.6. A pluralidade do mundo e o Amor *mundi*

A grande maioria dos estudos de Hannah Arendt têm como pano de fundo uma questão fundamental: como o homem teria perdido, na modernidade, a capacidade de amar o mundo? As consequências advindas do domínio da esfera pública pela esfera do trabalho e pelo, cada vez maior, predomínio da ciência e tecnologia teria produzido uma nova experiência do viver caracterizada pela “alienação do mundo” (*world alienation*).

Amar o mundo não significa sua aceitação acrítica. Significa, acima de tudo, compreender o próprio caráter de ser humano em uma pluralidade de homens. Significa pensar o mundo como o lugar onde homens vivem a experiência de construir a sua própria humanidade. O mundo é constituído pela experiência de todos os seres humanos e, por isso, o pensar o mundo não pode ser uma tarefa apenas de profissionais especializados.

O amor pelo mundo restitui a dignidade da política, porque seu sentido é preservar a obra de todos os homens, não como uma humanidade única

conceitualmente estabelecida, mas como conjunto de feitos de cada homem partilhados por todos, em sua pluralidade e diferença. A perda do sentido do amor pelo mundo coloca em risco a pluralidade. Essa pluralidade apresenta-se na forma de acúmulo de experiências que constituem a cultura, a arte, a história e a política, as obras dos homens que não podem ser destruídas como os artefatos fabricados pelas técnicas, porque constitui parte da própria experiência de sua condição como homem.

Por meio de seu nascimento, o homem chega solitário em um lugar que lhe é totalmente estranho, onde deverá, inevitavelmente, passar o resto de sua vida. É tarefa dos demais homens introduzir esse novo ser na experiência humana, que é histórica e coletiva. Esse mundo que outros homens já habitam apenas pode ser compreendido por meio da ação e pelo processo de entendimento, que reconcilia o homem com o mundo. Ação, discurso e entendimento edificam o mundo em comum, onde o homem pode se situar e pode amar pelo reconhecimento de sua própria existência como homem constituído por esse mundo.

O conceito de *amor mundi* percorreu toda a obra de Hannah Arendt, desde sua tese de doutoramento, *O conceito de amor em Agostinho*³⁴, até seu último livro inacabado, *A vida do Espírito*.

Em seu estudo sobre Agostinho, Arendt elabora a concepção segundo a qual o amor é uma mediação entre aquele que ama e aquilo que é amado. O amor permitiria transcender a vida do homem isolado, ligando-o ao mundo. O amor não poderia, assim, consistir em um sentimento de simples fruição isolada. O amor, na medida em que estabelece uma ligação com o outro, possibilita a experiência de ligação com o mundo.

É a presença dos outros que garante a realidade do mundo e a própria consciência da existência do homem, porque, “[...] chamamos de existência àquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade.” (ARENDR, 2015, p. 211).

Segundo Arendt (2015), dado que o mundo no qual viemos não existiria sem a atividade dos homens que o produziram, é necessário que todos cuidem desse

³⁴ De acordo com Young-Bruehl (1997), “A tese de doutorado de Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, impressa em caracteres góticos, recheada de citações latinas e gregas não traduzidas e escrita em prosa heideggeriana, não é uma obra fácil de entender.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 427).

mundo, posto 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.” (ARENDR, 2015, p. 31).

Na convivência no mundo, os homens partilham a mesma morada e um “fardo” comum. É precisamente o reconhecimento de si, como homem, por meio do outro, que humaniza o homem e abre o caminho para o reconhecimento de sua tarefa comum em relação à preservação do mundo. Trata-se do reconhecimento do fato de que o mundo “[...] que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais.” (ARENDR, 2015, p. 207). O amor pelo mundo constitui, acima de tudo, a responsabilidade pelas obras que permitiram a existência de um espaço que é de todos.

2.7. A crise da modernidade como crise da política

A partir das considerações que Arendt apresenta em seu estudo sobre a condição humana na antiguidade, a autora estabelece as disposições que determinaram as mudanças na condição humana moderna. Arendt conjectura que teria sido um processo de dupla alienação do homem moderno que o teria afastado da política. A primeira forma de alienação teria sido a fuga da Terra pelo Universo e, a segunda, a fuga do mundo para o eu individual. Essas disposições teriam sido o resultado de eventos como a descoberta da América e as explorações de territórios, que expandiram a dominação para um espaço global; a reforma protestante, que teria possibilitado a expropriação individual e o acúmulo de riquezas socialmente produzidas e as transformações técnicas, que permitiram a exploração das forças naturais do indivíduo em função de um enriquecimento sem limites.

A distinção proposta entre trabalho, como labor, e trabalho, como fabricação, na Antiguidade, visava distinguir a produção voltada para a manutenção da sobrevivência e o trabalho como produção de obras. A obra é o trabalho produzido pelas mãos humanas e constitui a capacidade para o artifício humano por excelência. Não se trata apenas de uma fabricação pura e simples, mas da capacidade de usar as mãos para execução de projetos que antes tinham sido concebidos pela mente. Tendo como finalidade o uso e usufruto cotidiano, a atividade do *homo faber* é um

processo de criação e arte. O termo adotado por Arendt – *poiêsis* – significa, em grego antigo - *fazer*, produzir, como atividade de transformação da *physis* (natureza), caracterizando-se pela unidade de forma e conteúdo, em uma unidade entre ser e fazer.

As obras fabricadas possuem, para Arendt, uma certa permanência no tempo e permitem aos homens a transformação do mundo em um lugar estável e amistoso. A durabilidade dos objetos produzidos, que permanecem mesmo após a morte de seus produtores, atesta a objetividade do mundo para além da natureza que se manifesta como campo da necessidade da vida. Para Arendt, é precisamente porque os homens fabricam a objetividade do mundo, transformando a natureza, que eles podem considerar a sua condição objetiva, para além da passividade do movimento eterno do ciclo vital. Por isso, para Arendt (2015), a fabricação, objeto da atividade do *homo faber*, é a origem do processo de reificação, por meio do qual o processo de fabricação passa a ser considerado como atributo das próprias coisas.

A atividade de produção do *homo faber* é inteiramente determinada pela relação entre meios e fins, e pode ser repetida e multiplicada na produção de outros objetos semelhantes, por meio das mesmas técnicas. O artesão, que originalmente produzia peças únicas, sob a pressão da expansão do mercado pode reproduzir uma obra que antes fora única. Dessa forma, para Arendt (2015), é a atividade do *homo faber* que caracteriza a expansão mercantil do início da Idade Moderna. Todavia, teria sido a diferença decisiva entre ferramentas e máquinas. Como, para Arendt, a condição humana é constituída pela relação do homem com o mundo, as mudanças técnicas teriam afetado diretamente a percepção do homem sobre o mundo.

A introdução de instrumentos que modificaram a própria concepção do mundo, como o microscópio e o telescópio, determinaram mudanças significativas sobre a forma como o homem concebia a si mesmo no mundo. A invenção da máquina a vapor, que levou ao avanço da revolução industrial, a energia elétrica e, posteriormente, o uso da energia nuclear, modificaram a concepção do homem sobre a forma de utilização das forças naturais para fins humanos. O resultado teria sido uma revolução nos meios de fabricação, introduzindo uma perspectiva cada vez mais reificada, segundo a qual, os processos não teriam sido produzidos pelos homens, mas que seriam dotados de uma autonomia, uma vez que seriam fundados na própria natureza.

A modernidade, para Arendt, teria consistido em um distanciamento, cada vez maior, entre o *homo faber* e o *animal laborans*, uma vez que suas atividades teriam determinado um caráter cada vez maior de instrumentalização do mundo. A própria atividade de sobrevivência teria sido subsumida dentro do processo produtivo, a atividade de fabricação, que se tornou, para o homem moderno, a produção da própria sobrevivência. Isso se constata quando a produção dos meios de sobrevivência passa a depender da capacidade dos instrumentos de produção. Nesse sentido, a fabricação tornou-se instrumentalidade ilimitada de tudo o que existe. Na crítica de Arendt, essas transformações levam à aceitação de que “[...] todos os meios, desde que sejam eficazes, são admissíveis e justificados para alcançar alguma coisa que se definiu como um fim.” (ARENDR, 2015, p. 283).

A transformação, na esfera do trabalho, que correspondeu à ascensão do *homo faber* à condição de operariado, na era moderna, foi crucial para o apagamento da linha divisória entre as esferas privada e pública, correspondendo à eclosão da esfera social, dando lugar a uma “gigantesca administração doméstica”, nas palavras de Arendt.

Arendt (2015) considera que a progressiva mudança dos limites entre privado e público correspondeu à gradual substituição, na modernidade, da participação política no âmbito público pela concepção de vida social, governada pelos interesses do mercado.

O estilo de vida social, que surgiu na modernidade, substituiu as preocupações políticas pelos interesses econômicos. O próprio âmbito privado foi gradualmente assumindo um caráter produtivo e a casa deixou de ser a unidade onde se produzia os gêneros necessários à sobrevivência, tornando-se apenas o local para onde o trabalhador se dirige após a jornada de trabalho. Embora permaneça como o lugar das funções de procriação, a casa torna-se o local da intimidade, mas também o local para onde o homem se dirige com aquilo que seu trabalho, fora da casa, pode arrecadar para a sobrevivência. As comunidades campesinas, que ainda podem produzir os gêneros necessários à sobrevivência, são cada vez menos frequentes e o trabalho do *homo faber*, fora de casa, assume a tarefa que antes era desempenhada pelo *animal laborans*. Como resultado, a distinção entre as atividades públicas e privadas são gradualmente deslocadas e as decisões da esfera pública são transferidas para os dirigentes estatais. A modernidade constitui-se, assim, como o

momento em que o espaço social substituiu o espaço público, para onde foram transferidas as atividades de produção, ficando a atividade política restrita à esfera de administração pública do Estado.

Nas palavras de Arendt, “[...] o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (ARENDR, 2015, p. 35).

A busca constante pela expansão e pelo progressismo, que enfraquece o espírito e, assim, o pensamento político, não prevê um futuro, seu fim é a satisfação de questões imediatas. Os espaços de política, de reflexão e ação se perdem, e a ausência de participação no âmbito do público – agindo, dialogando, aparecendo – apresenta-se como terreno fértil para a crescente alienação política, na qual o caminho para o desenvolvimento de novas técnicas prioriza o “fazer” e não pelo agir.

A Reforma Protestante teria sido o evento mais crucial que, por meio do ataque ao catolicismo, desconstruiu a cultura e a relação com o mundo dos camponeses. Juntamente com a ascensão das formas fabris de produção, realizadas no espaço urbano, e a expulsão dos trabalhadores rurais das terras, que secularmente ocupavam como domínio comunal, a Reforma, defendendo o enriquecimento e propriedade do indivíduo em função de sua fé, teria propiciado a redução à miséria de populações inteiras. Sua única possibilidade de sobrevivência era a busca de trabalho nas cidades.

Tendo a sociedade substituído a família, como local de realização do processo vital, as antigas relações tornam-se, agora, relações de solidariedade, que visam garantir o funcionamento harmonioso da máquina social. O indivíduo constitui-se como produtor, proprietário e membro de uma sociedade de massas.

Na antiguidade Clássica:

[...] o domínio público 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 (ARENDR, 2015, p. 51).

No mundo moderno, a dificuldade de definir o lugar do espaço público permitiu prevalecer interesses e não princípios. O indivíduo realiza o que é de seu interesse não se preocupando com os interesses dos outros, não se responsabilizando pela sua posição diante do outro, gerando angústia pela busca incessante de ter os próprios desejos atendidos. Desejos que, por vezes, não fazem parte do próprio imaginário, mas que são forjados e assimilados na esfera econômico social.

Ao privilegiar o individualismo, a comunidade fica em segundo plano, permitindo o desaparecimento da pluralidade. A singularidade também é perdida e a sociedade se constitui por indivíduos categorizados e padronizados – que cumprem ordens, obedecem a comandos, psicologicamente retidos, condicionados, que aceitam soluções, que perdem a capacidade de crítica – para serem bem administrados.

É contrapondo-se a esse entendimento de uma política útil na forma de governo para assegurar interesses privados que Arendt apresenta a política como pluralidade de seres humanos fazendo uso da ação e do discurso no âmbito público. “[...] a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela.” (ARENDR, 2015, p. 201). Assim, agindo e usando a palavra para discutir as preocupações do mundo comum, em conjunto, mesmo com pontos de vista divergentes e opostos, os homens ultrapassam os empecilhos para a liberdade e ação política.

A restrição da participação na esfera pública e a diminuição do poder como potencial para realizar e existir no espaço da política provocaram a anulação dos homens e suas opiniões. Apenas com a reconstituição da condição humana por meio do pluralismo e da diversidade, os homens poderiam acessar e preservar o mundo comum pelo fluxo vivo de ação política, sobrepondo ordens impostas, critérios fixos ou leis abstratas. Transcendendo a duração da vida e preservando o espaço público do mundo para as novas gerações.

Citando Arendt: “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais.” (ARENDR, 2015, p. 67).

Essa construção e preservação do mundo comum só é possível em ação e discurso entre os homens, pela política considerada como elemento indispensável da

dignidade humana e, por meio do elo que liga o homem ao conhecimento, o pensar, em que a ação e o discurso só podem ser efetivos se estiverem interligados e se forem pensados refletidamente.

Partindo do entendimento de que, para Arendt, o conceito de política se aproxima da tradição clássica de Aristóteles de deliberação pública e conjunta de interesses coletivos, a política é a construção de um mundo em comum, concebido como espaço de intercomunicação, constituindo o pensamento, a ação e sua comunicação as formas mais elevadas de combate público.

Arendt destaca que:

[...] pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que aconteceu na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos (ARENDR, 1993b, p. 134).

Pensar criticamente e repensar sempre, não apenas aceitando o que se é apresentado, mas refletindo sobre as histórias humanas que formam o mundo.

Pensar enquanto atividade do espírito, refletindo sobre atos, atribuindo significado e sentido à relação de si com os outros e com o mundo. Mundo que é constituído das atividades humanas e que, por isso, precisa ser pensado e assumido enquanto legado dos que já dele participaram e os que ainda irão dele participar.

E, assim, como para existir é necessário estar em discussão e ação entre os outros, o pensar é estar vivo. E, para participar das atividades humanas de discurso e ação, é importante pensar e buscar estabelecer laços entre si, os outros e o mundo.

Ao pensar, atribui-se significado para as experiências humanas contra o sentimento de instabilidade do mundo e, pelo agir pelo discurso, os homens se entendem como sujeitos singulares em pluralidade. E, como para Arendt, o ato político não existe no isolamento pessoal, mas na interação da vida em grupo, o grupo tem a pretensão de existir para além de quem o iniciou.

3. A crise do pensamento como crise do agir político na modernidade: burocracia e banalidade do mal

Esta seção é dedicada ao estudo da ascensão da sociedade de massa, a expansão tecnológica e a burocratização da sociedade como fenômenos típicos da modernidade, que teriam levado à crise do pensamento fundado no agir político. Para Arendt, o pensar, como ato coletivo, perdeu gradualmente espaço na sociedade, cada vez mais massificada, e o resultado foi a ascensão da burocracia que passou a ocupar o espaço antes pertencente à decisão política pública. Distanciados das decisões políticas, que passaram a ser objeto apenas das atividades de profissionais especializados, o homem comum acabou por renunciar às atividades públicas, uma vez que a ação política carecia de sentido.

3.1. A sociedade e o moderno homem de massa

Para pensar sobre a crise do agir político, Arendt retoma os primeiros estágios da sociedade moderna, que, segundo ela, se situariam nos séculos XVIII e XIX, embora sua gênese tenha ocorrido nos séculos XV e XVI. O advento da sociedade de massas, característico do século XVIII e XIX, constituiria o aspecto crucial para a perda do sentido da tradição clássica.

Embora critique os descaminhos promovidos pela sociedade de massas, Arendt critica a concepção saudosista que veria na sociedade de massas, a corrupção de uma idade de ouro da cultura. Sua crítica não visa o retorno de um passado de uma sociedade boa e bem educada (ARENDR, 2014), mas a compreensão do que teria acontecido e em que momento teria se dado a ruptura com a tradição clássica. A sociedade de massas teria sido o aspecto mais importante dessa ruptura. Tendo se desenvolvido desde os primórdios da época moderna, a sociedade de massas, “[...] sobrevém, quando a população se incorpora à sociedade [...]” (ARENDR, 2014, p. 250).

A vida na sociedade moderna produziu o indivíduo adaptável, excitado, sem padrões definidos, capaz de um consumismo aliado à inaptidão para julgar ou distinguir e, sobretudo, egocêntrico e alienado.

A diferença entre os primeiros estágios da sociedade e a sociedade de massas está no fato de que a sociedade se restringia a determinadas classes da população, enquanto, na sociedade de massas, todos os estratos foram incorporados à vida social. Em suas pretensões originais, os indivíduos integrados nos estágios originais da sociedade viam a possibilidade de escapar para outros estratos da população ainda não integrados à estrutura social. Isso possibilitou as críticas à sociedade, a glorificação dos trabalhadores e proletariado na literatura e, até mesmo, de homossexuais e judeus, grupos que ainda não tinham sido absorvidos pela sociedade.

O verdadeiro precursor do moderno homem da massa é esse indivíduo que foi definido e de fato descoberto por aqueles que, como Rousseau no século XVIII ou John Stuart Mill no século XIX, se encontraram em rebelião declarada contra a sociedade (ARENDR, 2014, p. 251).

Arendt (2014) observa, ainda, que com a incorporação de todos os estratos da população à sociedade de massas, foram eliminadas todas as possibilidades de refúgio em outro estrato social: “Boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições da sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população. (ARENDR, 2014, p. 252). Como observa Fabio Wanderlei Reis:

[...] sujeição, condenação ou alienação, como algo de cujo jugo seria necessário ao homem em alguma medida escapar para que possa pretender ascender a uma vida propriamente humana, enquanto distinta da mera sobrevivência animal, e na qual os produtos de sua atividade não estejam destinados ao desaparecimento imediato através do consumo e de sua incorporação aos processos biológicos ligados à preservação física do indivíduo e da espécie (REIS, 1984, p. 26).

A sociedade de massas é um fenômeno, para Arendt, interligado à cultura de massas, que indica, “[...] com efeito, um novo estado de coisas, no qual a massa da população foi a tal ponto liberada do fardo do trabalho fisicamente extenuante que passou a dispor também de lazer de sobra para a ‘cultura’ [...]” (ARENDR, 2014, p. 250). Isso significa que as massas foram incorporadas à sociedade, uma vez que a sociedade de massas foi, historicamente, precedida pela sociedade moderna. Na cultura de massas, o próprio objeto da arte perde o seu significado. A obra deixa de

ter valor como objeto tangível do mundo cultural, que “[...] compreende e testemunha todo o passado registrado de países, nações e, por fim, da humanidade.” (ARENDR, 2014, p. 254). A luta por posição social atingiu diretamente a cultura: “Quando a sociedade começou a monopolizar a ‘cultura’ em função de seus objetivos próprios, tais como posição social e *status* [...]” (ARENDR, 2014, p. 254), os estratos inferiores das classes médias, que gradualmente adquiriam recursos suficientes, procuraram assegurar seu papel social pela aquisição de bens culturais. A cultura torna-se, assim, um valor, “[...] isto é, uma mercadoria social que podia circular e se converter em moeda em troca de toda espécie de valores, sociais e individuais.” (ARENDR, 2015, p. 256).

A desintegração da cultura exemplifica, para Arendt, como na sociedade de massas todos os valores tornam-se mercadoria. A aquisição de uma obra de arte não decorre de um juízo estético, mas do valor social a ela atribuído. Nesse processo, os valores culturais “[...] perderam a faculdade que originariamente era peculiar a todos os objetos culturais, a faculdade de prender nossa atenção e de nos comover.” (ARENDR, 2014, p. 256). Arendt anuncia o que ela chamou de “[...] fim melancólico da grande tradição ocidental [...]” (ARENDR, 2014, p. 256). O fio da tradição foi rompido e o dilema permanece: como redescobrir os grandes autores do passado sem o auxílio de nenhuma tradição.

Arendt argumenta que, a partir do século XIX, o homem deixa de ser político e autor de obras para ser um trabalhador dedicado ao consumo imediato para manter o ciclo vital. A autora entende que isso significa perder o mundo, o espírito se apaga e o trabalho perde sua significação edificante para simbolizar rendimento. Nessa mesma direção, Jaspers (1968) considera que as descobertas e invenções do século XIX, com a racionalização de atividades e resultados de cálculos comandando decisões, transformaram os homens em uma massa anônima de indivíduos que desempenham papel numérico, que no plano da racionalização e mecanização subsistem. O conhecimento que em outro tempo foi válido, na modernidade torna-se incompatível, rompendo-se o elo do homem com o mundo, tornando-se esse mundo incompreensível. Nesse ponto, “[...] começa a infelicidade do gênero humano quando se identifica o cientificamente conhecido ao próprio ser e se considera não-existente tudo quanto foge a essa forma de conhecimento.” (JASPERS, 2011, p. 23).

Essa racionalização que deslegitima o conhecimento outrora válido e que rompe o elo do homem com o mundo, Arendt identifica como a ruptura com a tradição, e que, para Jaspers (2011), significa o condicionamento dos indivíduos aos novos cerceamentos e imposições que impossibilitam o destino comunitário do homem e ameaçam os vínculos com o passado. Para o pensador, na busca incessante da finalidade prática para o futuro impreciso, perde-se a profundidade da comunicação, o homem de conhecimento útil que serve apenas para necessidades imediatas é o que predomina.

No século XX, essa predominância é intensificada, como é possível constatar-se no prólogo do livro *A Condição Humana*, onde Arendt aborda dois eventos que condicionaram o homem moderno, a conquista espacial e a glorificação do trabalho por meio de sua instrumentalidade e produtividade³⁵.

A revolução de Copérnico teria dado início a uma nova concepção do mundo:

[...] inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento técnico [*know-how*] e prático decorrem de leis cósmicas e universais, distintamente das leis terrestres e “naturais”, e no qual o conhecimento adquirido mediante a escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano (ARENDR, 2015, p. 332).

A tecnicização, promovida pela ciência moderna, determinou a absoluta renúncia dos sentidos, e o mundo desprovido de sentido é inacessível e também impensável. O processo de alienação da ação comum política e o rompimento com a tradição do pensamento político, que fundamentou a civilização ocidental, provocaram mudanças na própria condição humana.

Na opinião de Jaspers (1968), com a mudança da condição humana perdeu-se o valor dos conhecimentos que resultam de “[...] um encadeamento de considerações justas que tenham o sabor de uma formação passada.” (JASPERS, 1968, p. 70). O que prevalece são informações para um mundo de racionalidade técnica e instrumental, em que as palavras devem ter sentido prático e estilo conciso.

³⁵ Arendt explica que, na modernidade, em que todas as coisas se transformam em objetos de consumo, o trabalho ganha característica produtiva, perdendo sua validade anterior como “tarefa servil”. Argumenta ainda que com essa característica deixa-se de haver diferenças entre o *animal laborans* e o *homo faber*.

Reprova-se a prolixidade da linguagem e exige-se estrutura intelectual, não se querem discursos mas impõe-se sobriedade. Tudo o que existe vem a ser estabelecido em função do seja dominável e de uma organização adequada (JASPERS, 1968, p. 71).

Por isso, ao abrir mão da linguagem comum em prol de uma linguagem útil, a formalização e uso de técnicas contribuem para o afastamento entre homem e natureza, perdendo o homem a capacidade de refletir e agir e usar a linguagem comum para desvelar a sua própria condição humana junto com os demais homens.

Hannah Arendt, em seu texto “O que é a política?”, descreve a crise do espaço público como o resultado de um modo de pensamento e julgamento que faz uso apenas de critérios fixos e prontos (ARENDR, 2002). Para a autora, o homem deixa de ser atuante para se tornar reagente, podendo, assim, ser submetido à experiência e ao controle. Essa distinção pode ser compreendida como a mesma que separa agente e espectador³⁶.

Arendt considera o ato de julgar como a forma mais elevada do pensar, capacidade que se deteriora no mundo moderno, se banalizando. Deixa-se de buscar o conhecimento e o entendimento da essência das coisas, dissocia-se o pensamento de sua relação concreta com o mundo, perde-se o sentido.

Em entrevista para Günter Gauss³⁷, Arendt afirma “[...] não pode haver processo de pensamento que não seja o resultado de uma experiência pessoal. Todo pensamento é um ‘repensar’: pensa-se depois da coisa [...]” (ARENDR, 2008a, p. 28). Na apresentação de *Entre Passado e o Futuro*, Arendt observa: “[...] minha suposição é a de que o pensamento nasce dos acontecimentos da experiência viva e deve estar vinculado a eles como único guia que permite orientar-nos.” (ARENDR, 2014, p. 41). Inversamente, a atividade produtiva não leva em consideração a experiência vivida e seu lugar no mundo. Porque, enquanto nas atividades produtivas individuais o que se destaca é o fim determinado independente dos meios, na experiência vivida e nas atividades de “ação” e “discurso”, são as personalidades individuais que se manifestam em sua singularidade e em sua pluralidade. Sem isso não há possibilidade do reconhecimento de cada ser.

³⁶ Os termos “agente” e “espectador” ou “atuante” e “reagente”, nessa abordagem, são usados para refletir sobre a posição de indivíduos que observam o curso da história e aqueles que agem e constroem a história humana.

³⁷ Entrevista de Arendt para o jornalista Günter Gauss em 1964, emitida para a televisão da Alemanha Ocidental como parte de uma série de entrevista sob o título *Zur Person*.

3.2. A crise da política, burocracia e a banalidade do mal

Para Arendt, a modernidade teria desenvolvido o preconceito pela política, concebida como ação no espaço público, na medida em que passou a definir a política como atividade restrita a alguns membros da sociedade. Tornada técnica racional, reduzida a estratégias de aquisição de poder, a política foi desumanizada. As democracias representativas teriam, segundo Arendt, exilado os cidadãos das participações políticas levando à constituição de políticos profissionais, afastando a ação política do mundo da vida e da experiência cotidiana dos indivíduos. A perda do sentido público teria sido determinante para a apatia política e à renúncia da população ao exercício da cidadania. Separados da práxis política, desarticulados e sem compreender o sentido das ações políticas que fogem ao seu controle, os homens sentem-se impotentes e incompetentes diante de uma política cada vez mais especializada pela administração burocrática. Como decorrência, a burocracia expandiu suas esferas de controle a partir do Estado para toda a sociedade.

Segundo Motta (2000), a burocracia é “[...] uma estrutura social na qual a direção das atividades coletivas fica a cargo de um aparelho impessoal hierarquicamente organizado, que deve agir segundo critérios impessoais e métodos racionais.” (MOTTA, 2000, p. 7). Para Arendt, é precisamente a impessoalidade que, ao transformar a administração pública em domínio de ninguém, torna a burocracia, potencialmente, o poder mais tirânico de todos, pois não há ninguém que se responsabilize, pessoalmente, pelos seus feitos. A ascensão da sociedade de massas propiciou a expansão da burocracia, que assumindo o papel do controle social, adquiriu a forma de uma grande máquina impessoal, composta por homens perfeitamente normais, sem poder pessoal.

Arendt narra o surgimento de um mal na política perpetrado por uma compacta massa burocrática de sujeitos perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento e de submeterem os acontecimentos a juízo (ASSY, 2017, p. 15).

A burocracia é constituída mediante a uniformidade e homogeneidade das disposições pessoais. O funcionário burocrático é um cumpridor de ordens e seguidor

de métodos, aderindo irrefletidamente aos procedimentos, fins e objetivos predeterminados, não cabe a ele questionar sobre quais seriam os fins da atividade burocrática. Essa separação entre pensar e o agir, na qual o agir é substituído pelo fazer e o pensamento é abdicado em prol da eficiência e eficácia, assumiu, gradualmente, o papel que antes pertencia à política na administração pública.

O burocrata não é apenas um funcionário passivo, é também alguém que acredita que cumprir o seu dever de forma eficiente e eficaz é o correto. Preso ao imobilismo formal, não se interroga sobre a eticidade dos meios para atingir os fins estipulados pelo sistema. Na burocracia, a moralidade dos atos não é algo que deva incomodar os funcionários que são uma pequena engrenagem em uma grande máquina.

Esse foi um dos principais argumentos apresentados pelos funcionários designados à organizar as grandes massas de pessoas encaminhadas para a morte nos campos de concentração nazista.

Assy explica:

A teoria do dente de engrenagem (cog-theory) postula que dentro de um sistema os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal (ASSY, 2017, p. 22).

O caso mais emblemático da sujeição impensada à máquina burocrática expressou-se no julgamento Eichmann, que levou Arendt a elaborar sua teoria sobre a banalidade do mal. Arendt já tinha abordado em suas obras anteriores a ideia da ruptura da modernidade em relação à concepção tradicional de política. Entretanto, foi no momento em que analisou os documentos do julgamento de Eichmann e suas respostas durante o interrogatório em Jerusalém, que Arendt compreendeu a complexidade do problema, abrindo espaço para uma nova dimensão de sua reflexão política.

Eichmann alegava que não poderia ser responsabilizado pelas mortes, porque, pessoalmente, não tinha matado nem ordenado a morte de ninguém, tendo apenas cumprido ordens. Essa alegação subverteu o imperativo moral kantiano, segundo o qual devemos viver de acordo com máximas de nossa vontade que possam se constituir em lei universal. O imperativo moral, ou categórico, refere-se ao dever que

toda pessoa tem, ao agir, de acordo com princípios que beneficiariam todos os seres humanos. Assim, uma pessoa atua moralmente quando considera a humanidade como um fim em si mesmo e não como um meio (KANT, 2008). Andrade (2010) observa que, para Arendt, aquele homem de mediocridade e superficialidade aparentes, um oficial subalterno, que sempre agiria ancorado por leis e memorandos, não era motor de coisa alguma.

O que mais teria impressionado Arendt (2013), em relação a Eichmann, seria o fato de tratar-se de um homem comum, um típico burocrata da máquina nazista. Eichmann era um tenente-coronel da SS, responsável pela gestão da logística do transporte de judeus para os campos de extermínio nazistas. Tratava-se, como observou Arendt (2013), de um funcionário de Estado, cuja perspectiva de trabalho reduzia-se à obediência das ordens recebidas. Em seu interrogatório, observou Arendt (2013), Eichmann teria demonstrado ser incapaz de refletir sobre a natureza de seus atos, alegando que era sua função a obediência à impessoalidade e à hierarquia burocrática. Não se tratava, portanto, de um agente consciente de que suas ações eram más, mas de um funcionário público, honesto e obediente, que cumprira as metas que lhe foram designadas, que não fizera mais do que agir segundo a ordem legal, estabelecida na Alemanha, no momento dos atos dos quais era acusado.

Arendt (2013) considera que fora a passividade, proporcionada pela impessoalidade burocrática, que teria levado à incapacidade de Eichmann compreender que seus atos resultariam em atrocidades contra outros homens. Sua condição de membro da burocracia teria impossibilitado que refletisse sobre o significado de suas ações Arendt (2013) observa que,

Eichmann, muito menos inteligente e sem nenhuma formação, percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado a todos em criminosos. Uma ordem diferia da palavra do Führer porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço – a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do Führer para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns, foi tratada como lei (ARENDR, 2013, p. 167).

A acusação contra Eichmann fundamentava-se na concepção segundo a qual ele teria conhecimento da natureza criminosa de seus atos. Mas como seria possível

condenar um funcionário eficiente e obediente às leis em vigor no momento de seus atos? O dilema de Arendt era evidente. Afinal, vários psiquiatras tinham certificado a sanidade de Eichmann. Refletindo sobre o caso, Arendt (2013) concluiu que não se tratava de loucura ou de alguém monstruoso, mas apenas de um homem banal.

Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um 'monstro', mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço. E uma vez que essa suspeita teria sido fatal para toda a empresa, além de dificilmente sustentável diante dos sofrimentos que ele e seus semelhantes causaram a milhões de pessoas, suas piores palhaçadas mal foram notadas e quase nunca reveladas na imprensa (ARENDR, 2013, p. 68).

Para Arendt (2013), quanto mais tempo ouvia Eichmann, mais evidente tornava-se sua incapacidade discursiva que denotava sua inaptidão para pensar a partir do ponto de vista dos outros. Considerava-se um bom funcionário e cidadão cumpridor de seus deveres, tendo realizado o que se esperava dele: observar as ordens que lhe foram dadas, usando de forma eficiente suas habilidades para a eficácia do planejamento racional dos serviços solicitados. A banalidade de Eichmann estava precisamente na simplicidade de seus argumentos. Em sua própria perspectiva normativa, ele fora um funcionário exemplar que não poderia conceber nenhuma possibilidade alternativa àquela que tinha adotado, demonstrando ser incapaz de julgar suas próprias ações. Para Eichmann, os homens enviados para os campos não eram pessoas, mas nomes em uma lista e constituíam números que deveriam ser contabilizados para que a meta estabelecida fosse alcançada. Afirmou que não vira ou conhecera nenhum dos homens das listas e, sob o seu ponto de vista, cabia a ele apenas cumprir as metas de transporte, de forma impessoal. Não via, assim, qualquer responsabilidade sua sobre as mortes.

Em sua análise sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, Arendt (2013) argumenta que teria sido o processo de burocratização o responsável pela amoralidade que teria predominado durante o nazismo e que o caso de Eichmann não era um exemplo isolado. Este processo, que Arendt denominou de banalidade do mal, eliminara o pensar e o juízo das atividades cotidianas, homogeneizando populações inteiras.

Nixon (2014) chama a atenção para a ironia da expressão “banalidade do mal”, adotada por Arendt:

Chamar o mal banal é uma peça de retórica moral, uma maneira de neutralizar o poder que faz o fruto proibido atraente (...) O tom irônico com o qual ela tratou Eichmann foi inteiramente calculado. Chamar o mal de banal é chamá-lo de medíocre. E se ele é medíocre, o seu apelo será limitado. (NIXON, 2014, p. 7).

Nixon (2013) confirma a sua tese com uma recordação de Karl Jaspers em entrevista de 1965, a respeito da reação de Arendt ao julgamento de Eichmann:

Quando leu as transcrições do interrogatório de Eichmann, ela contou que riu - não uma vez, mas muitas vezes - em voz alta para si mesma. O que isto significa? (...) que riso e ironia podem ser fundados em uma seriedade extraordinária [...]. (JASPERS, 1986, p. 521, *apud* NIXON, 2014, p. 7).

Certamente, Arendt utilizou, não apenas ironicamente, mas aproximou o conceito de banalidade do mal às concepções que vinha desenvolvendo sobre a perda de sentido político na modernidade. A expressão “banalidade do mal” denota uma série de significados que vão desde o seu caráter ordinário e corriqueiro, até a condição de superficialidade e futilidade que caracterizariam a falta de responsabilidade com o outro, típicos da era moderna. Acima de tudo, a banalidade do mal constitui uma advertência para todos aqueles que não veem o malefício de suas atividades em relação à condição humana.

3.3. Burocracia e pensamento contemplativo: as duas faces da banalidade do mal

Minada a essência humana, separando a *vita activa* da *vita contemplativa*, o mal banal ganhou espaço para alcançar o “mal absoluto”, ou seja, um mal que não tem motivos humanos e, por isso, segundo Arendt, nos permitiu conhecer a “natureza radical do Mal” (ARENDR, 2016, p. 13), pela omissão, obediência e no conformismo de uma massa burocrata que comete crimes, sem empatia ou altruísmo.

Descaracterizando a humanidade do homem, sua imprevisibilidade, pluralidade e liberdade, elementos totalitários minam as condições fundamentais da existência humana na esfera pública, dominando o homem a partir de dentro.

Assim também, mesmo grandes intelectuais podem separar o pensamento da ação. Nesse sentido, o caso de Heidegger seria paradigmático. Também, em seu caso, o alheamento do mundo público, característico do pensamento abstrato, que não requer a reflexão com os demais homens teria constituído uma ausência de compromisso com a humanidade: “O pensamento dá errado na medida em que o pensador se retira do mundo.” (BERKOWITZ, 2017, p. 29).

O autor Wout Cornelissen (2017) destaca que, na obra de Arendt, são encontrados três tipos de pensamentos, quais sejam:

- O pensamento silencioso entre o mim e o eu;
- O pensamento que representa a pluralidade do ambiente público;
- O pensamento conduzido pela linguagem para a correspondência por metáforas do conhecimento e experiência.

Em relação a esses tipos de pensamentos, Arendt pretende ultrapassar o limite da dualidade entre o mim e o eu, para apontar a pluralidade como instância reflexiva, para que o pensamento seja comunicativo.

Como explica Assy,

O ponto de vista do outro não se baseia numa noção pura do *principium individuationis* – o conceito que expressa a ideia de que indivíduos são dotados de uma subjetividade um tanto solipsista – mas sim no fato de que a própria realidade do mundo implica uma noção de nós, de pluralidade, opinião e comunicabilidade (ASSY, 2017, p. 12).

Falar e agir, juntos, para entender como o mundo comum aparece aos outros. Também é ir além do falar poético e atividade conceitual do pensamento.

Para Arendt, o pensamento abstrato pode não reconhecer a pluralidade, e o pensar que se afasta e nega o mundo é o mesmo que estar morto. Por isso, o não ir para além do estar em si, permanecendo no não mundano, residindo em seu próprio mundo de pensamento, é ser estranho ao mundo humano, público e comum.

Aprendendo com Heidegger, o “pensar apaixonado”, não opondo razão e paixão – o homem como ser pensante meditativo se espanta com algo estranho a si e o seu pensar desenvolve-se, “aproximando-se do que é distante” – um pensar que não visa fins, mas sim um constante repensar. Arendt, sobre a existência pensante de Heidegger, afirma que:

Esse pensar que toma seu desenvolvimento como paixão a partir do simples fato de ter-nascido-no-mundo, e desde então “pensa sobre o traço do sentido que reina em tudo o que é”³⁸, pode também não ter nenhum objetivo final – o conhecimento ou o saber – além da própria vida (ARENDDT, 2008b, p. 282).

Lafer (2008, p. 297) explica que Arendt:

Não aceitava, no entanto, a preocupação exclusiva de Heidegger com a história do ser, que o obnubilava para a história humana e, portanto, para um existencialismo aberto, como o de Hannah Arendt em relação a temas como os da comunidade, do diálogo, da amizade, da pluralidade, da natalidade e da ação (LAFER, 2008, p. 297).

Arendt, debruçando-se sobre o pensamento enquanto fenômeno e como este se comporta em tempos difíceis, considerou que o pensamento auxilia a prevenir maus atos. Entendendo que o pensamento influencia a forma de agir, e que a pluralidade é importante para que se construam diferentes pontos de vista de um mesmo problema, para Arendt o contrário disso é a ausência da condição humana e, assim, também do poder de realizar mudanças.

Primeiro, no sentido de que o indivíduo não tem poder, que se adquire na companhia dos outros. E segundo, no sentido de que nas situações-limite, onde eu me afasto da companhia dos outros e não quero participar do que eles estão fazendo, estou renunciando a todo poder. A faculdade de pensar me diz quando este ponto foi alcançado, ou seja, quando pessoas que pensam não podem mais prosseguir (ARENDDT, 1966 *apud* ASSY, p. 153).

Karl Jaspers, que foi amigo e orientador de Arendt, utilizou o termo “Situação Limite” frente ao terror. Para ele:

Essas situações-limite como tais são insuportáveis para a vida e, assim, quase nunca se apresentam em toda a sua clareza à nossa experiência viva; na prática quase sempre possuímos um apoio diante das situações-limite. Sem ele, a vida cessaria (JASPERS, 1967, p. 302).

³⁸ Citado por Arendt: *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.

Portanto, pensar é estar vinculado ao mundo, tanto no diálogo consigo mesmo, quanto com os outros. E o individualismo pode sufocar e paralisar o pensamento reflexivo, a vida acelerada leva à procura por encontrar coisas fáceis e respostas rápidas, “[...] o que impede o pensar é, portanto, pernicioso para a *vita activa*, pois abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências.” (LAFER, 2003, p. 84).

Arendt explica que o momento do julgamento e morte de Sócrates marcou a separação entre filosofia e política e, não só a separação, mas a hostilidade dos filósofos com a política – nas palavras de Adriano Correia: “[...] cabendo mencionar poucas exceções desde então, como Maquiavel, Montesquieu, Kant, Tocqueville e Jaspers [...]” (CORREIA, 2014, p. XII). A contemplação do filósofo e sua cisão com o agir na pólis, a fuga do mundo para si mesmo, o afastamento entre governantes e governados, que em Platão opôs o governo dos cidadãos ao governo do Rei Filósofo, com o intento de banir os perigos que poderiam ameaçar a atividade filosófica, já que entenderá que o povo não seria capaz de refletir sobre o *bem*, o *belo* e o *justo*, teve como resultado a separação entre o pensamento e a ação política, restando pensamentos rasos e experiências inarticuladas (ARENDR, 2018).

Para ela, desde o impacto da morte de Sócrates na filosofia de Platão o desconforto dos filósofos com a pluralidade, o espaço público, a fala persuasiva e o modo de vida ativo fez com que a própria ideia de uma filosofia política representasse uma ameaça à dignidade política (CORREIA, 2014, p. XII).

Pelo receio em relação à capacidade do homem comum de formar juízo político, pelo temor à pluralidade considerada detentora de irresponsabilidade moral, distanciou-se a *techné* da *episteme*, o fazer do pensar. O homem comum foi excluído da responsabilidade de participação pública.

[...] a busca por salvar o âmbito dos assuntos humanos da sua constitutiva contingência só pode redundar na diluição do significado próprio dos eventos. Esta falta de jeito para lidar com o particular teria consequências políticas desastrosas para a capacidade de compreender, notavelmente em tempos sombrios (CORREIA, 2014, p. XVII).

Como decorrência, o que houve foi o esvaziamento da vida política e a banalidade do mal. Para Nixon (2014, p. 7), Arendt usa o termo “banalidade” para o mal, com a intenção de diminuir a carga de atração, fascinação, que tem o “fruto proibido”, ou ainda, determinadas atrocidades. Arendt pretendia que o mal fosse abordado pelo pensar, como reflexão sobre as atitudes cotidianas.

Arendt exemplifica, com o julgamento de Eichmann, que “[...] o mal banal se realiza na medida em que homens renunciem à própria humanidade, mesmo que não seja uma renúncia consciente e, por conta disso, se permitam realizar crimes contra a humanidade.” (AGUIAR, 2002, p. 86).

Eichmann forneceu um insight a Arendt a respeito da possibilidade de relacionar as atividades mentais, suas considerações ético-morais, ao campo da política, ao espaço da ação e da pluralidade (ASSY, 2017, p. 4 – ética, responsabilidade e juízo).

Eichmann não falhou em seu encargo, mas na sua falta de opinião. Não representava a figura de um monstro, mas a de um burocrata que não pensou, pelo hábito de não examinar refletidamente, condicionou-se. Não pensou reflexivamente sobre a própria ação como um ser político, cuja própria vida e pensamento estão ligados à vida e ao pensamento dos outros (BUTLER, 2011)³⁹.

Nas palavras de Lafer, o genocídio se apresentou como “[...] um crime burocrático sem precedentes, cometido por pessoas ‘aterradoramente normais’ como Eichmann.” (LAFER, 1991, p. 179).

Butler (2011) explica que por “banal” Arendt aponta para a maneira como o crime se tornou rotineiro, fazendo parte do dia a dia, “sem repulsa moral, indignação política e resistência”.

Arendt manifesta a perplexidade diante de um fenômeno que contradizia as teorias correntes do mal e enfatiza a conexão entre o problema do mal e a faculdade do pensar com a sua concepção da banalidade do mal (ASSY, 2017, p. 6).

³⁹ Judith Butler. Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann. 29 ago. 2001. 07.32 EDT. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-Eichmann-banality-of-evil>. Acesso em: 2017.

Quando os homens renunciam à própria condição humana cometendo um mal oriundo da abstenção do pensar, “[...] o praticante do mal banal divide a própria casa espiritual, a consciência, com um assassino e, para não encontrar com esse assassino, evita pensar e julgar.” (AGUIAR, 2002, p. 86).

De acordo com Assy (2017), Eichmann:

Quando afirmava que cumprira seu dever, estava implícito que obedecera a todas as ordens, conforme o exigia seu juramento, e não admitira o descumprimento de quaisquer regras (ASSY, 2017, p. 7).

Irrefletidamente, seguindo regras e conformando-se a elas, renunciando à própria humanidade, evitando pensar e julgar, deixando a dignidade da política de se revelar em âmbito público, o homem deteriora sua capacidade de usar atos e palavras, afetando categorias de pensamento e julgamento moral e político.

Quando a vida política se atrofia, o debate e o questionamento cessam, enquanto a experiência moral pensativa é bloqueada internamente, a capacidade resultante para o mal pode se espalhar como uma epidemia (YOUNG-BRUEHL, 2011)⁴⁰.

Foi no totalitarismo que o mal, como banalidade, assumiu sua forma mais terrificante. Mais do que nunca, o mal desafiou o pensamento por meio do controle, e a educação foi afastada da política como manifestação da pluralidade. As representações de cada cultura foram suplantadas pela construção de um conjunto social de códigos e símbolos que adequaram e homogeneizaram as opiniões.

Arendt argumenta que:

A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar discussão é tomar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos (ARENDR, 2016, p. 395).

⁴⁰ Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/19/the-banality-of-evil-arendt>. BST 17.12. Disponível em: Acesso em: 2017.

O homem, ao renunciar a capacidade de raciocinar, experimenta a falsa sensação de alívio por não precisar assumir a responsabilidade por suas escolhas, pois elas já são determinadas, partilhando, ainda, a ilusão de proteção e força. O resultado é uma espécie de perda de sabedoria, e um aumento da dificuldade de discernir.

Assy concebe a reflexão de Arendt como uma ética da responsabilidade:

A ética da responsabilidade não remete a uma ética normativa ou prescritiva, baseada na ideia de um sujeito razoável ou moralmente bom. Ao contrário, uma ética de responsabilidade pessoal está ligada à visibilidade de nossas ações e opiniões articuladas publicamente, que, por sua vez, estão associadas ao cultivo de um *ethos* público (ASSY, 2017, p. XXXIV).

A responsabilidade se efetiva, para Arendt, na consideração de que vivemos em um mundo que não pertence apenas a cada um de nós, individualmente, mas que é habitado por outros homens, que foi obra de outros homens, no passado, e que será a morada das próximas gerações.

4. A crise da educação na modernidade: crise da autoridade e Dominação Burocrática

Esta seção tem como objetivo estudar o sentido e significado da concepção de crise na educação em Arendt, e como essa crise pode ser relacionada com a decadência da autoridade e a dominação burocrática. A questão da educação perpassa toda a obra de Arendt. Foi, no entanto, no ensaio denominado a “Crise da Educação” que Arendt trata diretamente o tema.

4.1. A crise na educação

Arendt escreveu o ensaio sobre a crise da educação⁴¹ sob o impacto e indignação com os eventos ocorridos na cidade de *Little Rock*, no estado de Arkansas. Em 1957, a Corte Federal dos Estados Unidos reconheceu o direito de crianças negras frequentarem as escolas juntamente com as crianças brancas. Até aquele momento, era comum a segregação racial, coexistindo escolas distintas para crianças brancas e negras. Após a decisão da Corte Federal, no primeiro dia de aula no *Ginásio Central de Little Rock*, o governo do estado de Arkansas decidiu ignorar a decisão e nove crianças negras foram impedidas de entrar na escola. As crianças foram expulsas da escola, insultadas, ameaçadas, além de serem perseguidas até as suas casas pela população branca da cidade, que manifestava seu apoio à decisão do governo do estado. A imagem das humilhações sofridas pelas crianças ganhou as manchetes de jornais e televisão de todo os Estados Unidos da América, provocando indignação generalizada. A indignação de Arendt, em relação a esse fato, deu origem a um primeiro ensaio em 1957, *Reflexões sobre Little Rock*,⁴² no qual trata do problema da discriminação racial nas escolas dos norte americanas (YOUNG-BRUEHL, 1982). Pouco tempo depois, Arendt escreveu o ensaio sobre a crise na educação.

⁴¹ Arendt escreveu o ensaio *The Crisis in Education* para uma Conferência em 1958 e foi em 1961 incorporado à coletânea *Entre o passado e o futuro*.

⁴² O ensaio *Reflections on Little Rock*, resultado de uma conferência de 1957, foi publicado, inicialmente, em *Partisan Review*, em 1961, e posteriormente com outros ensaios no livro *Entre o passado e o futuro*.

Os dois ensaios apresentam um mesmo plano conceitual. Os conceitos de vida, mundo, ação, nascimento, são expressos pela primeira vez articulados com a concepção de crise da modernidade. Em 1958, são publicados outros ensaios que resultaram no livro *O que é autoridade*, acompanhando o mesmo encadeamento conceitual do ensaio sobre a crise da educação. Young-Bruehl (1997) observa que os ensaios *Reflexões sobre Little Rock* e *A crise na educação* apresentam o mesmo elaborado e complexo esquema da análise apresentada no livro *A condição humana*, publicado também em 1958.

As reflexões sobre o caso de *Little Rock* constituem uma pungente crítica à educação norte americana, que seria completada em *A crise na educação*. Arendt manifesta, nos dois casos, um horror semelhante àquele provocado pelo totalitarismo, diante da perda da capacidade do homem moderno compreender sua existência como parte de um mundo onde habitam outros homens.

Atenta aos fatos de sua época, Arendt via no caso de *Little Rock* os efeitos do consumismo e da propaganda na sociedade de massa, da insensatez da guerra fria, da burocratização e da crise do espaço público. Arendt identificou, na crise da educação o resultado de uma crise mais geral e sistêmica, identificando os traços da mesma modernidade que gerara os regimes totalitários.

A educação apresenta-se como aspecto essencial nas obras de Arendt, porque, ao estabelecer a primazia da ação na vida ativa e do mundo como o lugar da pluralidade dos homens, devemos nos preocupar com os seres que são trazidos para esse mundo como estranhos. Daí a importância conceitual da natalidade, como a entrada do novo em um mundo já habitado por outros homens.

De acordo com Arendt, vida e mundo são elementos interligados. É tarefa do mundo, em sua pluralidade, garantir a vida e a compreensão de um mundo estranho aos seus novos habitantes. Assim, a educação tem como tarefa proteger a vida e impedir a alienação, introduzindo a criança no engajamento do mundo. Nessa perspectiva, a natalidade e a educação seriam os antídotos para a crise da modernidade, ao oferecerem instrumentos para a re-politização da condição humana.

A natalidade significa o advento do novo e a esperança de que a humanidade sempre tem uma nova chance. Mas esta possibilidade não existe com a alienação e recusa do passado, das obras dos homens. O reconhecimento da novidade, trazida pela natalidade, não pode constituir uma recusa ao passado. É nas obras dos homens

que o mundo se constitui e, um dos grandes problemas da modernidade teria sido a cegueira para um passado que foi abandonado em nome do progresso científico e da expansão econômica. Assim, a educação constitui o momento da vida em que as crianças e os jovens são introduzidos nas tradições de um mundo que exige o respeito pelas obras dos homens e que lhes insere em um mundo plural, no tempo e espaço. Por isso, um dos deveres da educação é cultivar o respeito nas crianças e jovens pela responsabilidade pelo mundo. Acima de tudo, deve, por meio do respeito ao mundo, levá-los a assumir a responsabilidade de pensar e estabelecer seus próprios juízos. A educação constitui, assim, o compartilhamento do que já foi vivido, possibilitando que a experiência de si constitua-se como uma compreensão do que é ser humano em um mundo compartilhado por outros seres humanos. Um mundo que não é novo, mas que permite a cada novo ser humano partilhar com o presente, o passado, possibilitando a experiência de um futuro.

4.1.1. Arendt e a experiência da educação

Arendt foi educada na Alemanha, dentro dos princípios da *Bildung*. Toda a sua formação intelectual foi realizada na universidade entre pensadores que herdaram as concepções que tinham constituído a experiência cultural e educacional alemã desde o século XVIII. Para compreensão da gênese das ideias de Arendt sobre a crise na educação, trataremos, a seguir, das diferentes concepções de educação na Alemanha, no período de sua formação intelectual, e nos Estados Unidos, na época em que Arendt escreve os ensaios sobre a educação.

4.1.2. A educação na Alemanha do final do século XIX e início do século XX

A Alemanha experimentou grandes mudanças sociais e políticas no final do século XIX e início do século XX. A revolução educacional começou muito antes da industrial, fundada na perspectiva do pensamento clássico alemão, cujas origens podem ser traçadas a partir do século XVIII. O pensamento clássico alemão teria se constituído por meio de sucessivas tentativas de reconstituição da unidade perdida entre natureza e espírito. De Kant a Hegel, todas as correntes de pensamento alemão teriam buscado reconstruir a unidade entre esses princípios opostos. A visão

newtoniana de um universo mecânico, o racionalismo dualista cartesiano e o pragmatismo humano tinham fraturado a unidade entre natureza e homem, instaurando, no pensamento, dualismos teóricos entre sujeito/objeto, natureza/espírito, Deus/mundo, fenômeno/*noumeno*, mecanicismo/vivente e, os dualismos práticos, entre indivíduo/sociedade, inclinação/dever, lei moral/universal e razão/felicidade (RISCAL, 2018).

Kant e Goethe representavam, para os estudiosos do final do século XIX e início do século XX, dois grandes sistemas que permitiriam vislumbrar a possibilidade de uma unificação teórica. Mais do que Hegel, cuja perspectiva histórica teria constituído a base para o historicismo alemão do final do século XIX, teria sido o retorno a Kant, por meio dos neokantianos, a matriz teórica que, no final dos anos de 1800, fundamentava a saída para o impasse entre natureza e espírito, fundando a moral na razão. A ideia de dever implicava, para Kant, uma noção de obrigação moral, um imperativo categórico de valor universal, à qual a razão chegaria por meio de sua própria autonomia. A identidade entre a vontade e a lei seria privilégio apenas de seres puramente racionais (RISCAL, 2018). Assim, Kant levava a um ponto culminante a subjetividade moderna por meio da autonomia do eu e sua irredutibilidade à materialidade, sem sacrificar a solidez e importância do mundo objetivo. A solução do dualismo kantiano repousava na consciência e no ato de conhecer, uma vez que, para Kant, o problema não se encontra na objetividade das coisas, mas em como podemos conhecer ou ter conhecimento a respeito das coisas. Kant pretendia, dessa forma, unificar as dualidades entre a natureza e espírito, corpo e alma, unificando as representações cognitivas e científicas (RISCAL, 2018).

Diante dessa solução kantiana, Goethe advogou uma solução artística, baseada no indivíduo e em seu entendimento do mundo. A unidade não seria fruto do pensar sobre o pensar, nem sobre a busca das condições do conhecer, mas deveria radicar-se no sentimento da profunda unidade entre natureza e espírito, entre realidade e valor (RISCAL, 2018).

Kant e Goethe estariam na base do pensamento clássico alemão que caracterizou a educação alemã das últimas décadas do século XIX e das primeiras do século XX, que se consubstanciou na concepção de *Bildung*, profundamente marcada pela discussão em torno da literatura de Goethe (RISCAL, 2018).

O termo alemão, “Bildung”, apresenta uma extensa gama de significados, ultrapassando a simples concepção de educação, implicando a ideia de formação como o auto-cultivo de uma cultura intelectual profunda (RISCAL, 2018).

A *Bildung* foi, até o início do século XX, um conceito chave da educação alemã. Concebida como a verdadeira expressão do espírito cultural alemão, significava a compreensão da educação como um processo que se realiza ao longo de todo o desenvolvimento da vida humana. A *Bildung* era, em última análise, um ideal estético focado no desenvolvimento de capacidades humanas, conhecimento e cultura. Possuía uma conexão direta com o ideal estético de *die Schöne Seele*, a bela alma, e implicava uma busca rigorosa do cultivo pessoal para criar uma convergência do impulso estético individual com um ideal ético coletivo. A bela alma deveria ser cultivada como alma virtuosa, por meio do desenvolvimento do senso de justiça e de sabedoria, por meio de uma propensão estética para o bem. Tratava-se, assim, do cultivo do espírito, das faculdades intelectuais, morais, estéticas e imaginativas, com o propósito de auto-realização, refinamento cultural e florescimento humano coletivo (RISCAL, 2018).

No século XVIII, grande parte da população alemã vivia em comunidades pequenas, e quem não fosse nobre e quisesse ascender socialmente deveria iniciar sua educação pela instrução intelectual do espírito, seguindo para a participação no governo e administração de Estado, porque mesmo tarefas burocráticas deveriam ter como base o espírito da cultura filosófica.

Ringer (2000) observa que:

Nessa situação, o grau de instrução e o status profissional podem muito bem tornar-se as únicas bases importantes para pretender uma posição social em condições de competir com o prestígio tradicional da aristocracia (RINGER, 2000, p. 23).

Essa organização social permitiu que a Alemanha liderasse:

[...] o restante da Europa na criação de um sistema moderno de pesquisa e educação superior” (...) “Em decorrência disso, uma classe média alta instruída estabeleceu-se muito bem na Alemanha muito antes que sua posição fosse abruptamente contestada pela rápida industrialização e democratização política ocorridas depois de 1870” (RINGER, 2000, p. 15).

Ringer (2000) demonstra que, como os estudos eram uma maneira de ascender socialmente e ingressar em burocracias do Estado, entre elas o professorado, produziu-se uma ideologia decorrente da união de vários segmentos da classe média instruída a “ideologia homogênea de pessoas cultas” que Ringer denomina de “ideologia dos mandarins”⁴³.

A “ideologia mandarim” teria se originado a partir de três fontes, a saber: o pastor protestante de concepção pietista, o burocrata de racionalidade e previsibilidade política e o erudito humanista e o filósofo idealista. A ideologia mandarim seria um fenômeno especificamente alemão, resultante das próprias mudanças sociais, políticas e culturais que caracterizaram a transição das relações feudais para as relações monárquicas que ocorreram nos enclaves alemães antes da unificação. O que “[...] no plano político, é a transformação gradual de um Estado essencialmente feudal em uma monarquia altamente burocrática que favorece o desenvolvimento de uma elite mandarim forte e autoconsciente.” (RINGER, 2000, p. 24).

Em seu estudo “O Declínio Dos Mandarins Alemães”, Ringer (2000) analisa a crise da *intelligentsia* alemã. Denominando como “ideologia mandarim”, Ringer descreve os hábitos mentais, disposições cognitivas e o papel da elite cultural alemã, cujo *status* social e político devia-se principalmente à sua formação universitária superior do que a direitos hereditários. Ringer analisa a resistência dessa elite cultural à repentina transformação da Alemanha em um país industrializado. Essa reação consistia em um repúdio às formas de conhecimento que consideravam instrumentais e utilitárias, em contraste ao conceito de cultura. Tratava-se da concepção de que:

[...] a “*Wissenschaft* (ciência) podia e devia engendrar uma *Weltanschauung* (visão de mundo), os ‘princípios de empatia e de individualidade’ de larga aplicação e o conceito normativo do ‘Estado legal e cultural’. Tudo isso, por sua vez, se estribava no ideal decisivo de “*Bildung*” ou educação e na visão implícita de que o ensino constitui uma interpretação empática e única com textos cultuados.” (RINGER, 2000, p. 11).

⁴³ O termo mandarim é aqui associado à caracterização que Max Weber faz da elite intelectual que constituía a burocracia letrada dos mandarins chineses do período de Confúcio em seus estudos sobre sociologia das religiões.

Estariam em jogo não apenas os valores tradicionais, mas o padrão de desenvolvimento pessoal idealizado de formação de uma nobreza espiritual. O que se instava era um conflito entre a visão de mundo do funcionário da administração burocratizada e o homem de espírito cultivado.

A elite mandarim possuía força e prestígio e “[...] procurando um enobrecimento espiritual na educação, tendem a rejeitar o conhecimento ‘meramente prático’ e a busca de técnicas de análise moralmente e emocionalmente neutras.” (RINGER, 2000, p. 25).

A elite mandarim pretendia mais do que uma formação intelectual. Sua educação plena e harmoniosa do indivíduo integral, “[...] desenvolveu uma fé intensa no poder espiritualmente enobrecedor da palavra e um senso igualmente forte de sua impotência na esfera prática da técnica e da organização,” (RINGER, 2000, p. 34).

Como observa Ringer (2000, p. 32), “[...] a história da educação superior alemã no decurso do século XIX esteve intimamente ligada à evolução da burocracia germânica”, estabelecendo um refinado sistema de exames e certificados com a finalidade de propagar o ideal próprio à cultura mandarim. Por volta do final do século XIX, as universidades alemãs detinham influência e prestígio decorrentes “[...] da estreita ligação com as burocracias, da participação ativa no sistema de exames e privilégios do Estado e do papel tradicional de guardiões do ensino puro.” (RINGER, 2000, p. 47- 48). O ideal intelectual de enobrecimento espiritual na educação tendia a “[...] rejeitar o conhecimento meramente prático e a busca de técnicas de análise moralmente e emocionalmente neutras.” (RINGER, 2000, p. 25).

A formação intelectual alemã concebida como *Bildung*, a base da ideologia mandarim, era considerada o fundamento do próprio espírito alemão e fundamentou a reforma do ensino superior promovida por Wilhelm von Humboldt, em 1809, que ressaltou a necessidade de resistência ao modelo de educação napoleônico, de concepção profissionalizante que caracterizava o ensino francês. Nos esboços que Humboldt apresenta para a criação da Universidade de Berlim, é clara a distinção entre a *Bildung* como processo de formação e a *Erziehung*, que constituiria o mero treinamento ou aquisição de habilidades externas (FERRY; PESRON; RENAULT; 1979).

Desde a década de 1930, a criação das *Realschulen*, cuja tarefa seria a formação de jovens para cargos burocráticos no comércio e indústria, provocava a

desconfiança e crítica de intelectuais que denunciavam sua tendência ao materialismo, colocando o útil acima do belo, a razão acima da fé e a mudança acima do respeito pela autoridade, vulgarizando o senso prático.

O conflito entre *Bildung* e *Erziehung* tornou-se cada vez mais evidente com a aceleração industrial abrupta pela qual passou a Alemanha a partir de 1870. A elevação de capital, a presença de uma classe média burguesa, cada vez mais interessada na profissionalização e no ensino técnico, levaram a uma crise do modelo de educação concebido como *Bildung*, que caracterizava as instituições tradicionais, abrindo espaço para estudos técnicos, utilitários e da retórica apolítica (RINGER, 2000).

A expansão industrial, a evolução tecnológica, a constituição de uma sociedade de massas e a perspectiva da ampliação da demanda por uma educação técnica levou à crítica dos intelectuais alemães que consideraram “[...] o espectro de uma era moderna ‘sem alma’ [...]” (RINGER, 2000, p. 20), diagnosticando o início de uma crise do ensino, dos valores, da cultura e do espírito alemães. O resultado foi um repúdio, cada vez mais acentuado, do conhecimento de natureza prática, de simples utilidade para a vida cotidiana.

Reações e ataques teóricos à sociedade de massas demonstravam o receio de que o ensino se transformasse em um meio de produção em massa de técnicos e, as instituições de educação em fábricas de pesquisas práticas.

Na primeira parte do século XX esse descontentamento era traduzido pelos defensores da *Bildung* como uma crise profunda e a instabilidade intensificou-se com a revolução política e a inflação desastrosa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial (RINGER, 2000, p. 19).

Ringer (2000) explica que o sistema educacional alemão apresentava características próprias e que, de 1890 a 1932, seus intelectuais se consideravam um grupo distinto da nação, “[...] unidos por sua situação geral, por seus status social e pela ameaça à sua posição que, de uma forma ou de outra, todos sentiam profundamente.” (RINGER, 2000, p. 21).

A industrialização e o crescimento da classe burguesa acabaram por levar ao declínio da educação tradicional da elite intelectual e tornou-se cada vez mais difícil evitar a introdução, no ensino, de tendências de utilidade prática, tecnológica e de especialização, o que ampliou a concepção de natureza instrumental das escolas e

possibilitou a introdução do caráter eminentemente econômico nas concepções da vida. No início do século XX, “[...] no espaço de algumas décadas, a Alemanha transformou-se de país relativamente atrasado e predominantemente agrícola numa das maiores potências industriais do mundo.” (RINGER, 2000, p. 55). E, gradualmente, a atividade política passou a ser subordinada aos objetivos econômicos. A aristocracia proprietária tradicional, os *junkers* (nobreza tradicional proprietária de terras), foi substituída da condição de classe dominante pelos grandes industriais.

Também, Max Weber partilhava do *kulturpessimismus* típico dos intelectuais alemães do início do século XX. De acordo com Riscal (2018), na conferência “A Ciência como vocação”, pronunciada em 1919 a convite da Associação dos Estudantes Livres da Baviera, Weber considerou que a especialização promovida pelos cursos universitários na modernidade faria parte de um longo processo de racionalização e de dominação do mundo, cujo resultado seria o desencantamento do mundo. O ideal do especialista, substituiu o ideal do homem da cultura, e o aristocrata cedeu seu posto aos burgueses (RISCAL, 2018).

A nova organização da indústria capitalista impôs mudanças drásticas ao processo educativo, que passou a ser pautado pela ênfase realista, ajustando-se às condições sociais e econômicas modernas. No período entre as duas grandes guerras mundiais – a Alemanha arrasada, o Tratado de Versalhes assinado em 1919, a ascensão e a decadência da República de Weimar, a crise econômica agravada pela Grande Depressão de 1929 com a quebra da bolsa de Nova York de efeitos mundiais – a sólida tradição filosófica alemã não foi suficiente para impedir a adesão de importantes intelectuais ao partido nazista.

4.2. A educação nos Estados Unidos da América

Após as duas grandes guerras mundiais, o cenário europeu encontrava-se solapado econômico, social e culturalmente. Os Estados Unidos da América emergiram das duas guerras como a grande potência mundial que, doravante, passou a liderar os destinos capitalistas no mundo.

Nesse cenário do século XX os Estados Unidos implementaram uma política de investimento e alcance, no exterior, para salvaguardar sua posição no mundo de país vitorioso e enriquecido. Na ânsia de representar a nova ordem mundial, o “novo

mundo” americano recebeu refugiados da “velha ordem”, inclusive muitos intelectuais refugiados das perseguições ocorridas na Europa.

Com o início do conflito, que durou cerca de cinquenta anos e que ficou conhecido como Guerra Fria, após a segunda grande guerra, os países capitalistas destruídos foram absorvidos pelo Bloco Ocidental e receberam, dos Estados Unidos, financiamento para elevação de sua capacidade econômica por meio do *Plano Marshall*. Além disso, em muitos países europeus, fórmulas Keynesianas de intervencionismo econômico e social do Estado foram apresentadas para propiciar a sensação de proteção contra a expansão de partidos comunistas.

Os Estados Unidos, como potência industrial e com próspera economia, enxergaram a educação como mola propulsora para o desenvolvimento cada vez maior do país e, por isso, investiram na busca por padrões modernos de ensino para o aprimoramento de “material” e “capital” humano.

Na competição pela supremacia do mundo ocidental, os norte-americanos ostentavam um discurso no qual trariam a paz, prosperidade e democracia para o mundo, que iria para além da manutenção da própria sociedade norte-americana, que usufruiria de cidadania e melhoria das condições sociais por meio do investimento em uma educação voltada para o desenvolvimento do país.

Nesse contexto é interessante observar a associação da educação com a modernização e adequação do sistema educacional, ao modelo de desenvolvimento econômico, que levou a uma concepção pedagógica com contornos de qualidade administrativa e a especialização técnica.

Em prol do *american way of life*, o estilo de vida americano que deveria ser referência para o mundo, defendia-se a ideia de que qualquer pessoa que se empenhasse no trabalho duro e no desenvolvimento de habilidades conseguiria desfrutar de boas condições de vida no futuro. Nesse sentido, o *american way of life* foi incentivado e preservado, pois o estímulo ao talento individual e ao empreendedorismo viria da expansão produtiva e econômica.

O contraste entre a educação recebida por Arendt, na Alemanha, e a educação norte-americana era de natureza extrema. Arendt, ao criticar a tendência ao pensamento abstrato na filosofia alemã, não perdeu de vista a importância da tradição histórica e cultural que fez parte da sua formação. O respeito à autoridade dos antigos e a importância da tradição, traços da *Bildung*, permaneceram vivos em seu

pensamento. Reconhecendo que a crise da modernidade tinha afetado a educação, também na Alemanha. Arendt preserva, entretanto, os elementos da tradição que tinham possibilitado a sua própria experiência de reflexão sobre a condição humana.

É diante dessa perspectiva que Arendt reconhece que a educação norte-americana tornou-se uma questão política e, por isso, afirma que “[...] a educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados.” (ARENDR, 2014, p. 363), ou seja, ao tornar a educação um problema político, a educação ganha um aspecto instrutivo que pode ser compreendido como um processo para civilizar e construir um “mundo novo” mediante a educação.

4.3. *Auctoritas* e tradição

Os avanços da ciência contemporânea e o discurso cada vez mais especializado levaram ao distanciamento da linguagem do senso comum⁴⁴ da esfera científica. A formalização e uso de técnicas contribuíram para o afastamento do homem em relação à natureza. Nesse contexto, o homem já não é mais capaz de explicar, em linguagem comum, os fenômenos que o rodeiam.

Criticando a perda do senso comum, Arendt defendia que o pensamento não deveria ser monopólio apenas de quem detém o conhecimento nas disciplinas especializadas (ARENDR, 1993b, p. 13), que a colonização do pensamento e o banimento da experiência, concebida como ação e discurso, como base para o conhecimento, não poderiam prevalecer no processo educativo. A educação deveria, nessa perspectiva, superar sua concepção como campo de novas especializações, técnicas, métodos, por meio do qual o valor do discurso especializado é tido como incontestável, introduzindo padrões de conduta considerados corretos e lógicos. Diferente disso, Arendt entendia que o conhecimento é o que preserva o mundo quando está aliado ao pensamento e, por isso, deve ser apresentado às crianças como espaço para diferentes pontos de vista. É o conceito de autoridade da autora, o responsável por guiar os recém-chegados pelos caminhos do passado

⁴⁴ Senso comum é a possibilidade de interação pelo discurso e ação. Como se pode ler em Aristóteles, ao tratar da *philia*, o falar em conjunto é mantido por uma amizade que se dispõe a partilhar o mundo, transformando os assuntos em “assuntos humanos” por poderem ser discutidos igualmente por semelhantes.

proporcionando aparatos para o futuro. Para Arendt, a temporalidade, longe de precisar ser superada, é a fonte de possibilidades de ação, na qual o próprio ser é intensificado.

4.3.1. O conceito de *auctoritas*

O esforço de pensar a prática política na modernidade fez Arendt entender o século XX como o momento de uma crise política constante da autoridade que se estendeu para áreas pré-políticas, como a educação. Na educação, para Arendt, a autoridade significa a responsabilidade pelo mundo.

A autoridade do educador e as qualificações do professor não são a mesma coisa. Embora certa qualificação seja indispensável para a autoridade, a qualificação, por maior que seja, nunca engendra por si só autoridade. A qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros acerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo. Face à criança, é como se ele fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - Isso é o nosso mundo (ARENDR, 2014, p. 239).

Por isso a educação é um espaço em que se assume a responsabilidade e o amor pelo mundo. Quando o adulto não assume sua responsabilidade e amor pelo mundo a criança se vê abandonada, desamparada, na superficialidade e podendo contar apenas consigo mesma. Nessa ausência da autoridade do adulto, as novas gerações sucumbem ao domínio tirânico da maioria e do governo de ninguém.

[...] emancipadas da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria (ARENDR, 2005, p. 230-231).

Expulsa do mundo comum do adulto, a criança é deixada à própria sorte, sem compreender o passado, perdida no presente e impossibilitada de intervir no futuro. Os jovens sentem-se abandonados, angustiados, perdidos, isolados pela exceção, com desconforto para desenvolver relações pessoais, dificuldade para o altruísmo. Nessas condições, as noções de pluralidade, alteridade, responsabilidade e amor pelo mundo se perdem, no que Arendt chama de fenômeno de massa do desamparo.

O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família (ARENDR, 2015, p. 72).

Para refletir sobre a relação entre o conceito de autoridade, abordado por Arendt, e a educação contemporânea é importante destacar que a autora retoma o conceito de *auctoritas* dos Romanos. Arendt explica que:

A autoridade, como fator único senão decisivo, nas comunidades humanas, não existiu sempre, embora tenha atrás de si uma longa história, e as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham necessariamente presentes em todos os organismos políticos. A palavra e o conceito são de origem romana. Nem a língua grega nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade e do tipo de governo que ela implica. Isso é expresso de forma mais clara na filosofia de Platão e Aristóteles, os quais de modo inteiramente diverso, mas a partir das mesmas experiências políticas, tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade na vida pública da *polis* grega (ARENDR, 2014, p. 142- entre o passado e o futuro).

Em Roma, a autoridade, além de sua gênese pública, era exercida sem persuasão, coerção, ou qualquer uso de força e violência. A própria autora adverte que esse conceito de autoridade não mais existe em nosso tempo e que muita confusão é feita a esse respeito.

As grandiosas tentativas da filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da *Pólis* e salvaguardasse a vida do filósofo sobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas. Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não-política, brotando, seja da esfera do “fazer” e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremo, seja da comunidade familiar privada. (ARENDR, 2014, p. 161 – entre o passado e o futuro).

A autoridade romana estabelecia relação com a tradição, realizando a conexão com o passado e projetando para o futuro. A autoridade era entendida como uso da razão em substituição à persuasão e violência.

Segundo Arendt, a relação de autoridade tem uma especificidade muito importante por ser assumida pela confiança e respeito ao saber, e pela responsabilidade e amor ao mundo, podendo ser entendida não só na relação entre adultos e recém-chegados, mas também entre educadores e alunos.

No ensaio de 1954, “O que é autoridade”, publicado no livro *Entre o Passado e o Futuro*, a autora considera que a autoridade desapareceu no mundo moderno. Não só no âmbito público, mas também na educação, a autoridade encontra-se ausente, o que para Arendt ocasiona o desamparo pela falta do que sustente as novas gerações para a ação no âmbito público e político. E explica que antes do mundo moderno:

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores (ARENDR, 2014, p. 163).

Os maiores garantiam a autoridade pelo respeito à tradição, como conhecimento que deveria ser preservado e repassado para as novas gerações. Mas a quebra com a tradição no mundo moderno interrompeu a transmissão de conhecimentos consagrados pelo tempo e que constituíam os elos entre um tempo e outro, abrindo-se a fenda entre o passado e o futuro.

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir (ARENDR, 2014, p. 130).

Ao criticar a quebra com a tradição e a perda da autoridade, Arendt não defende a determinação de caminhos a serem seguidos, mas que “[...] cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre o passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-los e, laboriosamente, pavimentá-los de novo.” (ARENDR, 2014, p. 130).

2005, p. 40). A resposta seria assumir responsabilidade pelo mundo em prol de possibilitar o potencial do novo.

Mas no mundo moderno, como observa Arendt, a autoridade perdeu lugar para a burocracia, sujeitando os homens a protocolos e ordens, anulando a pluralidade. O que Arendt discute é a burocracia implícita nos atos não pensados refletidamente, apenas em respeito às ordens e leis estabelecidas, em que a modernidade constituiu-se em um mundo de pessoas que, na perspectiva normativa, são excelentes cumpridores de ordens, mas que não reconhecem a realidade construída: “[...] uma realidade que necessariamente constitui uma pluralidade de pontos de vista, posições, outras pessoas; e, fundamentalmente, uma pluralidade que é historicamente [...]” (NIXON, 2014, p. 7).

4.3.2. Onde está a Autoridade?

Ao entender autoridade como instância política, Arendt entende, também, que sua crise no mundo moderno é reflexo de uma crise na esfera pública, ou seja, o abandono da esfera pública é associado à decadência da autoridade.

Com o entendimento arendtiano de que, nas sociedades modernas ocidentais, a política é expropriada para o campo administrativo burocrático, o sentido clássico da política se perde, ganhando ênfase a especialização e a tecnicização nos espaços de decisão. Como resultado, a ação do homem no mundo moderno se torna racionalizada.

O caráter impessoal da administração burocrática atomiza indivíduos com suas normas fixas e gerais; uma desumanização das relações em prol de fins calculáveis independentemente dos meios utilizados. Na sociedade moderna despolitizada, a precisão, organização da burocracia, e sua racionalidade utilitarista retiram o homem do seu lugar de discurso e ação, transformando sua vida em um dado estatístico e objeto de previsão.

O comportamento social governado administrativamente, a despersonalização, uniformidade estatística e aceitação pacífica, coagem o homem pelas necessidades físicas da vida, em que esse deve satisfazê-las para sua manutenção, desligando-se da sua capacidade de pensar e, assim, “[...] a desolação abarca todas as esferas da vida humana.” (DUARTE, 200, p. 57).

Como assinala Correia (2014):

Quando essa a maquinaria social se expande e ocupa o lugar do governo e do Estado e se torna a única forma com que as pessoas têm regulada a sua convivência, vivencia-se esse governo de ninguém. Por si claramente o domínio mais tirânico de todos (CORREIA, 2014, p. 17).

Destacando-se o âmbito social como lugar da satisfação das necessidades e o trabalho como sentido da vida, encontram-se, assim, desgastadas as diferenças entre os espaços públicos e privados, tal como se manifestaram na Antiguidade Clássica. Com o arrefecimento do âmbito público, a liberdade e pluralidade cedem lugar à necessidade da vida e, a política, na condição de espaço comum de deliberação, é substituída por ênfases administrativas burocráticas.

Por ser o social e não o político que constitui o domínio público na modernidade, Arendt (2015) identifica a burocracia como a forma mais social de governo, burocracia cuja posição de aparelho eficiente regula e tem o homem como instrumento útil.

Com essas transformações, os seres deixam de existir na esfera pública e, essa é uma maneira de não estar vivo, pois na ausência dos outros e privado da possibilidade de aparecer em atos e palavras, o homem não existe. Não estar entre os outros no espaço público é como não ter um lugar no mundo, pois, para Arendt, a existência se dá em público e em responsabilidade com o mundo.

E nessa esfera social:

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normatizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a ação extraordinária (ARENDR, 2015, p. 50).

Aprisionado na necessidade, na ausência de pensamento reflexivo e sem opinião, o homem é diluído pela crescente falta de vínculos humanos, de alteridade, de compromisso com o âmbito público, deixando de exercer a sua responsabilidade e autoridade no mundo em prol de uma representação ou confiança em determinados dirigismos.

Ao delegar a própria responsabilidade pelo mundo, aderindo a dirigismos por interesses individuais e pela ilusão de fugir das angústias que as próprias decisões poderiam trazer, abre-se mão do poder da participação. O homem não apenas se

blinda de perturbações, mas acaba com seu potencial de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros.

O não comprometimento, o não julgar dos próprios atos, permitem o afastamento do homem da sua responsabilidade pública e política, e a despolitização torna-se instrumento que inibe o pensar reflexivo, declinando a possibilidade de unir pessoas para a vivência pública.

[...] a situação de desolação instaura-se exatamente quando se perde o recurso ao diálogo interno, quando o si mesmo não mais se desdobra em seu outro, truncando-se, assim, o diálogo interno do pensamento (DUARTE, 2000, p. 57).

Para superação desse contexto, uma possibilidade é assumir a responsabilidade pelo mundo perante as novas gerações, o que significa que os seres que chegam ao mundo precisam ser amparados e apresentados ao mundo.

Arendt explica essa relação de responsabilidade por meio da qual as novas gerações precisam ser protegidas do mundo e, ao mesmo tempo, devem ser apresentadas a um mundo que já existia antes delas e precisa continuar existindo depois delas:

A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém, também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração (ARENDR, 2014, p. 235 - entre o passado e o futuro).

Pensando assim e entendendo que “nascer”, enquanto categoria política é continuidade, mas também é renovação, é refletir no mundo vivido e do mundo a se construir, no qual o ser que nasce para um mundo que já está pronto e no qual deve inserir-se, a natalidade é a oportunidade de agir frente a algo novo e a educação tem papel importante nesse momento.

4.4. Natalidade e educação

O nascimento traz consigo a novidade, a imprevisibilidade e a potencialidade da ação que se renova pelos laços humanos, pela pluralidade e encontro de gerações. A garantia do nascimento é a garantia de um novo começo e a natalidade é o espaço do começo para além de si, assim como a educação é a oportunidade de preparar novos começos para a renovação do mundo comum.

A educação se destaca como possibilidade de apresentar os seres ao mundo de maneira a evitar a inércia e estimular o pensar e o agir, utilizando a crise como oportunidade para “destruir pressupostos”, regras estabelecidas, atitudes mecânicas das quais não se percebe o sentido. “[...] de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu, e a essência da educação é a natalidade, o fato de os seres *nascere*m para o mundo.” (ARENDR, 2011, p. 223).

Nesse sentido, só há educação porque há seres chegando permanentemente ao mundo, e as crianças e jovens precisam ser apresentadas ao mundo que já existia e continuará existindo depois delas, pela história, (inter) ações e o legado.

Ocorre que, nas palavras de Arendt,

O homem moderno, por outro lado, não poderia encontrar nenhuma expressão mais clara para a sua insatisfação com o mundo, para seu desgosto com o estado de coisas, que sua recusa a assumir, em relação às crianças, a responsabilidade por tudo isso (ARENDR, 2014, p. 241).

A perigosa recusa do adulto de assumir sua responsabilidade face as novas gerações, abandonando-as em um mundo desconhecido, para que, por si mesmas, descubram as exigências da vida humana, cessa as possibilidades de preparar infinitos inícios pelo agir.

A ação tem a capacidade de aproximação com a natalidade por sua característica política. “[...] o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir [...]” (ARENDR, 2010, p. 10).

Arendt considerou o nascimento como a possibilidade do novo, porque todo recém-chegado carrega em si a capacidade do agir e, com o nascimento, algo novo e singular vem ao mundo. E partindo da defesa de que todo fim constitui e produz um

novo começo, a natalidade é a oportunidade que os seres têm de começar e recomeçar pela novidade do seu aparecimento.

Assim como quando morremos desaparecemos, ao nascer aparecemos. E a natalidade será sempre a possibilidade do novo aparecer.

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-la e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (ARENDR, 2015, p. 258).

Adriano Correia, em seu artigo “Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt⁴⁵” (2010), explica que, para Arendt, os novos indivíduos no mundo se assemelham a estrangeiros, dispostos a iniciar novos eventos se a novidade da sua aparição não for sufocada. E a ação, o discurso e a liberdade dos atos e palavras é que farão esses estrangeiros nascerem no mundo. Trata-se de inserir-se politicamente no mundo para pertencer.

O mundo, se deixado à própria sorte, tende a seguir a mesma lei da mortalidade que preside a vida e todas as coisas humanas. Apenas a ação interpõe rupturas no movimento retilíneo do homem, do nascimento em direção à morte, em sua vida biológica (CORREIA, 2007, p. 10).

Cabe à ação a capacidade de romper com o movimento retilíneo da vida cotidiana. A dificuldade de reconhecer a responsabilidade política individual está nas mudanças de relações dos âmbitos privados e público. A perda de reconhecimento por parte do homem como pertencente ao mundo em comum aos demais, resulta na carência de amor pelo mundo (YOUNG-BRUEHL, 1997).

⁴⁵ Educ. Pesqui, v. 36, n. 3. São Paulo, set./dez. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>. Acesso em:

4.5. A crise da educação como crise da modernidade

Partindo do que foi exposto, a crise da autoridade assume papel importante para se entender o advento dos movimentos totalitários. Para a autora, os regimes totalitários, a partir do terror, representaram uma nova forma de governo que atingiu diferentes esferas da vida, entre elas a educação. O que Arendt identificou, no mundo contemporâneo, como totalitarismo é algo novo e inusitado, diferente das antigas formas de tiranias ou ditaduras. Além da obediência cega, disciplina e lealdade, os regimes totalitários pretendiam a sujeição completa por parte das massas atomizadas. Ajustando cada um ao papel que lhe é devido, moldando condutas por ideologias.

Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia (ARENDR, 2016, p. 520).

Para Arendt, a atomização social, a individualização, volubilidade, adaptabilidade, superficialidade e a indiferença política do homem moderno se apresentaram como terreno fértil para os elementos totalitários. As guerras, colapsos econômicos e sociais e multidões confusas foram espaços para a apresentação da solução e da organização de multiplicidades pelo movimento dos regimes totalitários, que usaram da ideologia que impelir inúmeras pessoas a participarem do que seria a “história”, da qual não poderiam ser exceção. Separando o pensamento da ação, pois o que deveria ser pensado apenas a ideologia totalitária apresentaria.

A realidade fica sem importância, o que importa é a verdade e explicação ideológica do mundo pelo regime.

As ideologias pressupõem sempre que a ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica (ARENDR, 2016, p. 522).

Destruindo a diferença entre fato e ficção, assolando a relação entre pensamento e experiência, dominando e impondo ordem às multiplicidades que legitimaram a dominação pela acomodação, adaptação e disciplina servil.

A doutrinação ideológica, o sentimento de engrenagem de uma máquina, como um elemento que contribuiria para uma causa maior, leva a uma lealdade total.

O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia [...] não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força extrema (ARENDDT, 2016 p. 522).

O aparato organizacional do totalitarismo demonstra a superficialidade do homem moderno ao formar o que Arendt chamou de “solidão organizada”, resultando não só da decadência da esfera pública da vida, mas também da vida privada. Com a dominação totalitária, o homem foi submetido à administração de sua vida, alheio ao mundo comum, concentrando-se em sua própria existência.

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas têm íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma (ARENDDT, 2016, p. 528).

Sobre a crise da autoridade, como explica Kohn, Arendt argumenta:

[...] que a autoridade política não apenas desapareceu do mundo moderno, mas também que é algo inteiramente diferente do que se considera que ela seja nos chamados regimes autoritários que surgiram desde o seu desaparecimento e que o marcaram (ARENDDT, citada por KOHN, 2009, p. 20).

Para recuperar o sentido perdido, Arendt faz um resgate histórico da autoridade, “[...] que fora válida em todo o mundo ocidental durante longo período de tempo.” (ARENDDT, 2011, p. 129), do seu significado e do que este conceito nunca representou. A autora explica que:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si fracassou (ARENDDT, 2014, p. 129).

A autoridade, para Arendt, corresponde ao respeito pelo conhecimento e, no mundo moderno, o presente é uma fenda entre o passado e o futuro, no qual novas gerações não mais encontram o elo de conhecimento que possibilitariam a ação no âmbito público e político.

Retomando o conceito de autoridade dos romanos, Arendt diz:

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como o coloca Plínio, dos *auctores imperii Romani conditoresque*, da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos (Arendt, 2014, p. 164).

Mas nas condições da modernidade, é o predomínio social que prevalece e “[...] a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse” (ARENDDT, 1025, p. 48).

Pois bem: sabemos todos como as coisas andam hoje em dia com respeito à autoridade. Qualquer que seja nossa atitude pessoal face a este problema, é óbvio que, na vida pública e política, a autoridade ou não representa mais nada – pois a violência e o terror exercidos pelos países totalitários evidentemente nada têm a ver com autoridade - ou, no máximo, desempenha um papel altamente contestado (Arendt, 2014, p. 240).

Arendt chama atenção, no texto “Que é Autoridade”, para a maneira como teóricos, conservadores e liberais, a partir do século XIX, destroem o significado político da liberdade e da autoridade, colocando-as em uma corrente entre o progresso e a decadência, no qual qualquer ponto fora da corrente é visto como desvio.

E o homem à mercê dessa corrente, ausente da herança que não lhe é transmitida, não existe como parte da humanidade, apenas como um ser que tudo aceita para satisfazer suas necessidades mais imediatas. Nas palavras de Jaspers: “Destacado, solto das suas origens, sem história consciente e sem continuidade da existência não pode o homem, como tal, subsistir [...]” (JASPER, 1968, p. 64).

E, nesse contexto, o professor perde seu papel de representante da herança deixada pela humanidade e passa a ser a figura em constante busca por suprir as novas demandas de racionalidade técnica e instrumental exigidas como base de formação para a novas gerações.

Nesse contexto, o homem encontra-se em uma lacuna e, é por meio de uma concepção específica de temporalidade e tradição, que Arendt identificou essa lacuna por meio da qual o presente tornou-se, uma lacuna entre o passado e o futuro.

O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições (ARENDR, 2011, p. 55).

E é criticando a noção moderna de processo histórico que confere importância a sequência temporal, que Arendt contrapõe a concepção dos antigos, argumentando que, para os romanos, a história era um “repertório de exemplos” e, para os gregos, os eventos históricos eram contemplados pela grandeza que justificaria a sua recordação para a posteridade, Arendt explica:

Durante muitas eras antes de nós – mas já não agora –, os homens ingressavam no domínio público por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas (ARENDR, 2015, p. 68).

O atual entendimento de história, fundado na concepção de “progresso”, um progresso temporal de ininterrupta continuidade sem repetições, separa o passado do futuro, levando à quebra da tradição. Essa concepção de progresso,

[...] introduzida na época do imperialismo, determinou uma mudança de atitude diante do mundo e da história. Ela preparou o advento do cenário político e intelectual completamente novo do século XX, no qual surgiu o totalitarismo (JARDIM, 2011, p. 34).

Esse sentido da história como progresso rompeu o elo que o homem tinha com a natureza pela tradição, de tal forma que a busca incansável pelo progresso tirou os homens de seu mundo comum e impôs o conformismo e aceitação cega às regras e leis estatísticas como o bom e o certo. O desejo de objetividade nas relações humanas reduziu a ação ao fazer, a espontaneidade e a imprevisibilidade à conduta e ao comportamento.

E, de forma diferente da noção de progresso em que fins devem ser atingidos independentes dos meios utilizados, para Arendt, a história construída de ações humanas, do pensar e do discurso, da tradição concebida como as obras produzidas pelos homens e constituída da herança da existência dos seres humanos, deve ser protegida para as vidas futuras, constituindo a imortalidade da humanidade para os ciclos da vida.

Por isso, a autora critica o domínio de diretrizes para o progresso e desenvolvimento econômico, as competências e racionalidade que devem ser desenvolvidas povoando as vidas humanas, alertando para a inclinação de ausentar o pensamento reflexivo, pela “[...] despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de verdades que se tornaram triviais e vazias.” (ARENDR, 2015, p. 6), aderindo às regras lógicas a serviço de um comando racionalizado, perdendo-se a possibilidade de, com o pensamento, explorar diferentes visões de mundo, cruzando-se limites categóricos.

O sentido de progresso, na história moderna, com suas verdades legitimadas como corretas e, por vezes, incontestáveis, sujeita razões e introduz padrões de comportamentos lógicos, racionalizando o mundo, limitando a liberdade humana e impossibilitando a pluralidade em relação a essas leis inalteráveis e incontestáveis.

Limita-se, assim, a capacidade de pensar para além do que está estabelecido em uma sociedade em que o jargão “tempo é dinheiro” tem destaque, e o propósito da vida é investir em si mesmo para um mundo produtivo. Com a busca pela eficiência, o estímulo a projetos individuais de vida, emergiu uma educação para o não pensar como uso público da razão, no sentido kantiano do termo, excluindo-se também o reconhecimento da autoridade. O pensar passa a ser validado por critérios

estabelecidos como confiáveis pelo sistema burocrático que padroniza a interiorização de procedimentos.

4.5.1. A crise da autonomia

Kant concebia todos os homens como racionais, não lhes faltando, portanto, entendimento, o que lhes faltaria é a coragem e a vontade de fazer uso desse entendimento, já que é cômodo ter outros que façam isso por eles: “É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza [...]” (KANT, 2010, p. 64).

Ter a compreensão de que somos responsáveis pelo estado de menoridade é o primeiro passo para a autonomia, emancipação e a maioridade. Para tanto, o processo de esclarecimento exige a liberdade e a vontade para o uso autônomo da razão. Por isso, o uso privado da razão cerceia a autonomia e o homem fica preso ao mundo da necessidade e aproxima-se da condição animal. O exercício público da razão que, é o exercício da liberdade, da autonomia, livre das imposições da necessidade, é o que Kant (2010) denomina maioridade.

Portanto, para Kant (2010), a liberdade se opõe a necessidade. Mesmo que o seu corpo sempre esteja ligado às necessidades, deve se estabelecer, por meio da razão, regras de conduta e moral de caráter universal, fundadas na autonomia, para que a ação seja válida para todos e não apenas para seu benefício privado.

A liberdade, não só de agir e discursar, mas também de pensar, retirada ou abdicada em prol de dirigismos, de códigos de comportamentos, consiste naquilo que Arendt denomina ausência de pensamento.

Os argumentos de Arendt contra a ausência do pensamento, da ação e do discurso no âmbito público, demonstram que ao abdicar dessas atividades em prol de racionalizações justificadas e despersonalizações burocráticas, geram-se conjuntos de pessoas despolitizadas e atomizadas, que desconhecem a pluralidade por se ausentarem do mundo.

Com a busca cada vez maior por saberes baseados em um repertório tecnológico, de competências voltadas para as necessidades da vida cotidiana e da produção para o progresso, o homem torna-se apenas mais um, reagindo por padrões

de comportamentos lógicos e limites categorizados de pensamento, cumpridor de obrigações técnicas e burocráticas.

Entendendo que o pensamento é uma resposta às experiências, à busca por significado aos acontecimentos, e que os homens devem ser apresentados e inseridos no mundo para existirem, Arendt considera que cada homem deve ser responsável pelo legado deixado pela humanidade às novas gerações. Na falta desses elementos, como explica Kohn:

[...] na medida em que nos tornamos cada vez mais alheios ao mundo público, estamos em posição de sermos arrastados para o mal, como para o inferno; de cair num espaço vazio sem fim onde nada, nem mesmo o deserto⁴⁶, nos rodeia e onde não há nada que nos individualize, nos relacione ou nos separe (KOHN, in ARENDT, 2009, p. 36).

A crise da modernidade é apresentada, por Arendt, por meio de traços problemáticos que levaram ao esgotamento conceitual e, nesse sentido, as tradicionais categorias de pensamento, moral e política, deixaram de fazer sentido, exigindo uma nova forma de organização política. Essas mudanças remetem à despolitização, que se torna instrumento totalitário que inibe o pensamento reflexivo.

Lafer explica que, para Arendt, “[...] a desolação derivada do totalitarismo tem como uma de suas características não a politização da sociedade, mas a destruição da esfera pública e a eliminação da esfera privada.” (LAFER, 1991, p. 302).

A metáfora que Arendt usa para caracterizar a modernidade é a de um abismo entre o passado e o futuro. A modernidade constituiria um período de rupturas, que exige novos pensamentos e coragem de julgar e agir contra a dominação da violência e da burocracia. A coragem de julgar e agir seriam, para Arendt, na modernidade, a virtude política de fazer uso público da razão.

Para Arendt, subordinar o pensar e o julgar a critérios e esquemas gerais conhecidos e reconhecidos, é convencer, concluir e não julgar. “[...] a redução do homem a um feixe de reações o separa tão radicalmente quanto uma doença mental de tudo nele que é personalidade ou caráter.” (ARENDT, 1967, p. 441).

⁴⁶ Kohn explica que a metáfora do deserto, usada por Arendt, deve ser tomada como a crescente perda do nosso mundo pela ausência de vida política e pública.

Nesse sentido, para Arendt, será elevado ao grau de catástrofe se o homem não tiver a capacidade de ultrapassar a aplicação de regras conhecidas e a aplicação de critérios já existentes. O modelo de pensar estabelecido pela modernidade teria seu principal espaço de difusão nos estabelecimentos de ensino, por meio de uma educação que privilegia o modo de conduta em detrimento de estudos reflexivos.

4.5.2. O Mundo Moderno e a Racionalidade Técnica e Instrumental

Partindo das reflexões sobre a ruptura com a tradição e a perda da autoridade, é necessário apresentar-se uma reflexão sobre a prática do professor e a formação de novas gerações sob as manifestações do mundo moderno, com a educação fundamentada na racionalidade técnica e instrumental que não formaria seres para o mundo público e político.

Como exposto anteriormente, os resultados principais do desmantelamento das estruturas políticas tradicionais foram: pensamento raso e experiências inarticuladas. E essas experiências, em conjunto com pensamentos rasos, levam a enganos perigosos.

Experiências singulares são capazes de desconstruir preceitos normalizantes e juízos universalizantes, pela construção de memórias e histórias. A experiência de cada dia é provimento para o pensar, a busca por encontrar significação. A partir da experiência vivida, e pela história, forma-se o entendimento político.

Arendt identificou um desenraizamento, a quebra com a tradição que atingiu diretamente a educação, que, na condição de processo responsável por inserir os novos seres no mundo e em suas tradições, entra em crise, difundindo-se o ensinar como forma de transmitir informações, treinamento, em detrimento do uso da reflexão e da imaginação.

Jaspers (1968, p. 77) explica que “[...] é como se o homem objetivado, desenraizado, tivesse perdido o essencial. Desinteressa-se do fato de o seu ser próprio poder alcançar uma zona de translucidez”.

É pelo enraizamento que o pensamento busca a significação:

Em outras palavras, a curva descrita pela atividade do pensamento precisa permanecer vinculada ao incidente, assim como o círculo permanece preso ao seu foco; e o único ganho que pode ser legitimamente esperado da mais misteriosa atividade humana não são definições nem teorias, mas a descoberta lenta e vagarosa e, talvez, o mapeamento da região que foi completamente iluminada, em um momento fugaz, por algum incidente (ARENDDT, 2018, p. 117).

A estudiosa de Hannah Arendt, Bethânia Assy, explica que teria sido a fuga da vulnerabilidade da condição humana, da insegurança do mundo e nossa própria falta de confiança que permitiram o processo de alienação do mundo. E a exacerbada aspiração pessoal fez diminuir a capacidade do homem de se satisfazer com questões que vão além do seu interesse pessoal. Para Assy, isso fez “[...] inflacionar o espaço coletivo com interesses privados, idiosincrasias individuais e satisfações pessoais.” (ASSY, 2012, p. 54).

Dessa forma, os seres humanos, pela exacerbada preocupação com o próprio eu e em querer sempre mais para si mesmos, em detrimento do que é comum aos homens, abandonam a responsabilidade para com o mundo, fogem à responsabilidade pública, deixam de exercer a sua responsabilidade e autoridade para além do mundo privado. Os adultos desamparam as crianças e jovens e, dessa forma, permitem a produção de seres que não querem exercer sua capacidade de pensar e julgar, não auxiliando na distinção do mundo público e do mundo privado.

A falta de responsabilidade frente à educação permite reduzir indivíduos às reações idênticas e coibir o fazer e o pensar por si mesmos. O diálogo consigo mesmo e com os outros é substituído pelo conformismo social, e o coletivo é visto como homogeneidade na qual o indivíduo tem voz, mas não é por ninguém ouvido.

Essa é uma crítica importante que Arendt faz, já que o uso do próprio pensamento possibilita um espaço para o aparecer, tornando possível o diálogo entre os sujeitos e a exposição dos próprios pensamentos. Além disso, ao pensar se busca atribuir significado para as experiências, sempre que se oblitere o entendimento de que o mundo é o lugar favorável ao aparecimento humano, para a ação e o discurso.

Para Jaspers (1998), a dificuldade em reconhecer a responsabilidade política individual está na confusão entre as relações do âmbito privado com as do âmbito público. Assim, o apolitismo é a fuga da realidade que não pode ser concretizada, pois é própria da condição humana agir politicamente. Dessa forma, a omissão é um agir corrompido.

O colapso da moralidade da tradição e o advento da atomização e superficialidade, desviando o ser humano da sua condição humana que é política, fizeram desaparecer o amor e a responsabilidade pelo mundo.

Essa responsabilidade arendtiana:

A despeito de nascermos intrinsecamente entre homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis (ASSY, 2006, p. 328).

Arendt salienta que, nesse contexto de falta de amor e responsabilidade, as particularidades individuais são tragadas pela condição de existir, desprovendo a vida de atividade espiritual, tornando-a desumana e, cada indivíduo: “[...] terá de fazer valer o que é agradável aos olhos da massa, que exige seja satisfeita no seu existir, na alimentação, no erotismo, na autoconsideração [...]”. (JASPERS, 1968, p. 61).

Às novas gerações é oferecido um modelo de vida particular e, aos adultos, exige-se um comportamento de carácter funcional. Ou seja, desde que se achem unidos à massa, imersos na corrente da vida cotidiana, os homens são fundidos e ressonantes, como se fossem um ser em si, em que “[...] não apenas as modas, mas também as regras de conduta, os gestos, as maneiras de falar, os estilos de narração, tornam-se homogêneos.” (JASPERS, 1968, p. 74).

A capacidade do homem de agir em conjunto, por autoridade própria, é abdicada. Desprendidos de fundamentos, os homens têm valor por suas funções, nada os liga ao mundo. Suas tarefas não desempenham importância para a existência e sim para a sobrevivência, privilegiando os fins e não encontrando o ser-si-próprio no meio desse processo.

A vida do indivíduo só assume valor no instante empírico, a sua extensão no tempo é de duração acidental e não retida e conservada como uma construção feita de decisões irrevogáveis, a partir de fases biológicas (JASPERS, 1968, p. 73).

Relações humanas de validade provisória, neutralização da subsistência em que a condição de homem é substituída pelo elemento de força, suscitam a insatisfação dos indivíduos que se perdem dos espaços. A liberdade e a humanidade, nascidas no ser e despertadas pela educação, são perdidas.

Assim, com a exigência de especialização e o acúmulo de atividades, as novas gerações se perdem do mundo e “[...] o que, outrora exigia o compromisso pessoal na continuidade de uma ação construtiva vem a ser substituído por um trabalho em série.” (JASPERS, 1968, p. 97).

4.6. A Responsabilidade Política e a Educação

A partir do estudo dos escritos de Hannah Arendt, pode-se constatar a elaboração de uma reflexão crítica sobre a forma como, contemporaneamente, é tratado o tema “crise” em educação e sobre a educação fundamentada na racionalidade técnica e instrumental, dado que a autora faz uma leitura crítica da modernidade e seu contexto de crise. O desenvolvimento do tema em relação à ausência de “responsabilidade” pública por parte dos adultos que se inserem na sociedade, como parte de um sistema burocrático, abandonando a esfera pública, se deu pela associação dessa responsabilidade com a decadência da autoridade. Para refletir sobre a despolitização, discutimos o não pensar político como elemento totalitário. Já que, para Arendt, política é a construção de um mundo comum, de um espaço de interlocução e, o pensamento, uma forma de combate às tendências autoritárias.

Os acontecimentos totalitários que indicaram a crise da modernidade, como o surgimento de uma lacuna entre o passado e o futuro que engoliu os padrões de compreensão até então existentes, coibiram o pensar político em um momento que exigia novos padrões de entendimento. Esse entendimento que Arendt apresentou, desafiou modismos teóricos e ideologias, com análises peculiares, crítica à modernidade, ao que considera a omissão de ser político e o crescente uso de meios de violência e sistemas burocráticos.

E argumentou:

A grande transformação ocorreu em um quadro político cujas fundações já não eram sólidas, e, portanto, numa sociedade que, embora ainda fosse capaz de compreender e de julgar, já não podia mais explicar suas categorias de compreensão e critérios de julgamento quando postos em questão (ARENDR, 2008a, p. 339).

Isso permitiu seres humanos incorrerem no mal, sem serem capazes de avaliar elementos totalitários, banalizando o mal pela confiança ao que fora estabelecido,

obediência cega e abdicação à condição política. Arendt, então, responde ao que identificou como banalização do mal com a defesa pelo pensar com os outros, para a superação da racionalidade moderna muitas vezes com finalidades irracionais em um sistema burocrático.

Com a racionalização e a burocratização, o alto nível de formalismo, calculabilidade e tecnicidade em detrimento da condição subjetiva, a educação é influenciada a preparar para uma nova conduta de vida e saber especializado, fortalecendo opiniões e interesses únicos. A burocratização da vida pública impossibilita a argumentação e, por isso, priva a liberdade, impossibilita o falar e o agir como atividades políticas e, dessa forma, o comportamento passa a ser a principal forma de relação humana. Diferente do que ocorria na *polis*, onde o homem deveria distinguir-se entre seus pares e “[...] o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis.” (ARENDR, 2015, p. 51).

Na modernidade, com a atrofia dos espaços de decisão e o homem indiferente politicamente, a política passa a ser destinada à preservação dos direitos individuais. Essa perspectiva é utilizada, por Arendt, para refletir sobre a educação e a política. No entanto, é importante destacar que se trata de um estudo desafiador, já que a autora abordou em poucos textos, diretamente, o tema “educação”. Desses escritos, é no ensaio “A Crise na Educação”, que a educação se apresenta como objetivo privilegiado de reflexão. Arendt escreve esse texto tendo como pano de fundo o sistema educacional norte-americano do meio do século XX, observando esse processo e refletindo sobre o sentido da atividade educativa e o papel de alguns princípios pedagógicos presentes na esfera educativa moderna.

Arendt identificou um desenraizamento, a quebra com a tradição, por meio do qual a educação, na condição de processo responsável por inserir os novos seres no mundo e em suas tradições, como elementos determinantes da crise educacional. Difundindo-se o ensinar como forma de transmitir informações, treinamento, os novos padrões pedagógicos disseminaram a instrução em detrimento da reflexão.

Ao escrever sobre a educação, em 1958, a autora critica o foco em métodos e na supervalorização do ensino para a prática, o que permite, entre muitos pontos, pensar sobre a valorização e difusão de um aprendizado “para a vida” – no qual o homem é submetido à administração de sua vida, alheio ao mundo comum,

concentrando-se em sua própria existência – culminando em uma educação para o não pensar político.

Pensando as atrocidades que se apresentaram no início do século XX, Arendt reflete sobre o que estamos fazendo em matéria de educação, apresentando um olhar diferente das práticas educacionais presentes nas escolas. Critica a aproximação da atividade educativa com a atividade política governamental, o que difere da responsabilidade política que o educador deve ter para com as novas gerações. A autora afirma que “[...] a educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados.” (ARENDR, 2014, p. 363) e, o professor, em sua condição de adulto que se ocupa da educação, deve ter como compromisso o acolhimento dos recém-chegados ao mundo e cuidar para que os novos possam ter acesso e renovem a herança deixada pelos laços humanos.

Cada novo ser que chega ao mundo necessita de amparo para preservação da sua vida biológica e da autoridade do adulto para a apresentação do mundo. O adulto, ao assumir sua responsabilidade e amor pelo mundo, protege as novas gerações do poder destrutivo das forças do mundo e preserva o mundo do assédio do novo que contém as novas gerações (ARENDR, 2014, p. 235).

Portanto:

A educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos. (ARENDR, 2014, p. 234 – entre o passado e o futuro).

Por meio da educação, as novas gerações podem ver os momentos de desorientação e incertezas políticas, considerados como crise, se transformarem em espaços favoráveis para reinvenções. As instabilidades propiciam ações quando são entendidas como pontos de intervenções e é a educação que proporciona isso.

As regras gerais e os padrões que em outros momentos fundamentaram o pensamento e a ação, quando entram em crise inauguram o momento propício para uma pluralidade de homens e mulheres ocuparem-se da política, de uma maneira engajada que possibilita diferentes bases para o pensamento e potencial para agir em conjunto.

No entanto, o momento de crise pode abrir caminho também para elementos totalitários, que no lugar da vulnerabilidade e desorientação, apresentam formas

absolutas de pertencimento, provocando o que a autora chama de crise da autoridade ou crise da sociedade moderna.

Arendt argumenta que o conceito de autoridade foi fundamental para a teoria política e, que sua crise cada vez mais profunda acompanhou o mundo moderno. Ao entender autoridade como instância política, Arendt entende, também, que sua crise no mundo moderno é o reflexo de uma crise na esfera pública. Nas sociedades modernas ocidentais, a política é expropriada para o campo administrativo. A atomização e a burocratização tornam-se empecilhos para a potencialização do julgamento e da ação política. Além disso:

O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros (Arendt, 2014, p. 128).

Nesse sentido, a responsabilização pela educação preservaria a possibilidade de renovações e a pertença do homem ao mundo enquanto ser político, pois, como Arendt argumenta, as novas gerações não apenas nascem para a vida, mas são introduzidas em um mundo que já existia antes delas.

Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação a seus filhos (ARENDR, 2014, p. 235).

Essa responsabilidade estender-se-ia pelo amor ao mundo, diminuindo a distância que hoje os homens têm da vida pública, rompendo com situações conformistas, estimulando a busca por significado e orientação nas ações. Mas com a omissão dos adultos e a perda da autoridade do professor de preparar as crianças e jovens para o mundo, a escola, como ponto entre a família e o mundo, assume outras funções, como cumprimento do dever, oportunizando as preocupações econômicas acima de valores políticos, como altruísmo e responsabilidade, não

desenvolvendo o compromisso público, encontrando como resposta à falta de interesse pela tradição como fruto dos laços humanos, e a avaliação das bases da qual diferentes maneiras de pensar se originam.

A educação, embasada na responsabilidade, é terreno de novas indagações, promotora de reflexões e pensamento político, em que até mesmo o silêncio se manifesta “[...] onde a própria essência do homem encontra meios de falar-lhe através de seu mais íntimo, através de suas necessidades, da razão, do amor [...]” (JASPERS, 2011, p. 14). De maneira oposta, a educação sem responsabilidade, atingida pela crise da autoridade, forma indivíduos sem lugar de discurso e ação, como seres estáticos sem subjetividade válida.

Karl Jaspers reconheceu que, na modernidade, “[...] as concepções do mundo com que os homens já viveram são sem valor [...]” (JASPERS, 2011, p. 22), o mundo tornou-se incompatível para esse tipo de conhecimento, surgindo uma cegueira de alma pelo rompimento do elo entre o homem e o mundo. A partir dessa quebra, a capacidade de pensar é limitada ao que está estabelecido como critérios confiáveis, dispensando o uso público e político da razão; a racionalização de atividades e decisões transforma os homens em uma massa anônima numérica que se manifesta “[...] pela atividade da maior parte; no que tem mais venda e no que é mais apreciado; no que pode prever quando se trate do homem no plano da quantificação e não na marginalidade dos seus ócios.” (JASPERS, 1968, p. 58).

Frente à crise que pertence à modernidade que se manifesta em diversos campos, na educação, ganham ênfase os discursos que apresentam soluções com conceitos de boa gestão e visão de eficiência e otimização em prol de uma racionalidade técnica e instrumental, abrindo espaço para pedagogias que buscam resultados quantificáveis, com práticas escolares de pouca interferência, mas com estratégias psicológicas e pedagógicas organizadas para o desenvolvimento de competências, com a ideia de que a escola tem que se adaptar constantemente ao seu tempo. Essas pedagogias defendem uma educação que não pretende apresentar e desenvolver a responsabilidade pelo mundo, ou ainda, possibilitar às novas gerações o conhecimento ético-político para uso público, mas sim ao acúmulo de informações visando o desenvolvimento de habilidades para o âmbito social econômico.

Os desdobramentos desse tipo de racionalidade, sua influência em inovações técnicas e científicas, globalização e entendimento de desenvolvimento e progresso pautados em crescimento econômico, exigem uma nova estrutura de sociabilidade, alterações em hábitos, costumes e compreensão da realidade.

Inovações de técnicas administrativas e crescente racionalização com ênfase na produtividade provocam a busca pela formação de cidadãos utilizáveis e adaptáveis à dominação da eficiência tecnológica científica e ao controle burocrático.

O processo de racionalização técnica da vida e o desenvolvimento pautado no crescimento econômico exigem uma nova consciência organizadora da experiência humana, exigindo a formação de um tipo de personalidade que atenda ao condicionamento, treinamento racional do trabalho, autocontrole e o mínimo de desperdício operacional.

O homem é convertido em sujeito-capital:

As palavras “investimento”, “aplicação”, “projeção”, são inseridas em todos os campos da vida social; a lógica capitalista, de dedicar a vida ao ganho e ao mesmo tempo adiar as satisfações, toma proporções de programação estratégica dos indivíduos. É a partir dessa ética fundada no investimento, aplicação e projeção, que surgem expressões como: “investir para crescer mais”, “aprenda sempre e aplique em você”, “projete para manter o controle do seu rumo”, entre outras, que passam a constituir um meio pelo qual se alcançaria realização pessoal, poder, integração social e recompensas (FREITAS, 2013, p. 36).

Pode-se apresentar como exemplo recente as diretrizes dos organismos internacionais que, na última década do século XX e início do século XXI, usaram o dever profissional como principal elemento de desenvolvimento e dignidade humana. O “Relatório Jacques Delors” (2000), resultado de trabalhos desenvolvidos pela Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI da UNESCO, enfatizou a relação entre educação e profissão para o progresso, defendendo que a educação deveria se adaptar às mudanças e habilidades exigidas em um mundo tecnológico e globalizado.

Para tanto, estabeleceu quatro pilares para a Educação Contemporânea que deverá transmitir, de forma maciça e eficaz, as bases das competências para o futuro em que o aprender a ser, a conhecer, a fazer e a viver juntos, passaram a constituir as aprendizagens que devem ser perseguidas pela política educacional

integral do ser humano, num novo paradigma de educação em todos os países (FREITAS, 2013, p. 50).

Os quatro pilares para a Educação seriam base de instrumento para desenvolver competências de adaptação às mudanças necessárias do mundo moderno, de divisão social e técnica do trabalho.

Outro exemplo é a “Declaração de Jomtien” resultado da Conferência Mundial sobre Educação para Todos, na Tailândia em 1990.

A Declaração de Jomtien apresenta um panorama da realidade mundial onde a carência de conhecimentos e habilidades essenciais são apontadas como problemas que contribuem para as diferenças econômicas entre os países (GANDINI; RISCAL, 2009, p. 2).

Esses conhecimentos e habilidades próprios para o mundo tecnológico e globalizado possibilitariam maior empregabilidade e progresso econômico.

Distanciando cada vez mais a educação de sua antiga proposição de formar ética e culturalmente o homem, a caminho da excelência humana (ARISTÓTELES, 2002, p. 1253) para a modernidade, é apresentada uma educação que situa o homem no campo da sobrevivência, em oposição à *paideia*, na qual a educação formava o *zoon politikon*.

O dever profissional, entendido na modernidade como responsável pela dignidade humana passou a definir a existência, e, a educação, como instrumento para se garantir os conhecimentos e habilidades para a empregabilidade, passou a ter o trabalho como um dos seus principais fins. A partir desse pressuposto, a educação deve desenvolver competências exigidas pelo mundo globalizado e valores e papéis sociais compatíveis com a racionalidade técnica. E, em relação ao trabalho, as autoras Gandini e Riscal explicam que:

A ideia contemporânea de que o trabalho possa ser associado à dignidade humana decorre de uma interpretação segundo a qual o homem se produz enquanto tal pelo processo do trabalho. [...]. Em outros períodos não se encontra o trabalho e o processo produtivo como centro do sistema (GANDINI; RISCAL, 2009, p. 5).

Tal concepção permitiu a legitimação e naturalização “[...] das relações de submissão pelo trabalho.” (GANDINI; RISCAL, 2009, p. 5). E uma educação para o

não pensar crítico cumpre bem esse papel, pois na ânsia de realizar bem suas atividades, os homens não param para refletir. E, assim, a obediência cega não permite determinar o que fundamenta a sua ação.

A formação do homem produtivo e sua premissa instrumental, as mudanças tecnológicas, o discurso científico e a exigência de habilidades próprias e específicas enquadram os seres em significantes constituintes. A singularidade dos seres é desvanecida e o “padrão” passa a ser o objeto a que é oferecido um saber específico a partir de categorias.

A demanda racional legal, o testar e o controlar constantemente, envolvem os indivíduos em uma teia de mecanismos administrativos burocráticos que, em sua condição solitária, o homem produtivo não tem o domínio da própria vontade e não consegue se livrar desses aparatos, tornando-se cumpridor de ordens legais e burocráticas.

A superficialidade de uma administração burocrática e o comportar-se conforme um dever técnico-mecânico, impossibilitam o que Hannah Arendt denomina de “poder” político. Para Arendt, poder político é uma capacidade humana que só tem existência quando exercida em conjunto, entre os homens, em pluralidade e livre de violência.

O espaço de poder é espaço em que os homens se revelam para a realização da política.

Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade de convivência, se pudesse ser possuído como força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade (ARENDR, 2015, p. 213).

Para Arendt, o poder é gerado pela ação em conjunto, não pertence a um indivíduo, ele surge da pluralidade com propósito público e político. Portanto, a ação não pode ser violência ou dominação.

A violência pode gerar o vigor que é a extensão de uma independência. A força, que é utilizada como sinônimo de violência, apesar de terem conceitos diferentes, é que pode gerar um poder, apesar de que este tende ao fracasso, pois o poder deve ser investido e não imposto. Nesses moldes a violência não seria fonte geradora de autoridade, seria na verdade a imposição de algo visando a um efeito imediato, mas fadado ao fracasso (ARENDR, 1985, p. 30).

O investimento do poder depende da autoridade e não de estratégias, é a pluralidade que dá legitimidade ao poder das comunidades e instituições políticas, com potencial que pode ser atualizado a cada novo início ou deteriorado por falta de consentimento ativo para sustentá-lo.

E é na visibilidade do espaço público que o poder é gerado, na expressão da potencialidade humana de interação e diálogo.

O poder só é efeito enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (ARENDR, 2015, p. 212).

Ao pensar a educação, o poder assume papel importante, pois a legitimidade do poder está nos atos e palavras que não apresentam violência. Isso significa que o poder é legítimo quando há o reconhecimento e consentimento do caráter de orientação das leis. Os indivíduos legitimam ou não o poder existente nas redes de relações dos espaços de política. Para tanto, os indivíduos devem ter a capacidade de discordar, isto é, de participar do espaço da política.

A própria estrutura do poder precede e supera todas as metas, de sorte que o poder, longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins (ARENDR, 1994, p. 41).

Ao pensar o poder e a violência, Arendt defende uma juventude que mantenha sua condição de algo novo, mas não destrua o velho, que construa espaços de poder, espaços para a realização da política. Porque Arendt entende que o presente está em uma crise profunda por não conter elos com o passado e com o futuro, crise que também é política e moral.

A autora resgata as origens da tradição ocidental nas experiências históricas das cidades estados da Grécia e Roma antiga e aponta que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. As condições da existência humana no mundo, a significação comum, entram em crise no mundo moderno, por exemplo, nos significados do âmbito ético, demonstrando, dessa forma, que as categorias de pensamento do passado perderam a aptidão para o presente ou para apontar para o futuro. No entanto, são categorias que devem ser conhecidas porque a herança deixada sem nenhum testamento é o legado que uma geração deixa para outra.

Referimo-nos à oportunidade, fornecida pela própria crise – a qual tem sempre como efeito fazer cair máscaras e destruir pressupostos – de explorar e investigar tudo aquilo que ficou descoberto na essência do problema, essência que, na educação, é a natalidade, o facto de os seres humanos nascerem no mundo (ARENDETT, 2014, p. 2).

No entanto, o pensar técnico, priorizado da modernidade, exige a formação de pessoas que saibam cumprir ordens e sejam adaptáveis à dominação da eficiência tecnológica científica e ao controle burocrático. A educação, para essa formação, é mecânica, validada por critérios estabelecidos como legítimos e pela interiorização de procedimentos que dispensam reflexão.

O professor perde a autoridade que sua função pública exige diante das novas gerações, pois a autoridade do professor não se relaciona com o gerenciamento de uma sala de aula, mas sim com o reconhecimento pela confiança e respeito ao saber, e pela responsabilidade e amor ao mundo.

Ao não assumir essa responsabilidade, as novas gerações são abandonadas, isoladas do mundo comum, e direcionadas para objetivos predeterminados, padrões de comportamentos lógicos, limites categóricos de pensamento que impossibilitam manifestar o pensamento político e participar ativamente da pluralidade de relações que coexistem ao se construir um mundo comum.

Nesse sentido, a instrumentalização da educação e sua neutralidade distorcem os princípios democráticos, a educação, na condição de bem público, é preenchida por interesses particulares, e a ação política do homem no âmbito público substituída pelo vazio de condutas mecanizadas e burocratizadas. A superficialidade, as práticas funcionais e administrativas, a educação voltada para as necessidades da esfera privada, interferem na liberdade de pensamento, provocam a supremacia do

pensamento técnico em detrimento do pensamento reflexivo, e substituem a ação política por feixe de reações e competições individualistas.

A importância de se assumir a responsabilidade pelo mundo perante a educação é a de preservar as possibilidades revolucionárias das novas gerações, perpetuar a possibilidade do novo que cada geração traz ao mundo, contra posturas totalizadoras. Em especial nos momentos de crise, assumir responsabilidade e autoridade na educação, impediria a apatia política de seres não autônomos e não permitiria que a especialização e tecnicização da vida dominassem os espaços de decisão.

Assim, como proposto no artigo “Hannah Arendt: pensar a crise da educação no mundo contemporâneo”⁴⁷, de André Duarte e Maria Rita de Assis César (2010): pensar a crise contemporânea da educação é entender o momento de crise como oportunidade para se pensar criticamente, de agir frente a algo novo e, a educação tem papel importante nesse momento. Também, para Jaspers (1968), assumir a responsabilidade pelo mundo na educação como ato político é condição fundamental, que resulta da interação onde cada pessoa é corresponsável pelo modo pelo qual é governada.

Com o não pensar político que se adapta a uma governança de interesses privados, o homem deixa de exercer sua responsabilidade e autoridade, encontrando-se diluído pela crescente falta de vínculos humanos, de alteridade, de compromisso com o âmbito público. As novas gerações não mais encontram os elos de conhecimento que possibilitam a ação no âmbito público e político.

⁴⁷ Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300012>. Publicado na revista Educação e Pesquisa de set./dez. 2010. Acessado em: 03 fev. 2016.

5. Dilemas da Educação e Superação da Racionalidade Técnica e Instrumental

A alteração de significados entre privado e público, a exigência niveladora de opinião e interesse homogêneos, o conformismo, a burocracia como forma social de governo e a exclusão da possibilidade de ação e sua substituição pelo comportamento normalizado, provocaram a perda de um mundo comum e a intimidade se apresenta como um mundo alienante.

A busca por progresso e desenvolvimento econômico mudaram o paradigma de formação, o dever profissional foi priorizado, a vida torna-se trabalho e estratégias de carreira e trajetórias de vida.

A instrumentalização da educação pode fornecer um progressivo aumento de indivíduos supérfluos. Supondo oferecer os instrumentos para os indivíduos viverem em sociedade, se racionaliza e instrumentaliza a educação, reproduzindo o individualismo e a submissão, que impedem a potencialidade e a espontaneidade no espaço público. O professor, nesse contexto, como funcionário, presta seu serviço conduzindo uma linha de produção e o controle de qualidade.

Arendt argumenta que as alterações, nas esferas da vida humana, na modernidade, apresentam como peculiaridade considerar-se a vida na terra como bem supremo e, por esse motivo:

[...] em contraste com todos os séculos anteriores, ela emancipou essa vida e todas as atividades envolvidas em sua preservação e enriquecimento do ocultamento da privacidade, expondo-a à luz do mundo público (ARENDR, 2014, p. 237).

A emancipação da vida e a exposição da privacidade ao mundo público exigiram o cumprimento de tarefas que fazem parte do código social de comportamento. Como observa Correia (2014), Arendt demonstra que:

[...] a completa digestão da vida privada pela função social, absorve o indivíduo de tal modo que sua própria existência só faz sentido se ele tem uma função e um emprego (CORREIA, 2014, p. 16).

A partir desse código social de comportamento, a realidade imposta força os homens a existirem por meio de suas funções econômicas. A busca para satisfazer o sentimento de carência provocado pelo medo da falta de elementos necessários para assegurar a vida, permite a submissão da condição humana aos fatores sociais.

Na transformação da estrutura da vida humana, a troca do desejo de participar ativamente dos assuntos públicos pela preocupação com a satisfação de desejos pessoais, a história enquanto herança e a importância da ação política se perderam.

5.1. O dilema revolucionário

Entretanto, em plena era moderna, a ação reapareceu, entre poucas, na forma de revoluções, como indica Arendt “[...] as revoluções foram o espaço-tempo em que a ação, com todas as suas implicações, foi descoberta, ou melhor, redescoberta na Era Moderna.” (ARENDR, 2018, p. 153 – ação e a busca da felicidade).

E, em contraste com as guerras, as revoluções eram um fenômeno novo e se apresentaram como “[...] eventos políticos que nos confrontaram, direta e inevitavelmente, com o problema do começo [...]” (ARENDR, 1988, p. 17).

O termo “revolução” foi introduzido na linguagem científica pelo livro *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico (Das revoluções dos corpos celestes) (ARENDR, 2018, p. 177).

[...] seu sentido estritamente metafórico para descrever o movimento de regresso a um ponto preestabelecido e, politicamente, portanto, para indicar uma oscilação de volta a uma ordem preordenada (ARENDR, 2018, p. 177).

No entanto, revolução enquanto volta a uma ordem estabelecida, não é mais que um aspecto do sentido da palavra. Arendt explica que as primeiras revoluções poderiam ter eclodido almejando a restauração, mas as Revoluções Americana e Francesa carregaram o *pathos* da nova era, e:

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido

antes das duas grandes revoluções do final do século XVIII (ARENDR, 1988, p. 23).

A novidade era a liberdade pública para indivíduos que não a conheciam, coincidindo com o começo do novo, pela experiência da liberdade que se descobre pela própria ação.

Mas Arendt explica que o *pathos* da revolução como um início inteiramente novo nasceu somente no curso do próprio evento;

[...] do ponto de vista histórico, os homens das primeiras revoluções – isto é, aqueles que não apenas fizeram uma revolução, mas introduziram as revoluções no cenário da política – não estavam absolutamente ansiosos por coisas novas (ARENDR, 1988, p. 33).

A referência científica de revolução não foi modernamente alterada e continuou entendida como movimento pré-ordenado que seguia uma necessidade histórica irresistível. Nesse sentido, as “correntes revolucionárias” foram entendidas metaforicamente como munidas da capacidade de “devorar seus filhos”, como águas turbulentas que não podem ser contidas pela mão humana, encontrando-se “[...] longe de sofrer qualquer influência do poder humano.” (ARENDR, 2018, p. 180).

Mas, segundo Arendt, foi a Revolução Francesa, e não a Americana, que transformou radicalmente o mundo, porque provocou a descoberta da infelicidade como fator político de primeira magnitude. A infelicidade determinada pela necessidade que: “[...] antes da Idade Moderna, sempre esteve oculta e protegida do domínio público e de sua liberdade, dentro da relativa segurança do lar e da vida privada da família.” (ARENDR, 2018, p. 192).

Com a irresistibilidade de que para alcançar a felicidade pública é preciso superar as necessidades da vida cotidiana, a liberdade em seu princípio foi identificada com a busca por igualdade. Como indica Arendt, nunca antes o “[...] desejo de igualdade envolveu toda a população de um país [...]”. Pois, “[...] a liberdade, mesmo a liberdade em relações às restrições, era uma palavra vazia para aqueles que não foram libertados da miséria.” (ARENDR, 2018, p. 187-190).

O erro da Revolução Francesa foi o fato de que, sem vencer a necessidade, os indivíduos não puderam ser livres para participarem publicamente do governo. Em prol da satisfação social exerceu-se o controle, unificando a vontade geral em uma

nação. No caso da Revolução Americana, com os conflitos pela forma de governo, de questões políticas e não sociais, encontrou seu fracasso na forma de democracia parlamentar representativa que acabou por levar à uma ausência de ampliação da liberdade pública.

As demais revoluções que se seguiram demonstraram a privação da política, transformando-a em acompanhamento administrativo do curso natural dos eventos. No entanto, Arendt argumenta que mesmo quando as revoluções fracassaram em relação à liberdade pública, depois que os homens experimentaram o ambiente público e político e descobriram que a miséria da massa não era um grilhão da condição humana, o espaço da ação voltou a ter seu potencial de condição humana recuperado.

Para a autora, o que prejudicou a ampliação da liberdade pública foi entender que a pobreza seria superada pelo trabalho árduo, e que a emancipação do homem se daria sob a insígnia do trabalho. Arendt, recorrendo à tradição clássica para pensar a política moderna, retoma a hierarquia das atividades da *vita activa*, afirmando que, na modernidade, perdeu-se a distinção entre as atividades do *animal laborans* e as do *homo faber*.

Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e, um pouco mais tarde, a diferenciação entre obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo-se ambas, por ser aparentemente de significação mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual (ARENDR, 2015, p. 105).

Nesse sentido, Arendt verifica que, na modernidade, a ação do homem enquanto atividade política é deteriorada. Arendt, entretanto, não estabelece uma prioridade entre as atividades. Para a autora, todas as atividades da condição humana são importantes, mas a perda da ação separa o homem do mundo comum.

Desencantamento e a recusa por assumir responsabilidades públicas e políticas afastam os adultos do mundo comum e as novas gerações são deixadas ao próprio estímulo.

Arendt adverte em seu texto “A Crise da Educação”:

[...] esta atitude, é claro, nada tem a ver com o desejo revolucionário de uma nova ordem no mundo – *Novus Ordo Seclorum* – que outrora

animou a América; mais que isso, é um sintoma daquele moderno estranhamento do mundo visível em toda parte mas que se apresenta em forma particularmente radical e desesperada sob as condições de uma sociedade de massa (ARENDDT, 2011, p. 242).

Essa indiferença moderna faz com que o homem não se reconheça no mundo e não consiga encontrar seu lugar nele, não reconhecendo o sentido da condição humana em um mundo em constante mudança.

5.2. A perspectiva dos Concílios

Diferente do significado de revolução como trajetória necessária fundada em um movimento de irresistibilidade, para além da capacidade humana de detê-la, da experiência revolucionária podem nascer conselhos de pessoas plurais como uma nova forma de governo efetivamente democrática, pela ampliação de espaços e liberdade pública.

Para Arendt, nos momentos da história em que se perderam as experiências dos espontâneos conselhos revolucionários, a autogestão cooperativa, comunidades políticas e associações voluntárias, se perderam, também, fontes de oportunidade para viver e existir pela própria iniciativa e espontaneidade, perdeu-se a perspectiva de liberdade pública.

Esses espaços de política, onde se pode experimentar a liberdade pública, seriam como espaços de emancipação, de uma revolução que em si mesma desenvolve um novo tipo de poder, o poder político legítimo, ultrapassando as questões econômicas, vivenciando a política e as atividades democráticas.

Para Arendt, os *concílios* de pessoas que buscam suas próprias metas políticas sem a imposição de um governo, mas que pela ação e diálogo constroem espaços públicos e políticos fundamentados na liberdade, são a esperança, não como um modelo a ser seguido, mas como alternativa para sistemas de governo que restringem a participação ativa nos assuntos públicos e políticos.

Esse entendimento se aproxima dos “conselhos” de Rosa Luxemburgo, que são uma alternativa aos sistemas autoritários baseado na autogestão e participação popular. São espaços de realização da liberdade humana.

O afincamento na defesa do fim dos ciclos de violência política e seu pontual entendimento do imperialismo e da revolução demonstram que, assim como Hannah

Arendt, Rosa Luxemburgo apresentou a coragem de ousar pensar as condições que estavam formando a época que viveu, deixando obras que ajudam a refletir sobre o momento atual.

Rosa Luxemburgo (1871 - 1919), como mulher forte, erudita e ativa politicamente, tinha a admiração de Arendt que a descreveu como uma figura crucial na criação do que chamou de "espaços de liberdade" (NIXON, 2014)⁴⁸. Luxemburgo foi figura emblemática nas greves que denunciavam a escassez de alimento e carvão na Alemanha do início do século XX. Foi assassinada por ser liderança do grupo *Spartakus*, "[...] formado como uma oposição radical esquerdista à Primeira Guerra Mundial." (NIXON, 2014, p. 3).

Um dos conceitos mais importantes da obra de Luxemburgo é "revolução espontânea" por meio da qual oprimidos, "[...] sem técnicas de golpe de estado, sem aparato coeso de organizadores e conspiradores, sem a propaganda debilitante de um partido revolucionário [...]" (ARENDR, 2018, p. 30), tem a busca pela liberdade como força motivadora.

Essa maneira de pensar em relação ao mundo, a importância da liberdade pública e dos espaços de política e, a defesa da capacidade dos seres de, por atos e palavras, construir novos espaços de política, aproximam Luxemburgo de Arendt:

O espaço público de uma comunidade política, para Hannah Arendt, resulta da ação de seus membros. Estes não são sujeitos mas cidadãos, e as leis que eles criam não são para serem obedecidas apenas como os meios devem obedecer aos fins na atividade de fabricação, mas sobretudo apoiadas. É através do apoio que se leva adiante a iniciativa do agir conjunto (LAFER, 2009, p. 219).

Assim como Arendt, para Luxemburgo, tanto o autoritarismo, quanto a burocratização, eram considerados prejudiciais ao ser ativo que tem sufocada a possibilidade da experiência política, e impedida a liberdade de infinitas ações e criatividade.

⁴⁸ Documento preparado para Encontro da Sociedade de Filosofia da Educação da Grã-Bretanha. Oxford Brookes University. 29 jan. 2013. Jon Nixon. *Becoming Thoughtful: Hannah Arendt and the Problem of Good and Evil*. Disponível em: file:///C:/Users/mafre/Documents/TextosSobreArendt/Becoming_thoughtful_Hannah_Arendt_and_th.pdf. Acesso em: 2017.

A vivência, para Arendt, assim como a experiência, para Luxemburgo, significam que o conhecimento deve ser usado como suporte para a ação política, para o bem humano, pelo discurso e agir político. A coerência entre o discurso e a prática política, para Luxemburgo, é importante como condição de existência. Para tanto, considerava importante que a liberdade pública e política manifestem-se em oposição à monopolização do mecânico, técnico e burocrático. Liberdade para a vida ativa e política, que é dificultada pelas regras rígidas.

Como Arendt, Luxemburgo entendia que não deveria caber privilégios à liberdade pública e política, pois a liberdade possibilitaria pensar diferente e não poderia ser reservada para alguns (LUXEMBURGO, 1999)⁴⁹.

O nascimento e o novo, também eram considerados elementos políticos importantes para Rosa Luxemburgo, que se preocupava com o começo do partido que, nascendo, poderia ser sufocado pela formação de uma burocracia intelectual.

Nas palavras de Luxemburgo:

É igualmente importante para a social-democracia, não a previsão nem a construção prévia de uma receita pronta para a tática futura, mas manter viva, no partido, a avaliação histórica correta das formas de lutas vigentes, manter vivo o sentimento da relatividade da atual fase da luta e da necessária intensificação dos momentos revolucionários, a partir do ponto de vista do objetivo final da luta de classe proletária (LUXEMBURGO, 2011, p. 162).

A autora entendia que só a imprevisibilidade da ação, enquanto discurso, e a prática política poderiam superar a burocratização. Não seriam intelectuais especializados que decidiriam previamente técnicas, táticas e direções; esses pontos seriam desenvolvidos na própria ação. “[...] de lutas demoradas e tenazes, poderá o proletariado chegar ao grau de maturidade política que lhe permita obter a vitória definitiva da revolução.” (LUXEMBURGO, 1999, p. 24).

Arendt também encontra no moderno espírito revolucionário novas possibilidades para se pensar a política contemporaneamente, e como desdobramento desse espírito chega mesmo ao experimento de uma nova forma de governo, nomeado de Estado-conselho (CORREIA, 2014, p. XXX).

⁴⁹ The Russian Revolution – editora Workers Age Publishers. Tradução: Bertram Wolfe. Nova York. Versão marxists.org. 1999. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/index.htm>. Acesso em:

Nessa mesma perspectiva, a pluralidade, para Arendt, dá significação à ação. Por meio da pluralidade, há sempre a possibilidade de criar o inesperado no espaço público. Para tanto, a ação não pode ser corrompida pelo trabalho e pela obra; a liberdade e a pluralidade não podem ser sufocadas pela necessidade ou pelas categorias de meios e fins. Assim, é por meio do discurso e da ação que os seres humanos conseguem viver como seres que não são remetidos à condição biológica de espécie e a subsistência.

Também Luxemburgo adverte:

O perigo começa quando querem fazer da necessidade virtude, fixar em todos os pontos da teoria uma tática que lhes foi imposta por essas condições fatais e recomendar ao proletariado internacional imitá-la como modelo da tática socialista (LUXEMBURGO, 2011, p. 212).

Segundo Arendt, o sentido moderno da vida tem sido influenciado pelas exigências das necessidades individuais e pela ideia do trabalho como centro das relações sociais. Frequentemente associado à dignidade humana, o trabalho determina sujeitos equivalentes uns aos outros, em uma suposta ordem lógica e coerente, na qual a formação de indivíduos se afasta da imprevisibilidade própria da condição humana, por meio do aprendizado do domínio das habilidades produtivas.

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros (ARENDR, 2015, p. 265).

Arendt explica que essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica, anulam-se os vínculos humanos e o compromisso com o âmbito público. Para tanto, Arendt alerta que:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas,

e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (ARENDR, 2015, p. 72).

Para Arendt, o espaço da ação é o espaço político, isto é, comum e plural, criado por atos e palavras. Nesse sentido, política é um modo de vida impulsionado pela ação e pelo discurso, constituída pela criação de um espaço público que abriga a pluralidade e a liberdade. “A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens.” (ARENDR, 2015, p. 189).

Assim como Arendt, também para Luxemburgo, a “[...] ação supre planos, organização, falta de clareza sobre as tarefas a cumprir: à medida que os problemas surgem, com eles nascem as respostas, desde que haja total liberdade de movimento.” (LOUREIRO, 1996, p. 176).

No entanto, ao pensarmos a educação sob influência de uma racionalidade técnica e instrumental de um ambiente burocrático, se volta para a formação de pessoas capazes de cumprir ordens, que necessitam de regras estabelecidas para que possam exercer a função determinada de obedecer aos padrões exigidos ao homem social moderno.

Dessa maneira, pelo não pensar reflexivo, a educação:

[...] ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescrito em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então, não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame detido as levaria à perplexidade, mas sim à posse das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Em outras palavras, acostumam-se a jamais decidir por si próprios (ARENDR, 1993a, p. 159).

O espaço público e político, lugar de pessoas autônomas, livres e dispostas a assumirem responsabilidade pelo mundo comum, perde-se no contexto do não pensar reflexivo.

5.3. Conselhos e a educação

Frente a uma crise da modernidade, caracterizada pela perda de autoridade e ruptura com a tradição, que se manifesta em diversos campos, e na educação ganha ênfase, os conselhos possibilitam um terreno para encontrarem significados e orientações que superem determinações vazias de sentido.

Pela preocupação com a educação das novas gerações – em resguardar o legado deixado pela humanidade, frente ao rápido processo de mudança social, de mentalidade e cultural, às determinações da sociedade de racionalidade técnica e instrumental, ao individualismo da sociedade de massas – os conselhos seriam o espaço de estímulo à capacidade de refletir sobre o significado e acontecimentos de práticas, para além de pensamentos rasos e aceites impensados.

Mesmo porque:

Ainda que as gerações sucessivas não sejam culpadas pelos erros morais e legais de seus ancestrais, carregam o fardo político do passado, e portanto, responsabilidade política (ASSY, 2017, p. 22).

Assim, construir espaços de política, de uso público do pensar, agir e discursar, é procurar impedir a contração dos ambientes políticos e o aumento de exigências funcionais. Pois, utilizar categorias, meios, fins, em grupos escolares é bloquear manifestações humanas e instrumentalizar qualquer prática que poderia levar às novas possibilidades.

No sentido arendtiano, a escola constitui-se em um espaço pré-político de experimentação de opiniões que prepara para a transição entre o lar e o âmbito público. Portanto, é o ambiente em que as novas gerações devem se sentir seguras para dialogar, inventar, errar, e crescerem para o mundo.

Arendt explica:

Normalmente a criança é introduzida ao mundo pela primeira vez através da escola. No entanto, a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é em vez disso, a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo (ARENDR, 2014, p. 238).

A pluralidade é importante, como indica Celso Lafer, porque: “[...] não existimos no singular, mas coexistimos no plural”, e “[...] a pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação” (LAFER, 1979, p. 22).

Comunicação que vai além da mera utilidade de uma linguagem de signos, mas que pelo discurso possa-se revelar o “quem” e não “o que”. Isto é, em pluralidade e comunicação há a revelação das identidades dos agentes, e a ação transcende critérios produtivos para receber sua glorificação.

Na reflexão de Jaspers:

Na atividade humana, toda a forma de vida silenciosa parece ultrapassada: é preciso mostrar-se ao público, proferir conferências e discursos, em suma, provocar sensação. Contudo, o mecanismo da massa ignora a verdadeira grandeza representativa; perde-se o sentido de solenidade (JASPERS, 1968, p. 62).

E para a glorificação e solenidade da ação e do discurso os seres precisam ser livres, ter a liberdade pública, rompendo com a história linear, existindo e aparecendo no espaço da política, que na escola podem ser os conselhos.

Nesse sentido, os conselhos seriam espaços da pluralidade para se pensar elementos do mundo comum, indo para além do conhecimento especializado, pois como explica Arendt, no dia-a-dia:

[...] os incidentes são frequentemente ordinários e comuns, e embora o comum e o ordinário devam permanecer nossa preocupação principal, o alimento diário de nosso pensamento – mesmo porque é a partir deles que emergem o incomum e o extraordinário, e não dos assuntos difíceis e sofisticados –, é mais sábio chamar a atenção para tais assuntos artificialmente alienando nossa mente em relação a eles, a fim de repetir o espanto e a surpresa com os quais o comum, que nós constantemente e inevitavelmente tendemos a subestimar por causa da sua familiaridade, deve nos atingir para afirmar sua relevância (ARENDR, 2018, p. 118 – Ação e a busca da felicidade).

Conselhos, enquanto espaço da pluralidade, pela ação e pelo discurso permitiriam ao ser distinguir-se, fazer o imprevisto, deixar o amor pela vida como obstáculo à liberdade⁵⁰ e ter a coragem de assumir o amor pelo mundo, expor a

⁵⁰ Para os antigos, o excesso de amor pela vida seria característico do servilismo (ARENDR, p. 44 – A condição humana).

opinião, revelar-se no mundo público, integrar-se ao mundo das aparências em que o discurso e a ação podem ser usados para transmitir a memória, como patrimônio coletivo. Permite-se, assim, ultrapassar o cotidiano e o espaço privado. Isto porque:

Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares de indivíduos; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores (ARENDDT, 2015, p. 58).

O discurso efetiva a condição humana da pluralidade e o agir imprime continuação a algo que se inicia. E para se iniciar algo novo pela ação – possibilidade representada pelo conceito de natalidade formulado por Arendt – deve-se ter a liberdade para criar e surpreender.

Nessa perspectiva, os conselhos são a construção de espaços de liberdade onde se efetiva uma participação política democrática e plural, que atende a condição humana de ser político. Nesses espaços, enquanto instituições de participação popular, a escola e conselhos escolares podem ser importantes no aspecto emancipatório.

No entanto, os conselhos, se forem assimilados à estrutura burocrática da escola, serão meros aparatos gerenciais, esvaziando-se seu significado político. Conselhos têm sua efetiva participação quando são iniciativas comunitárias, que se definem pelo aparecimento do discurso e da ação de seus indivíduos. Trata-se, assim, de um espaço de liberdade, de exercício da palavra e sua manifestação para reconhecimento e encontro de sentido.

A partir do exposto, o apoio à neutralidade política na escola, que muitas vezes é justificada por meio de um discurso contra a doutrinação, representa a ausência de um espaço crítico de discussão pública. O homem, isento de reflexão crítica, com sua individualidade anulada e sem poder de ação, escondendo sua condição de ser político atrás de uma barreira silenciosa, permite que a “neutralidade”, livre de política, seja a extensão do espaço doméstico.

E uma educação que, no espaço escolar, exerça a neutralidade e prepare para decisões racionais, aumenta a fronteira entre o que pode e não ser dito, resultando em esvaziamento político caracterizado por informação única e pensamento único.

Nesse sentido, a neutralidade constitui-se, também, em uma forma de doutrinação, pois, “[...] o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva.” (ARENDR, 2015, p. 71).

A submissão da educação escolar a uma racionalidade técnica instrumental, o fortalecimento da burocracia em todos os espaços da educação e, a busca de, por meio da educação, ajustar-se às medidas adequadas para a promoção do desenvolvimento econômico tirou do processo educacional o seu caráter emancipatório do espírito.

Intensificou-se um ensino padronizado, a implantação de um padrão básico de sistema homogêneo, rígidas especificações curriculares, como se a função do professor em sala de aula pudesse ser impessoal e técnica, valorizada por um dinamismo funcional, em uma escola configurada como empresa desmesurada. Nessas condições, a autoridade do professor perde sua plausibilidade – a autoridade docente que não pretende a obediência ou dominação e que é oposta à coação e violência, mas vislumbra o ensinar e o aprender por inspiração que começa no agir – perde-se.

A busca incessante por conhecimento, separado do pensar, impulsiona a alienação em relação ao mundo, perdendo-se o senso comum pela promoção exacerbada da racionalidade técnica e instrumental, com o primado do trabalho, o desenraizamento do homem e sua apatia alienante.

Como demonstrou Arendt, ter conhecimento não significa que o indivíduo fará uso do seu pensar reflexivo. Até a ascensão dos nacional-socialistas ao poder, nos Estados alemães, a educação constituía um fator importante de estratificação social e levava o selo de reconhecimento público. A elite cultural que mantinha seu status por meio da educação, na Alemanha, era um grupo em que, segundo Ringer (2000), se encontrava a classe média com formação universitária e membros das profissões liberais ou acadêmicas. Isso não foi suficiente para impedir a adesão de muitos dessa elite cultural ao regime nazista.

Vale mencionar que, no interior da ideologia mandarim alemã, manifestavam-se posições específicas que defendiam a idealização do ensino puro e sem objetivos práticos, a liberdade de pensamento e a liberdade de ensino, como uma perspectiva de alheamento que demonstrava uma aversão aos aspectos práticos do processo político.

Por outro lado, para os mandarins, as garantias constitucionais e legais dos direitos civis tinham mais peso do que as ideias democráticas. Considerando-se a aristocracia intelectual, rejeitavam movimentos democráticos. “O elemento comum de toda a teorização política dos mandarins foi um modo caracteristicamente ‘idealista’ e ‘apolítico’ de abordar o assunto.” (RINGER, 2000, p. 123). A análise da realidade política foi ignorada e considerada fora do campo de interesses do homem culto.

5.4. A Publicidade do domínio público

O entendimento de que espaços de ação devem ser construídos porque possibilitam que indivíduos em situação de igualdade desenvolvam a capacidade de usar atos e palavras politicamente, leva à necessidade de visibilidade para todas as opiniões. A publicidade das diferentes concepções é, portanto, essencial para a permanência da esfera pública. Além disso, é “[...] a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo.” (ARENDDT, 2015, p. 68).

A ação política, concebida como ação humana de domínio público, de sentido coletivo e de livre criação, tem consequências não previsíveis ou controláveis. O acesso às obras e às experiências políticas passadas trazem impulso à renovação, trazendo esperança para novas propostas de ação. Revisitar as revoluções francesa e norte-americana e revitalizar as propostas de Luxemburgo são formas de recuperação da obra humana e da capacidade de ação política das experiências coletivas.

Na ação renovada pela possibilidade de novas experiências, ancoradas nas experiências de outras gerações, os atos e palavras inserem os homens no mundo como seres que podem renascer politicamente. Nascer como princípio da ação para o novo, para o inusitado, para o além de si. Mediante discurso e ação, a novidade se apresenta à vida pública política porque a teia de relações é lugar de erupção da novidade, do inesperado.

Nesse sentido:

[...] destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos (ARENDDT, 2016, p. 506).

Ao se juntar aos seus pares, pelo novo, rompe-se com o automatismo em uma unidade plural. Em pluralidade, o homem comunica sua singularidade no mundo compartilhado. Como explica Kohn, “[...] ontologicamente enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares [...]” (KOHN, 2009, p. 37). Apresentamos quem somos por palavras e atos e, por estes, temos condições de nascer constantemente e continuar a agir no mundo.

A ação é a experiência compartilhada e comunicada, portanto o discurso se constitui também em história pública, memória. Por meio da lembrança, as palavras e atos transcendem o passado, o presente e o futuro, em benefício das novas gerações.

[...] e tudo que os homens fazem, sabem ou experimentam só faz sentido na medida em que pode ser discutido. Haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular [...] Mas os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmo (ARENDDT, 2015, p. 12).

Nesse sentido, o discurso e o ato não podem ser dissociados. A ênfase só no discurso permite que a palavra seja usada “[...] não como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito” (ARENDDT, 2015, p. 32). Discurso e ação destacam-se enquanto conhecimento de experiências que podem ser repensadas e superadas ou que devem ser evitadas. Como observa Aguiar, em relação a Arendt, “A necessidade, para a autora, é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social.” (AGUIAR, 2012, p. 38).

Nessa condição, a ação se evidencia, pois apenas a semelhança enquanto seres humanos tem espaço para aparecer. Arendt apontou que a influência do cristianismo converteu o discurso e a ação em contemplação e comportamento, modificando o espaço do aparecer, já que as práticas virtuosas que contêm a profunda bondade não permitem serem exibidas e, por isso, não podem ser públicas ou pertencerem à história.

Para Arendt, a ação muda de ser ação, pois, nesse caso, o ator que realiza feitos que podem ser verificáveis fisicamente, precisa também pronunciar sua

palavra por meio da qual o ator se identifica, “[...] anuncia o que faz, fez e pretende fazer [...]” (ARENDDT, 2015, p. 221).

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (ARENDDT, 2015, p. 222).

A qualidade reveladora do discurso e da ação foi banida pelo estímulo a uma figura marginal à política; o indivíduo realizador de boas obras deve ser “[...] desprovido do si mesmo [self] e manter-se em completo anonimato.” (ARENDDT, 2015, p. 223). Nessa recusa do desvelamento, não se descaracteriza apenas as realizações, mas se inferioriza a dignidade humana.

Assim, também a imprevisibilidade e a característica instável da condição humana foram rejeitadas pelos homens que não quiseram sentir o peso da culpa da irreversibilidade do discurso e da ação, o que correspondeu à renúncia do mundo político. Arendt explica: “[...] encontrar um vínculo, entre as pessoas, suficientemente forte para substituir o mundo foi a principal tarefa política da primeira filosofia cristã.” (ARENDDT, 2015, p. 65).

Sobretudo, para Arendt, a ação tem as características mais importantes para o homem, essa atividade é determinante para a experiência política por sua condição plural. No livro, *A Condição Humana*, Arendt observa que a ação é a mais alta realização da vida ativa, “[...] só a ação é a prerrogativa do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros [...]” (ARENDDT, 2015, p. 28).

E a ação potencializa sua característica reveladora em aliança com a fala, que:

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (praxis) e o discurso (lexis), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil (ARENDDT, 2015, p. 30).

Na ação, por meio do falar e do agir, as pessoas afirmam suas identidades e mostram sua singularidade. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo

fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode ser imaginada fora da sociedade dos homens [...]” (ARENDR, 2015, p. 31). É na ação que se faz a construção do mundo político. É nas relações entre os indivíduos, nas ações coletivas, que há a potencialidade e inovação política. “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir.” (ARENDR, 2015, p. 201).

[...] quando os contatos humanos foram cortados seja pela ruína de nosso convívio, ou pela crescente expansão da mera funcionalidade que lentamente consome a substância, a matéria real das relações humanas, ou pelos colapsos anteriores, o isolamento num mundo assim já não é uma questão psicológica que possa ser tratada com palavras bonitas e vazias como ‘introversão’ ou ‘extroversão’ (ARENDR, 2008a, p. 377).

Em isolamento extremo, que levaria a solidão por estar só, o homem pode se desumanizar, caindo no automatismo. A condição humana da pluralidade perpassa pelo diálogo consigo mesmo e pela alteridade que se estende aos seus pares.

A ação envolve o discurso e as relações de ação são sustentadas pela linguagem.

A linguagem, para Hannah Arendt, constitui o repertório da experiência humana. O nomear das coisas, a criação de palavras e a forma de apropriação e desalienação do mundo, ao qual todos chegamos, pelo nascimento, como novatos e estrangeiros (LAFER, 1979, p. 31).

Assim, também, o discurso implica ação. Para tanto, duas características são importantes: a liberdade e a pluralidade. A liberdade é o sentido da política. Por meio da liberdade, temos a capacidade de começar algo novo e fazer o inesperado e, é o conceito de natalidade que vai representar a possibilidade de inserir a novidade ao mundo. A pluralidade é premissa da ação e efetiva a experiência política, assim, “[...] o discurso corresponde ao fato da distinção que é a condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais.” (ARENDR, 2015, p. 223).

Com a recusa pela participação política e uma constante fuga para a esfera privada que marcou o pensamento político do Ocidente moderno, a educação se voltou para a vida, em uma dimensão estratégica e funcional, objetivando atender uma sociedade fundamentada na informação e na economia, beneficiando a

adaptabilidade ao dever profissional. Acarretou o ajustamento instrumental dessa aprendizagem.

A escola, que aparece como importante instituição da sociedade moderna, tem na educação o papel de capacitar, promovendo habilidades e destrezas que agregam valor a um permanente processo de formação e enriquecimento do currículo.

O desenvolvimento, como foco principal da educação moderna, é o elemento base para a formação da conduta do indivíduo, direcionando como o mundo deve ser visto e como o homem deve se preparar, investindo em si mesmo para aumentar seu valor na sociedade.

Esse homem que investe em si por meio de uma carreira, mesmo com alto nível de instrução e competência, tem seu valor atrelado à sua função e seus interesses alinhados aos interesses do mercado de trabalho. Nesse contexto, a escola volta-se para ampliar a transição para o mercado.

Por outro lado, a ciência e o pensamento são desenvolvidos como atividade individual, como resultado de um pensamento solitário, cujos resultados são avaliados por provas individuais. O pensamento contemplativo apresenta-se como forma do cultivo individual. Por isso, Arendt propõe quebrar a separação entre *vita contemplativa* e *vita activa*, para se aprender, além do diálogo interno, a pensar juntos, no diálogo de pensamento com os outros, vinculando-se a nós mesmo e aos outros.

Para a autora, a separação entre a *vita contemplativa* e *vita activa* permite a superficialidade susceptível ao mal, deteriorando os julgamentos.

Quem julga realiza um diálogo com os parceiros internos, de si consigo mesmo e pressupõe respeito à pluralidade interna que, segundo Arendt, prefigura a pluralidade mundana, o fato de que os homens, e não o Homem, habitam o mundo (AGUIAR, 2002, p. 86-87).

O que é chamado de “pensar político”, é buscar perspectivas plurais, trazê-las para o espírito, de forma que mesmo ausente ou distante do objetivo de reflexão seja possível realizar julgamentos refratários. Ou seja, que mesmo no diálogo silencioso do eu consigo mesmo, ou “diálogo do dois em um”, o homem consiga considerar a diversidade de pontos de vista, e reconsiderar quantas vezes forem necessárias as respostas obtidas nesse esforço.

Por isso, no isolamento extremo, o homem se desumaniza, pois:

A atividade de pensar ocorre em solitude, na qual o sujeito é capaz de fazer companhia a si mesmo, ao passo que na solidão a atividade de pensar é menos provável, pois o ser não pode fazer companhia nem a si mesmo (ASSY, 2017, p. 88 – ética, responsabilidade).

O diálogo consigo mesmo em pensamento precisa ser atrelado, também, com o mundo comum, representados no eu [*self*], para que o pensar seja sempre repensar a experiência.

Por ser constituído de múltiplas experiências, o homem, para ser pensante, não pode se desvencilhar da sua relação com os outros. Os homens são:

Criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidade, dotados de senso comum, *sensos communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento (ARENDT, 1993c, p. 37).

Ao se privar de ver e ouvir os outros, o homem priva-se da vida, do significado e compreensão,

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé (ARENDT, 2016, p. 635).

Arendt considera que a desvalorização da aparência e do senso comum, impede o reconhecimento público das pluralidades.

5.5. A Educação para o elo com o Mundo

A partir de Hannah Arendt refletindo sobre o comportamento social e o sistema burocrático, considera-se que, na modernidade, a calculabilidade atinge todos os campos da vida. A racionalidade técnica instrumental predomina em todas as esferas do agir humano que exige uma educação onde predomine a internalização de normas, eficiência operatória, práticas normativas, planejamento racional de serviços, soluções técnicas e burocráticas. Saberes que implicam perda de liberdade pública e, nesse sentido, a liberdade possível é a de suprir a própria necessidade enquanto espécie.

Essa racionalidade totalizante dispensa o homem da responsabilidade e amor pelo mundo e, assim, o aliena. Moderna consciência organizadora da experiência humana, a racionalidade técnica instrumental exerce-se legitimada pela verdade científica hegemônica, fundamentando, burocraticamente, relações sociais.

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência (ARENDR, 1993b, p. 18).

Como resultado, a sociabilidade e entendimento de mundo, pautados na verdade científica hegemônica de inovações tecnológicas, combinadas a uma mentalidade racional econômica, alteraram também a compreensão da realidade. O bom cumprimento do dever e a obediência eficaz passam a ser a expressão de auto realização.

A educação passa a ser o campo de buscar constante de novos conhecimentos e superação dos considerados “saberes mortos”, em prol das necessidades da sociedade baseada na racionalidade técnica e instrumental.

Com as mudanças entre as esferas públicas e privadas, a escola que deveria ser a ponte de preparação para o mundo comum foi desterritorializada, não promovendo a busca por significados para a vida. Nesse sentido, todos os avanços científicos e os conhecimentos formulados perdem sua importância se não se assume a responsabilidade de apresentar o mundo e preparar as crianças e jovens para a tarefa de renovar um mundo comum.

A criança, tirada do campo do adulto e isolada em seu próprio campo, abandonada a uma educação mecânica, encontra-se à mercê de uma formação que responde às exigências da sociedade de massa – constituída por pessoas neutras, indiferentes, ou movidas pelo comportamento homogeneizado.

A escola, nessa sociedade, perde seu lugar de preparação para a coexistência, para a vida entre a pluralidade dos seres, da convivência entre diferentes, para a emancipação e mudanças políticas.

O cuidado do mundo e a responsabilidade comum é o agir politicamente como pertença fundamental da natureza humana e, a autoridade – que difere de uma

posição autoritária que é antiemancipatória e baseada na imposição – na educação assume o caráter de responsabilidade.

A responsabilidade no caso da educação está:

Na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele; na medida em que ela é nova, deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é (ARENDDT, 2011, p. 238 -239).

Uma vez que o nascimento é uma condição humana, o conceito de natalidade apresenta-se como categoria política, porque é o momento em que o “ser” é apresentado ao mundo político.

Nesse sentido:

O acolhimento dos novos no mundo pressupõe, pois, um duplo e paradoxal compromisso do professor. Por um lado, cabe-lhe zelar pela durabilidade do mundo de heranças simbólicas no qual ele inicia e acolhe seus alunos. Por outro, cabe-lhe cuidar para que os novos possam se inteirar, integrar, fruir e, sobretudo, renovar essa herança pública que lhes pertence por direito, mas cujo acesso só lhe é possível por meio da educação (CARVALHO, 2006, p. 21).

O mundo como artefato humano deve sobreviver à natalidade e à mortalidade, e, para isso, o homem não pode viver do consumo imediato visando seu interesse privado, preso ao reino da sobrevivência e da necessidade. Nesse afastamento do mundo, o homem deixa de existir e viver com os outros,

Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (ARENDDT, 2015, p. 307).

É a natalidade, a possibilidade do novo, de novas ações. Para tanto, a liberdade pública precisa estar presente e, “[...] o verdadeiro conteúdo da liberdade [...] significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político [...]” (ARENDDT, 1988, p. 26).

A educação, concebida como Arendt como campo pré-político, o conceito de autoridade é a chave mestra para preparar um ambiente em que diferentes pontos de

vista possam coabitar e, para que cada nova vida tenha suas possibilidades de ação preservadas.

Na modernidade, a transformação do espaço público em sociedade trouxe consigo a esfera da necessidade para a primazia da ação social. Assim, o professor, autoridade responsável pela responsabilidade que lhe confere, deixa de existir como agente da vida pública. As mudanças históricas e condicionamentos políticos são desconsiderados pelo peso que o processo humano recebe, como corrente de água que encaminha o curso natural das coisas.

Além do homem não ter mais o elo com o mundo comum, não encontrar mais significados que lhe permita pertencer a esse mundo, há ainda a separação entre o mundo do adulto e o mundo das novas gerações que impede que ambos os mundos entrem em contato um com o outro, construindo artificialmente uma infância que aprende por si mesma e não nas relações naturais entre as diferentes gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hannah Arendt, pensando o mundo político da sua época, apresenta grandes contribuições que se fazem atuais e se estendem a diversos campos de pensamento, assim como à educação.

Estudando Hannah Arendt é possível observar o realce que tem uma educação que reconheça a pluralidade, que seja o lugar do pensamento reflexivo, o pensar consigo e com os outros, que questione e desafie.

Para a autora, que abordou poucas vezes diretamente a educação em seus trabalhos, fica claro que a juventude, detentora da novidade, pode usar as crises no mundo, por meio do significado grego de '*krisis*': o momento ótimo para a intervenção, momento crucial de decisão. E, os adultos, assumindo sua responsabilidade e amor pelo mundo, podem evitar o isolamento extremo e a apatia política, no qual a relação de autoridade se constitua em prol da diminuição de assimetrias, para que, na relação entre adultos e jovens, professores e alunos, seja excluída a obediência cega, diminuindo o desequilíbrio entre os conhecimentos.

O compromisso de Arendt com o mundo político levou-a a entender a educação como um espaço de decisão, de amar o mundo suficientemente para assumir a responsabilidade por ele, em discurso e ação. O cuidado do mundo e a responsabilidade comum é o agir politicamente como pretensão fundamental da natureza humana.

O mundo, enquanto assunto dos homens, é um artifício humano e não um amontoado de coisas. Nesse sentido, Arendt defendeu a reinvenção do domínio público e à liberdade na ação política para novas formas de envolvimento humano e desdobramento do mundo.

Rompendo-se com o automatismo, com o metódico simples passar do tempo seguindo a lei da mortalidade, ao compartilhar um mundo comum e julgando com distanciamento crítico das normas e metas, fazendo-se uso do pensamento reflexivo na condição de seres singulares e plurais, assume-se a responsabilidade e o amor pelo mundo.

Nesse sentido, pensar a educação como responsabilidade pública é superar a preocupação com forças produtivas e a propulsão da economia. É ir além do esforço de levar cultura e cidadania à população, desenvolver a sociabilidade, formação para

o dever profissional. É construir um mundo em comum, entre o eu singular e a pluralidade humana.

No entanto, a racionalidade técnica e a dominação burocrática com a despolitização e aceitação sem considerações, regendo os setores e as relações da vida social, coabitam com uma educação racionalizada. Essa educação - com objetivo final de especializar, coloca em risco a condição humana política do homem, transformando-o em ser produtivo - assinala os meios necessários para atingir determinados fins e comportamentos adequados.

Nessa perspectiva, crise, para Arendt, deve ser entendida como momento ótimo para a intervenção, momento crucial de decisão. E os adultos, assumindo sua responsabilidade e amor pelo mundo, podem evitar o isolamento extremo e a apatia política das novas gerações, ou ainda proteger a liberdade resistindo às formas de intervenção e controle.

A partir da concepção segundo a qual os homens devem ser livres para pensar, agir, falar e escutar uns aos outros, uma educação para o não pensar político é engessamento dos conceitos, é espaço para convicções não refletidas, não pensadas, acatadas. Para tanto, Arendt propõe uma educação que troque o acúmulo de informações e conhecimentos pelo aprender a pensar, o não estacionar nas respostas dadas, estabelecidas, que contribua para que a juventude consiga opinar para além das fontes de informações que recebem.

Arendt, quando aponta a responsabilidade com o mundo como essencial para a educação, visualiza um terreno fértil tanto didático-pedagógico quanto ético-político. Porque uma educação que, no espaço escolar, garante a neutralidade e prepara para decisões racionais, resulta em esvaziamento político caracterizado por informação única e pensamento único.

O adulto, ao assumir responsabilidade perante as novas gerações, preserva a energia da mudança e da ação. O professor que não se atém a ser peça de uma máquina burocrática, assumindo a sua condição de ser político, com sua autoridade caracterizada pelo reconhecimento e não pela coerção, exercita uma educação que vai para além do acúmulo de informações e conhecimentos, trazendo esperança para as novas propostas de ação. A escola, como ambiente pré-político, nesse sentido, deve estimular espaços de experimentação política, possibilitando experiências coletivas como os conselhos escolares.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, M. **A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas**. Revista Brasileira de Educação. v. 15, n. 42, jan/abr. 2010.
- ANDRADE, F. R. **Narrativa e compreensão nos escritos educacionais de Hannah Arendt**. Educação em revista. Belo Horizonte: 2012.
- AGUIAR, O. A. **A propósito da problemática do mal Hannah Arendt**. Revista de Psicologia. Fortaleza, v. 20, n. 2, jul./dez. 2002.
- AGUIAR, O. A. **Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt**. Revista de filosofia. Natal, v. 19, n. 32, jul./dez. 2012.
- ARENDT, A. 1966. **Basic moral propositions**. Disponível em: ASSY, 2015. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- ARENDT, A. **Da violência**. Tradução Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- ARENDT, A. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Organizador Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- ARENDT, A. **A vida do espírito**. Tradução de Antonio Abranches e Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed. UFRJ, 1993b.
- ARENDT, A. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. Editora Dumara, 1993c.
- ARENDT, A. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, A. **O que é a Política?** Rio de Janeiro: Bertrand. Ed. Eletrônica: Imagem Virtual Editoração Ltda. 2002.
- ARENDT, A. **Crises da República**. Tradução: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ARENDT, A. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**; ensaios (1930-1954). Ed. Companhia das Letras, 2008a.
- ARENDT, A. 2008b. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- ARENDT, A. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ARENDT, A. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, A. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, A. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- ARENDT, A. **Ação e a Busca da Felicidade**. Tradução Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2018.
- ARISTÓTELES. **Politique**. Livres I. Lês Belles Lettres, Pris: Vrin, 2002.
- ASSY. **A Moldura de uma Existência Cosmopolita: Cultivo de Sentimentos Públicos – Uma Leitura Arendtiana**. Direito e Práxis, v. 4, n. 01, 2012.

- BERKOWITZ. **Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation**. In: *Artifacts of Thinking - Reading Hannah Arendt's*. Editors: fordham university press. New York, 2017.
- BUTLER. J. 2001. **Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann**. 29 ago. 2001. 07.32 EDT. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>. Acesso em: 2017.
- CARVALHO. **A crise na educação como crise da modernidade**. Educação. v. 4, 2006.
- CORNELISSEN, 2017. *Thinking in Metaphors*. In: *Artifacts of Thinking - Reading Hannah Arendt's*. Editors: fordham university press. New York, 2017.
- CORREIA. **Trabalho, obra e ação. Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.
- D'OUVILLE, T.T. **Penser avec Hannah. Arendt**. Lyon: Éditions de la Chonique Solciale, 2017.
- DUARTE; CÉSAR. **Hannah Arendt: pensar a crise da educação no mundo contemporâneo**. Educação e pesquisa. Revista da Faculdade de Educação da USP. São Paulo, v. 36, n. 3, p. 823-837, set./dez. 2010.
- DUARTE. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE. **Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade plural. O que faz pensar**. Org. Eduardo Jardim, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. mai. 2011.
- FERRY, L.; PESRON, J. P.; RENAULT, A. **Philosophes de l'université – l'idealisme allemand e la question de l'université**. Paris: Payot, 1979.
- FORAY, P. **Hannah Arendt, l'éducation et la question du monde**. Télémaque. n. 19, 2001/1. Presses universitaires de Caen. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2001-1-page-79.htm>. Acesso em: 19 fev. 2019.
- FREITAS, M. **A Escola e o Bairro, Entre o Público e o Privado: um estudo da concepção do programa de gestão comunitária da associação cidade escola aprendiz**. UFSCAR, 2013.
- GANDINI, R. P.; RISCAL, S. A. 2012. **Anotações sobre o conceito de trabalho como vocação e as finalidades da educação no Brasil**. Disponível em: http://www.anpae.org.br/iberoamericano2012/Trabalhos/RaquelPereiraChainhoGandini_res_int_GT3.pdf. Acesso em: 2017.
- GAUS. **Zur Person. Porträts in Frage und Antwort**. Munich: Feder Verlag, 1964.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002
- JARDIM, E **Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio**. mai. 2011.
- JASPERS, K. **Psicologia de las concepciones del mundo**. Tradução de: Mariano Marín Casero. Madri: Editorial Gredos, 1967.
- JASPER, K. **A Situação Espiritual do Nosso Tempo**. São Paulo: Moraes Editores, 1968.

- JASPER, K. **Iniciação Filosófica**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1988a.
- JASPERS, K. **El problema de la culpa**: sobre la responsabilidad política de Alemania. 1. ed. Tradução de: Román Gutiérrez Cuartango. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.
- KANT, I. **O que é o esclarecimento**. Immanuel Kant. Textos Seletos. 4. ed, p. 63-71. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Porto: Edições 70, 2008.
- KOHN, J. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito**. In: AGUIAR, O. A. *et al.* (Orgs.). Origens do totalitarismo: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- KOHN, J. **“Introdução à edição americana”**. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- KHON, J. **The World of Hannah Arendt**. New York: Hannah Arendt Center, New School University, 2001. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay4.html>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- LAFER, C. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um Diálogo com H. Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LAFER, C. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LAFER, C. **Hannah Arendt: vida e obra. Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LIPKIND, H. **Between Performance and Participation**: The Time of Action in Hannah Arendt. University of Oregon Graduate School. Degree awarded December, 2013. Disponível em: https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/17910/Lipkind_oregon_0171N_10876.pdf?sequence=1. Acesso em: 19 fev. 2019.
- LOUREIRO, I. **Os dilemas da ação revolucionária**. Revista Teoria e Debate n. 30. jan. 1996.
- LUXEMBURGO, L. **The Russian Revolution** – editora Workers Age Publishers. Tradução: Bertram Wolfe. Nova York. Versão marxists.org. 1999. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/index.htm>. Acesso em: 2017.
- LUXEMBURGO, L. Questões de organização da social-democracia Russa. In: LOUREIRO (Org). **Rosa Luxemburgo: textos escolhidos**. v. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- LUXEMBURGO, L. **Reforma ou revolução**. Tradução: Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 1999.
- MOTTA. C. P. **O que é burocracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PEDROSA. **A crise mundial do imperialismo e Rosa Luxemburgo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.
- REIS, F. W. **Política e Racionalidade**: problemas de teoria e métodos de uma sociologia crítica da política. Belo Horizonte: Edições RBEP.
- RINGER, F. K. **O declínio dos mandarins alemães**. São Paulo: EdUsp, 2000.

RINGER, F. K.. **Aspectos do campo intelectual de Weber, a unificação das ciências culturais e sociais.** v. 26, 2014.

RISCAL, S. A. **As relações entre conceito de afinidades eletivas e processo de racionalização na obra de Max Weber e suas possíveis ressonâncias no campo educacional** – Relatório final de pesquisa de pós-doutoramento – FAPESP. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 2018.

STOREY. **Introduction. Artifacts of Thinking** - Reading Hannah Arendt's. Editors: fordham university press. New York, 2017.

STRONG. **America as Exemplar: The Denktagebuch of 1951.** Artifacts of Thinking - Reading Hannah Arendt's. Editors: fordham university press. New York, 2017.

VALLÉE. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo.** Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

YOUNG-BRUEHL, E. 1982. **Hannah Arendt: por amor ao mundo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

YOUNG-BRUEHL, E. 2000. **Hannah Arendt.** Disponível em: <https://doi.org/10.1093/anb/9780198606697.article.1400024>. Acesso em: 2017.

YOUNG-BRUEHL, E. 2011. **The capacity for evil can spread like an epidemic.** 2011 <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/19/the-banality-of-evil-arendt>. BST 17.12. Disponível em:. Acesso em: 2017.