

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**HANNAH ARENDT: (IM)POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DA
BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

AMÉLIA CRISTINA SILVA MACHADO PRIETO

UBERLÂNDIA
2012

AMÉLIA CRISTINA SILVA MACHADO PRIETO

**HANNAH ARENDT: (IM)POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DA
BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientadora: Prof. Dra Georgia Cristina Amitrano

UBERLÂNDIA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P949h Prieto, Amélia Cristina Silva Machado, 1982-
 Hannah Arendt : (im)possibilidades de superação da banalização da
violência / Amélia Cristina Silva Machado Prieto. - 2012.

87 f.

Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Filosofia alemã - Séc. XX - Teses. 4. Ciência política - Filosofia - Teses. 5. Violência - Teses. I. Amitrano, Georgia Cristina. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

AMÉLIA CRISTINA SILVA MACHADO PRIETO

**HANNAH ARENDT: (IM)POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DA
BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

Uberlândia, 19 de setembro de 2012

Banca Examinadora

Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Prof. Dra. Ana Maria Said
Universidade Federal de Uberlândia/UFU

Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano (Orientadora)
Universidade Federal de Uberlândia

Dedico primeiro a mim mesma, pois só eu sei as barreiras internas e externas que tive de enfrentar para chegar até aqui. Em seguida dedico às pessoas que apesar dos tropeços e das pedras que encontram pelo caminho são capazes de seguir em frente, cada dia só um pouquinho mais.

AGRADECIMENTOS

À Hannah Arendt, por ter deixado um legado teórico tão rico na sua busca por compreensão, estimulando as pessoas a pensarem.

Ao professor Newton Bignotto que me apresentou à Hannah Arendt, durante uma disciplina na graduação.

Ao IFILO/UFU por ter me proporcionado esta oportunidade, a todos os professores que contribuíram na minha formação, em especial aos que tive a oportunidade de participar de suas disciplinas durante este percurso do mestrado, o professor Alexandre Guimarães Tadeu de Soares e o professor José Benedito de Almeida Júnior.

Ao professor Jakob Hans Josef Schneider, pela orientação na fase inicial do mestrado, pela oportunidade de participar da disciplina que ofertou na pós e pelo grupo de estudos em David Hume, que foi de grande proveito.

A professora Georgia Cristina Amitrano, pela paciência e atenção com a qual se dedicou a minha orientação, pela amizade e carinho que vão muito além de suas atribuições profissionais, seu apoio foi fundamental.

Ao professor Leonardo Almada e ao João Guilherme Amitrano Almada pelo carinho com que fui recebida na casa de vocês e pela paciência e compreensão em me ceder a Georgia.

A professora Ana Maria Said pelos valiosos encontros que tivemos no grupo de estudos Marx e Gramsci, pela disciplina que ofertou na pós-graduação sobre Hannah Arendt, pela amizade e estímulo em todos os momentos desta jornada e também por ter aceitado compor a banca examinadora.

Ao professor Rafael Haddock Lobo por ter aceitado compor a banca examinadora.

A toda minha família, que sempre me incentivou e apoiou. Ao Carlos César e a Ana Luísa pelo amor, carinho e compreensão, e por serem o meu maior estímulo. Ao

Élisson, meu companheiro, marido e amigo, que direta e indiretamente foi o responsável por essa conquista, ao me apoiar, me incentivar, me chamar a atenção quando necessário e também ao me ajudar nas correções. A minha mãe, pelo incentivo, pelas conversas e conselhos, pelo exemplo de vida e por cuidar tão bem dos meus filhos e do meu marido nos momentos que estive ausente. Aos meus irmãos Ana Paula e André, ao Luís Felipe e ao meu pai por fazerem parte da minha vida e pela torcida. Amo muito vocês.

A Roberta Baggio por sempre me dar força, pela amizade e por ter aberto as portas deste percurso para mim.

Aos maravilhosos amigos que tenho, todos contribuíram de alguma forma para essa conquista, agradeço de coração.

A Luziene Soares Franzão, e a Samira Rabelo Lopes que através de suas especialidades profissionais e seu carinho puderam me auxiliar a concretizar esse sonho.

As pessoas seriam muito mais nobres e melhores se, no final do dia, pudessem rever o próprio comportamento e pesar o que fizeram de bom ou mau. Automaticamente tentariam melhorar a cada manhã e, depois de algum tempo, certamente realizariam muita coisa. Todo mundo pode seguir essa receita: não custa nada e é definitivamente útil. Os que não sabem terão de descobrir por experiência própria que 'uma consciência tranquila dá força às pessoas.

(O Diário de Anne Frank)

RESUMO

Esta dissertação se propõe instigar o debate sobre os temas da violência e de sua banalização da mesma na nossa sociedade à luz das reflexões suscitadas por Hannah Arendt. Inicialmente, introduzimos conceitos básicos para o entendimento da obra de Arendt, desde o período da tradição grega até a sociedade atual. Em seguida, são apresentadas as discussões de Arendt sobre a banalização da violência e a alienação, a partir de um resgate histórico em busca das raízes das mazelas da sociedade atual, e da análise filosófica das suas dificuldades e dos seus desdobramentos. Finalmente buscamos contextualizar o legado teórico de Hannah Arendt com debates atuais de nossa sociedade, para apontar a restauração da dignidade da política e o resgate do espaço público como possíveis soluções para esses problemas.

Palavras-chave: Violência; Banalidade do mal; política; espaço público; poder.

ABSTRACT

This dissertation proposes to instigate the debate on the issues of the violence and its banalization in our society in the light of the reflections raised by Hannah Arendt. Initially, we introduced basic concepts for understanding the work of Arendt, since the period of greek tradition to the present society. Then we present the Arendt's discussion on the banalization of violence and alienation, from a historical review in search of the origins of the ills of the contemporary society, and the philosophical analysis of its difficulties and its consequences. Finally we seek to contextualize the theoretical legacy of Hannah Arendt with current debates in our society, in order to show the restoration of the dignity of politics and the recovery of public space as possible solutions to these problems.

Key-words: Violence; banality of evil; policy; public space; power.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	12
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1 - A SOCIEDADE MODERNA E A RUPTURA DA TRADIÇÃO DOS ANTIGOS.....	18
1.1– A TRADIÇÃO	18
1.2– A SOCIEDADE MODERNA.....	29
CAPÍTULO 2 - BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA.....	41
2.1– VIOLÊNCIA E PODER	41
2.2– O CASO EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL	47
2.3– ALIENAÇÃO	52
CAPÍTULO 3 - A FACULDADE DE PENSAR E DA AÇÃO.....	60
3.1– A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT	60
3.2– O PERIGO DO NÃO PENSAR	64
3.3– IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO PÚBLICO E DA AÇÃO	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS	85

LISTA DE ABREVIATURAS

CH – A Condição Humana

COM – Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)

EPF – Entre o Passado e o Futuro

EJ – Eichmann em Jerusalém

PP – A Promessa da Política

QP – O que é Política?

RJ – Responsabilidade e Julgamento

SV – Sobre a Violência

VE – A Vida do Espírito

PSR – O Pensamento à Sombra da Ruptura (André Duarte)

INTRODUÇÃO

A dissertação *Hannah Arendt: (Im)Possibilidades de Superação Da Banalização Da Violência* foi desenvolvida a partir de debates instigados por Hannah Arendt em seus diversos livros e ensaios, na sua tentativa de compreender o mundo. Se o desejo de Hannah Arendt era que as pessoas pensassem no que ela estava dizendo, este trabalho atendeu ao anseio e analisou suas definições, impressões, opiniões, reflexões e propostas.

Arendt foi uma grande pensadora política — não gostava de ser chamada de filósofa — do século XX, de origem judaica. Nasceu na Alemanha, em Hanôver, no ano de 1906. Arendt se destacou nos estudos por sua inteligência, foi aluna de Martin Heidegger e de Karl Jaspers, que a influenciou por toda a vida. Durante o nazismo, quando o regime de Hitler iniciou a perseguição aos judeus, Arendt emigrou para a França no ano de 1933. Contudo, com a invasão nazista à França, foi presa e enviada ao campo de concentração de Gurs, na região dos Pirineus, sul da França, onde permaneceu por algumas semanas. Ao conseguir escapar decide partir para os Estados Unidos, onde permanece como apátrida e refugiada política de 1941 até 1951, quando conseguiu se naturalizar americana.

Nos Estados Unidos se consolidou como professora e escritora. Escrevia para compreender e refletir sobre os tempos atuais. A leitura de suas obras se tornou referência na busca do entendimento do que foi o século XX em termos filosóficos e políticos. Devido a sua percepção de mundo e coragem de debater e trazer a público temas polêmicos, ganhou reconhecimento internacional. Sua condição de mulher, judia, refugiada, apátrida influenciou muito sua obra. Arendt viveu nos Estados Unidos até sua morte em 1975 e é nos anos finais de sua vida que faz um retorno à filosofia.

O primeiro contato que tive com Hannah Arendt foi através de uma disciplina na graduação ainda na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em que a obra *A Condição Humana* foi estudada. Foi uma surpresa agradabilíssima, uma vez que me senti envolvida, como que convidada a fazer parte da sociedade e não mais isolada. Através das reflexões suscitadas por Arendt, passei a me sentir responsável, e consciente de que minhas atitudes também são significativas. Aprendi que, se não posso mudar o mundo sozinha pois é necessário o compromisso de todos, com uma atitude de

consciência individual, podemos mudar o nosso entorno, o jeito com que lidamos com as pessoas e as coisas a nossa volta e dessa forma contagiá-las e quem sabe elas também possam despertar para essa consciência de que não estamos sós e de que devemos agir coletivamente.

O título já sinaliza a intenção do trabalho, *Hannah Arendt: (Im)Possibilidades de Superação Da Banalização Da Violência*, que é investigar e aprofundar a reflexão a partir dos conceitos e dos debates suscitados por Arendt acerca dos problemas da banalização da violência, pensando em possibilidades de superação dessas dificuldades na sociedade atual.

A escolha dos temas abordados surgiu a partir da observação da dinâmica da nossa sociedade. A violência está inserida no cotidiano das pessoas de modo que elas não mais se surpreendem com os atos terríveis que possam ser cometidos, enquanto que a alienação destitui o indivíduo da capacidade de reflexão sobre si próprio e sobre seus atos como também sobre o mundo que o circunda. É essencial a reflexão acerca desses temas, devido a sua grande abrangência nas diversas camadas da sociedade e também as consequências desastrosas que podem gerar para todos.

A urgência de se pensar os temas da violência e da alienação se deve também ao fato de que essas questões estão sendo vividas no cerne da sociedade. A alienação do sujeito com o mundo, voltando-se para si mesmo e para seus interesses privados, incapaz de pensar, permite o crescimento do fenômeno da violência.

Arendt ao associar o fenômeno do mal à incapacidade de pensamento o classificou como a ‘banalidade do mal’, daí a atual associação da violência com a inabilidade de reflexão ser considerada como a banalização da violência.

A alienação do sujeito do mundo inviabiliza o agir coletivo, o diálogo, o que implica na decadência da política e na perda do poder. Sem essa possibilidade de ação conjunta e representativa o indivíduo se encontra isolado, atomizado. Este espaço comum sendo ocupado por pessoas incapazes de refletirem e agirem em prol do bem comum, é um terreno fértil para ascensão da violência.

Essa violência crescente, rotineira, pois nos deparamos com ela todos os dias, em casa, no trabalho ou nos noticiários, clama por atenção. Arendt nos escancara o problema quando mostra que temos recursos instrumentais para destruir o mundo várias vezes. Esses instrumentos de posse de indivíduos incapazes de parar e pensar são uma

ameaça para toda a humanidade. Sendo, portanto, necessário suscitar esse debate e se pensar soluções.

Dentre os objetivos almejados do trabalho, está o de instigar o debate a respeito da iminente dificuldade da sociedade moderna, de assumir suas responsabilidades políticas diante das formas de violência que afetam constantemente a própria condição de humanidade de muitos grupos sociais, seja por questões étnicas, raciais ou políticas. Quase como uma aporia desse fenômeno, é possível afirmar que o crescimento dessas formas de violência, institucionais ou não, decorre do imenso vazio de articulações políticas na esfera pública, uma vez que as práticas individualistas de irreflexão, de diálogo, de incapacidade de agir em conjunto nas sociedades modernas, impossibilitam ou dificultam o exercício da condição política dos seres humanos em sociedade.

Outros objetivos visados no decorrer do trabalho foram em um primeiro momento a análise do impacto da dissolução das esferas pública e privada para os atuais problemas da sociedade e em um segundo momento um exame sobre as possíveis relações entre o aumento da violência (em suas formas mais graves, inclusive) e o esfacelamento da condição humana nessa sociedade.

Para desenvolver a pesquisa, utilizamos a leitura de diversas obras de Arendt, como *A Condição Humana*, *Sobre a Violência*, *A Vida do Espírito*, *Eichmann em Jerusalém*, *O Que é Política?*, entre outras, e também contamos com o auxílio de uma leitura secundária de vários pesquisadores que também se dedicam a aprofundar as reflexões despertadas por Arendt, como Adriano Correia, Odílio Aguiar, Bethânia Assy, Celso Lafer, Nádia Souki, Marilena Chauí entre outros, dessa forma é que foi possível desenvolver o estudo dos temas em questão.

Nesse ínterim buscou-se destacar os conceitos aludidos e as consequências das reflexões de Arendt sobre esfera pública e privada, trabalho, obra ação, liberdade, igualdade, violência, alienação, poder, dentre outros. Para isso foram referenciadas citações dos diversos autores, em especial das obras de Hannah Arendt, e analisadas, filosoficamente, de acordo com os objetivos propostos para o trabalho.

O recurso utilizado para demonstrar a atualidade do pensamento de Arendt e exemplificar o seu legado teórico, foi a análise de dados baseados em pesquisas realizadas com indivíduos de diversos estados brasileiros por instituições de reconhecida credibilidade e também em trabalhos acadêmicos de outros autores, que

demonstram claramente muito do que Arendt já alertava a décadas atrás a respeito da alienação, da perda da dignidade da política e com isso da perda da representatividade legítima através do poder que somente lhe é conferido pela ação conjunta dos homens.

O primeiro capítulo apresenta a introdução aos conceitos arendtianos — as esferas pública, privada e social; as atividades da *vita activa*: trabalho, obra e ação, em oposição a *vita contemplativa*; liberdade e igualdade — que são fundamentais para o entendimento do trabalho. A partir da análise histórica do desenvolvimento desses conceitos e da busca de suas raízes desde a Grécia Clássica até seus desdobramentos nos dias atuais é que se desenvolve esta primeira parte.

O segundo capítulo se refere à exposição e ao desenvolvimento dos problemas da banalização da violência e da alienação, e também do caso Eichmann que exemplifica tão bem essa banalidade da violência resultante da incapacidade de pensar, a partir das discussões provocadas por Hannah Arendt.

Esses temas foram previamente selecionados entre outros problemas (de igual relevância) enfrentados pela sociedade atual, devido a sua abrangência nas diversas camadas da sociedade, a sua atualidade e as consequências desastrosas que podem ocasionar.

O terceiro e último capítulo apresenta uma contextualização dos temas debatidos, dentro da nossa sociedade atual. Como também instiga o debate em busca de soluções para estes problemas da sociedade moderna, como o exercício do diálogo do ‘dois-em-um’, que mostra o quão imprescindível é o ato de pensar, bem como a restauração da dignidade da política e o resgate do espaço público.

Fica evidente a importância de refletir e aprofundar o legado teórico de Arendt, ela pensava à frente de seu tempo e procurou despertar a consciência de responsabilidade com o mundo comum nos indivíduos. Essa responsabilidade coletiva, com o bem comum, é um desafio com que temos que nos deparar e enfrentar todos os dias, buscando formas para solucionar as mazelas que, apesar de apontadas há mais de 40 anos por Hannah Arendt, ainda estão mais do que presentes em nossa sociedade.

É importante levar em consideração na busca pela superação de tais problemas que a condição humana da política é a pluralidade, esse estar entre os homens (*inter homines esse*) é a condição da ação, que só é possível enquanto os homens estiverem

unidos, deixando de existir no momento que eles se dispersarem. O homem para Arendt só é livre enquanto age, nem antes e nem depois, apenas enquanto durar a ação.

O simples fato de se pensar o que Arendt disse ou escreveu já é suficiente para nos despertar, para desejarmos parar e pensar. Como ela mesma afirmou, não é necessário concordar, mas apenas pensar no que disse.

CAPÍTULO 1

A SOCIEDADE MODERNA E A RUPTURA DA TRADIÇÃO DOS ANTIGOS

1.1 – A TRADIÇÃO

Hannah Arendt dedicou a maior parte de seu trabalho à tentativa de compreender e apontar as razões pelas quais o mundo contemporâneo chegou a atual situação política: de despolitização, de privatização da esfera pública, de alienação e violência. Nessa busca, Arendt faz um regaste histórico da filosofia política ocidental, definindo o início desta ‘tradição da política’, como ela mesma nomeia, com local, autor e período determinados, a saber: a Grécia Antiga, a *polis* e Platão.

À vista disso, observamos em diversos textos de Arendt — como “*A Condição Humana*”, “*A Promessa da Política*” e “*O que é a Política*” — o cuidado em detalhar o modo como os homens se relacionavam na *polis*, a fim de apresentar as mudanças e diferenças acometidas desde o dito ‘nascimento da política’ até a crise conceitual e político-filosófica de nossos dias. Tais análises emergem de um olhar cuidadoso da relação social, política e hermenêutica de determinados conceitos, mais precisamente, os de liberdade e igualdade; isto é, de *eleuthería* (Ελευθερίαν), *isonomia* (ἰσονόμος) e *isegoria* (ἰσηγορία). Além dos de vida pública e vida privada. Obviamente, Arendt desdobra estes conceitos em outras análises conceituais, as quais abarcam o totalitarismo, as relações entre passado, presente e futuro, violência, dentre outros tão fundamentais, mas não tão relevantes aqui.

Para ser cidadão na *polis*, era necessário, portanto, ser livre, e isso significava não comandar e nem ser comandado. Em outras palavras, a liberdade era pautada no diálogo, na ação discursiva entre homens iguais. Todos os cidadãos participavam da vida pública, havia a igualdade de fala na Ágora (*isegoria*). A liberdade estava diretamente atrelada ao conceito de igualdade de palavra. Na política grega, a vida pública era pautada no fato de todos os cidadãos serem iguais; ou seja, tudo era decidido sem violência, com o diálogo:

Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com os poderes incontestes e despóticos¹.

Na vida privada, em família, o chefe da casa era responsável por suprir todos os recursos necessários à sobrevivência. Neste *lócus*, o chefe do *oikós* comandava a todos, escravos, crianças e mulheres, como bem entendesse. Hannah Arendt segue a análise de Aristóteles acerca da condição humana da Política, a qual distingue, na Grécia Clássica, a relação entre homens livres e escravos, donde se compreende que “trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana”.² Apenas livre destes afazeres e destas preocupações, é que o indivíduo poderia se dedicar inteiramente à política entre seus iguais na *polis*. “A política começava onde cessava a preocupação com a vida”.³

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. [...] Primeiro, o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade [...]. Essa libertação, diferente da liberdade, era um objetivo que podia e devia ser atingido através de determinados meios. [...] no caso da exploração do trabalho escravo na Antiguidade tratava-se de liberar os senhores por completo do trabalho a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política. Essa libertação realizava-se através da coação e da força e baseava-se no domínio absoluto que o dono da casa exercia em seu domicílio. Mas esse domínio não era político, se bem que representasse uma condição indispensável de toda a coisa política. [...] O sentido da política aqui, mas não seu objetivo, é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação e do domínio.⁴

Hannah Arendt percebe que para compreender a dimensão do conceito de liberdade na *polis* é preciso antes esclarecer a distinção entre duas esferas: a pública e a privada. Afinal, é em face de tal entendimento que se pode ter a real dimensão da mais

¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, 11ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, pp. 31-32. Doravante, *A Condição Humana* será *CH*.

² *CH*, p. 103.

³ ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany, 7ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007, p. 191. Doravante, *O que é Política?* será *QP*.

⁴ *QP*, pp. 47-48.

fundamental das atividades que compõe a condição humana: a ação livre na esfera pública, a qual, para Arendt, perde sua real significação a partir de um dado momento histórico. É justamente na *polis* que as esferas privada e pública se separam e, ao contrário de nossos dias, não se confundem de forma alguma. Para melhor esclarecer, Arendt afirma:

A esfera privada foi entendida através de toda a Antiguidade grego-romana como única alternativa para o espaço público, sendo que, para a interpretação de ambos os espaços, foi decisiva a oposição entre aquilo que se queria mostrar para todo o mundo e a maneira como se queria aparecer diante de todo o mundo e aquilo que só podia existir em segredo e, por conseguinte, precisava continuar a salvo.⁵

Apesar das esferas pública e privada não se confundirem uma com a outra, tendo cada qual seu *locus* de existência, há de se ressaltar que estes dois conceitos só funcionam juntos, um dependendo do outro. A partir de um olhar histórico do problema, na Grécia Antiga estes conceitos tinham uma linha divisória bem nítida, a vida na esfera pública era devotada aos assuntos e afazeres políticos, às atividades consideradas nobres; enquanto que a esfera privada consistia nas atividades relacionadas à sobrevivência biológica, tendo como limite a sua família e o espaço físico de sua casa. Mas, é justamente, na distinção que se percebe a relação.

O traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. [...] Portanto, a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela.⁶

A separação entre as esferas pública e privada era fundamental para a organização política na Grécia Antiga, porque somente depois de satisfeitas as necessidades vitais restritas à esfera privada é que o homem poderia estar livre para a vida política, para dedicar-se aos assuntos mais nobres do que os tratados na vida privada. Esse entendimento é crucial em várias obras e para este trabalho, pois Arendt nos mostra que é, em contraposição a este paradigma grego, que compreendemos os

⁵ *QP*, pp. 69-70.

⁶ *CH*, p. 36.

domínios público e privado na atualidade, nas quais as esferas pública e privada se confundem.

Para os gregos, “a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela”.⁷ À vista disso, Adriano Correia comenta que:

Hannah Arendt observa que os antigos tinham por fundamental à política uma clara demarcação entre as demandas naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade, que falavam ambas no cidadão. Não obstante, ela sustenta que, desde os gregos, o domínio político se revela como o espaço onde desenvolvemos uma espécie de segunda natureza – não uma *zoé* transfigurada, mas uma nova vida, em acréscimo à vida privada e natural que jamais suprimimos.⁸

É como se o homem tivesse duas vidas: em uma ele é o chefe, ele comanda a casa e lá permanece tudo o que está ligado à sobrevivência biológica, sendo que os homens estão ali unidos pela necessidade. Esta é a esfera da desigualdade, a vitória nela constituía a condição para ser aceito na *polis*⁹, que é o espaço da outra vida, onde o homem estava entre cidadãos iguais e livres.

O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).¹⁰

A igualdade entendida no sentido da antiga cidade-Estado, se referia à menor parte da população, pois não existia igualdade na esfera privada. Esta estava restrita aos cidadãos da *polis*.

A *polis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida

⁷ CH, p. 28.

⁸ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: CH, p. XXXVII

⁹ CH, p. 36.

¹⁰ CH, pp. 28-29.

nem ao comando de outro *e* também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’ que, de fato eram sempre a maioria da população na cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado.¹¹

Hannah Arendt procura esclarecer bem sobre como a política está relacionada com a liberdade na *polis* e como a igualdade é entendida dentro do contexto da cidade-Estado.

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. [...] Isso é difícil nós compreendermos porque vinculamos à igualdade o conceito de justiça e não o de liberdade e, desse modo, compreendemos mal a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia*, em nosso sentido de uma igualdade perante a lei. Porém, *isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade da conversa mútua.¹²

A liberdade e a igualdade somente são possíveis dentro da vida na *polis*, pois os fenômenos considerados pré-políticos como o comando, a violência, a desigualdade são característicos tanto da vida privada dos homens, como da relação da *polis* com as outras cidades-Estado.

¹¹ CH, pp. 38-39.

¹² QP, pp. 48-49.

Com isso, o espaço livre da coisa política apresenta-se como uma ilha, na qual o princípio da força e da coação é eliminado das relações dos homens. O que fica de fora desse estreito espaço, a família, por um lado, e as relações da *polis* com outras unidades políticas, por outro, continua sujeito ao princípio da coação e ao direito do mais forte.¹³

Era consenso para todo o filósofo grego que,

A liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade [...] e tornar-se livre.¹⁴

A esfera privada era reconhecidamente a esfera da necessidade, na qual o indivíduo era escravizado pelo trabalho para suprir as intermináveis necessidades vitais, sendo que diante desse processo cíclico era impossível ser livre, uma vez que a liberdade não existe diante da necessidade. Por isso, a necessidade é considerada um fenômeno pré-político, uma vez que, no estado de necessidade, se justifica o uso da força e da violência. Daí, somente ser possível ao homem ser livre na esfera pública, quando as necessidades vitais já estão satisfeitas e onde não cabe o uso da força, nem da violência. O único espaço para o homem, na Grécia Antiga, estar entre iguais, era o espaço da política, da ação por excelência.

Dentro desse contexto da vida na polis, Arendt considerava Sócrates como modelo, o “pensador que sempre ficou entre homens, que não tinha medo do sistema, que era cidadão entre cidadãos”¹⁵.

Como Jerome Kohn, em “A Promessa da Política”, aponta:

Ninguém antes de Arendt, creio, insistiu tão firmemente nessa igualdade de pensamento e ação em Sócrates. O que ela quer dizer é que, no pensamento de Sócrates, isto é, em seu viver de acordo consigo mesmo, a violação de outra pessoa equivaleria a uma auto-violação. Sócrates influencia o mundo humano sem fazer nada,

¹³ *QP*, p. 104.

¹⁴ *CH*, p. 37.

¹⁵ *QP*, p. 163.

pensamento político moral do mais alto nível que reverbera até o século XX no corpo da obra de Arendt.¹⁶

Sócrates tinha vida pública, vivia em diálogo constante com as pessoas pela praça e pelo mercado, sem nunca se retirar para a vida privada, “ele queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua *doxa*”.¹⁷ Através das perguntas postas, na sua ação discursiva, ele auxiliava as pessoas a encontrarem a verdade dentro de suas diferentes e antagônicas opiniões. Este método era chamado pelo próprio Sócrates de maiêutica, a arte de dar à luz; afinal, ele realizava um “parto das ideias”.

Para Arendt o acento está, em outras palavras, no âmbito (público) do agir e em sua influência através de um pensar comprometido com o método socrático – aquele método cuja função adicional consiste em abalar as opiniões ideologicamente incrustadas e também as instituições.¹⁸

A importância do método socrático, segundo Arendt, decorria e fundamentava-se em duas convicções: a de que todo homem tem sua *doxa*, ou seja, sua própria abertura para o mundo; e a de que, por causa disso, Sócrates sempre começava seus debates com perguntas, buscando certificar-se da posição do cidadão no mundo comum¹⁹.

Seu método era o *dialegesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas ser o seu ‘moscardo’, tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas. A diferença para Platão é decisiva: Sócrates não queria tanto educar os cidadãos quanto melhorar suas *doxai*, que constituíam a vida política da qual também ele fazia parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos frutos não podiam ser

¹⁶ KOHN, Jerome. “Introdução”. In: ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr., 2ª ed. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009, p. 28. Doravante, *A Promessa da Política* será PP.

¹⁷ PP, p. 56.

¹⁸ QP, p. 165.

¹⁹ PP, p. 56.

medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral.²⁰

Contudo, o acontecimento mais marcante desse período que simboliza o início da tradição da filosofia política ocidental não era o método socrático, e sim a acusação contra Sócrates e sua incapacidade de persuadir os juízes de sua inocência, resultando na sua condenação, pois, é a partir deste evento que eclodiu o conflito entre filosofia e política.

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da *polis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da *persuasão*.²¹

Platão não iniciou conscientemente a tradição política ocidental²², mas foi o que suas ideias levaram a acontecer, pois contrariamente aos ensinamentos de Sócrates, ele afastou a filosofia da *polis*, da política, condenando a *doxa* a uma posição inferior, sem credibilidade, buscando uma verdade única. “A oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates”.²³

A verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou a desdenhar das opiniões e desejar parâmetros absolutos. Esses parâmetros, pelos quais se podiam julgar os feitos humanos e que conferiam ao pensamento certo grau de confiabilidade, tornaram-se daí em diante o móvel primordial de sua filosofia política e influenciaram decisivamente até mesmo a sua doutrina puramente filosófica das ideias. [...] o próprio Platão foi o primeiro a usar as

²⁰ *PP*, p. 57.

²¹ *PP*, p. 47.

²² KOHN, Jerome. “Introdução”. In: *PP*, p. 29.

²³ *PP*, p. 49.

ideias com finalidades políticas, isto é, a introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos, onde, sem esses parâmetros transcendentais, tudo é relativo.²⁴

O início da tradição tem como marca o desprezo de Platão pela política. Assim como as atividades do trabalho, que são necessárias para a sobrevivência, a política também foi rebaixada à necessidade da convivência entre os homens, fazendo parte dos assuntos práticos²⁵.

Platão, [...] tentou de várias maneiras contrapor-se à *polis* e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, [...] Entre tais tentativas está também a fundação da academia, que se efetuou tanto contra a *polis* – [...] – como também, por outro lado, no sentido justamente desse espaço político específico grego-ateniense [...]. Daí, junto com o âmbito da liberdade da coisa política, surgiu um novo espaço da liberdade muitíssimo real, com repercussão até hoje na forma de liberdade das universidades e de liberdade de ensino acadêmico. [...] O espaço de liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a ágora, o espaço de liberdade central da *polis*. [...] Assim como a libertação do trabalho e das preocupações com a vida eram pressupostos necessários para a liberdade da coisa política, a libertação da política tornou-se pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica.²⁶

Foi Platão que estabeleceu a superioridade da contemplação sobre a política, sendo o isolamento necessário, pois o espaço da pluralidade dos homens que diz respeito às opiniões e não à verdade, prejudicava a filosofia. Ele se utiliza da alegoria da caverna, para mostrar que, para enxergar a verdade absoluta, é preciso se afastar do mundo dos homens, pois estes só enxergam as sombras e lá o filósofo não é compreendido. Essa separação entre política e contemplação e a estrutura hierárquica estabelecida por Platão jamais foram postas em dúvida desde então²⁷.

²⁴ *PP*, pp. 48-49.

²⁵ *PP*, p. 131.

²⁶ *QP*, pp. 62-63.

²⁷ *PP*, p. 136.

O destino de Sócrates marcaria não apenas o fim da época de ouro da *polis* ateniense, como também o momento de instauração das oposições hierárquicas entre pensamento e ação, verdade e opinião, transcendente e empírico, essência e aparência, pluralidade e singularidade, infinito e finitude, as quais estruturariam toda a tradição filosófica²⁸.

Desde a Grécia antiga, no período pós-platônico, até o período medieval, a política esteve relacionada às atividades necessárias à sobrevivência e ao convívio dos homens no mundo comum, sendo que até este momento da história essas atividades estavam restritas ao âmbito da esfera privada.

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *polis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico.²⁹

Durante o período da Idade Média, a superioridade da contemplação sobre as atividades, ganhou forças com o respaldo religioso. Era insuportável a ideia de publicidade.

Tertuliano diz que ‘para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos’, a essência encontra-se no caráter público. [...] Com isso, não se notam as verdadeiras tendências antipolíticas da mensagem cristã e a experiência que lhe serve de base, com aquilo que é essencial para o estar junto dos homens.³⁰

As bases do Cristianismo, a necessidade da quietude para enxergar a verdade revelada, consagra a superioridade da *vita contemplativa*, que já havia sido considerada superior na Antiguidade por Platão tornando-se o modo de vida característico do filósofo na Antiguidade e na Idade Média tornou-se também o modo de vida característico do cristão.

²⁸ DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 164. Doravante, *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt* será PSR.

²⁹ CH, p. 17.

³⁰ QP, p. 68.

O Cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição.³¹

No período medieval, a *vita* contemplativa ganha o respaldo do Cristianismo, dando continuidade à tradição política iniciada por Platão, que rebaixou a política a todo tipo de atividade necessária à sobrevivência, ou seja, a política ficou compreendida dentre as atividades da *vita activa*, que é oposição a *vita contemplativa*,

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado [...], a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. [...] a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theôrçtikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre.³²

Hannah Arendt ressalta o quanto o termo *vita activa* é sobrecarregado de tradição. Além disso, ela propõe uma inversão nessa ordem hierárquica, pois tradicionalmente a *vita contemplativa* foi considerada superior em relação a *vita activa*, questão que será tratada no trabalho mais adiante.

É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu

³¹ CH, p. 19.

³² CH, p. 16.

significado original: uma vida dedicada aos assuntos público-políticos.³³

1.2 – A SOCIEDADE MODERNA

A ruptura derradeira com a tradição política filosófica da antiguidade tem também autor e período determinados por Hannah Arendt, com Karl Marx na Filosofia Moderna.

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser ‘realizada’ unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de ‘sociedade’³⁴.

A tradição “iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política”³⁵. Karl Marx contesta a posição hierárquica de superioridade da contemplação sobre as demais atividades,

Ao reinterpretar a tradição do pensamento político e levá-la ao seu fim, é crucial que Marx conteste não a filosofia, mas sua alegada impraticabilidade. Ele contesta a resignação dos filósofos que não fazem mais do que buscar um lugar para si mesmos no mundo, em vez de mudá-lo e torná-lo, por assim dizer, filosófico.³⁶

³³ CH, p. 14.

³⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa, 5ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2003, pp. 43-44. Doravante, *Entre o Passado e o Futuro* será EPF.

³⁵ EPF, p. 44.

³⁶ PP, p. 143.

Para Marx, “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”³⁷. No entanto,

A filosofia política nunca se recuperou desse golpe desferido pela filosofia contra a política nos primórdios da nossa tradição. O desprezo pela política, a convicção de que a atividade política é um mal necessário, devido, em parte, às necessidades básicas da vida que obrigam os homens a viver como laboradores ou a comandar escravos que os atendam, e em parte, aos males que provêm do próprio convívio³⁸.

O principal modo pelo qual os homens distinguem-se dos animais é através da razão, mas para Marx, a atividade que define o ser humano é o trabalho, “a glorificação marxista do trabalho implicaria a transformação da totalidade do espaço público-político em um espaço meramente privado, no qual a política enquanto tal efetivamente desapareceria”³⁹.

O trabalho como principal atividade humana resultou na decadência do espaço público. Segundo Arendt, enquanto o *animal laborans*, modo como o homem é conhecido na atividade do trabalho, ocupar a esfera pública, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, ora e vez que teremos apenas questões privadas sendo tratadas em público⁴⁰.

Estreitamente relacionada à emergência do trabalho como a principal atividade humana encontram-se a decadência do âmbito público e a perda de dignidade da atividade política, aspectos que, segundo Arendt, Marx não teria considerado devidamente.⁴¹

A decadência do âmbito político e a perda da dignidade da atividade política prejudicaram sobremaneira a política como espaço público, espaço de ação, onde os homens se entendiam sem comando, sem violência. Essa perda foi a tal ponto, que a

³⁷ *EPF*, p. 48.

³⁸ *PP*, pp. 134-135.

³⁹ *PSR*, p. 82.

⁴⁰ *CH*, p. 166.

⁴¹ *PSR*, p. 88.

política acabou sendo tipificada tão somente “como um meio para um fim mais elevado, sendo a determinação dessa finalidade bem diferente ao longo dos séculos”⁴².

Ainda mais relevante, talvez, para a degradação da política é o fato de que [...]: só veio a existir devido ao fato elementar e pré-político da necessidade biológica, que leva os homens a precisarem uns dos outros no desempenho da árdua tarefa de se manterem vivos. Em outras palavras, a política é duplamente secundária, pois tem como origem os dados pré-políticos da vida biológica e como fim a possibilidade suprema, pós-política, do destino humano.⁴³

A política depende da presença de outros, não sendo possível no isolamento, ela só surge no interespaço “quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos”⁴⁴. O isolamento também não possibilita ao indivíduo ser livre, pois a liberdade “é um atributo de uma determinada forma de organização de homens entre si, e nada mais”⁴⁵.

Para nós, só importa aqui o fato de entendermos liberdade como algo político, e não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, e que pressão e violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo – mas sem serem políticos em si como tal.⁴⁶

Hannah Arendt nos diz que o objetivo da política num sentido mais amplo é a garantia da vida, ela permite as pessoas buscarem intensamente os seus objetivos sem serem incomodadas, em paz⁴⁷, seja, “no sentido da Antiguidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade”⁴⁸.

⁴² *QP*, p. 45.

⁴³ *PP*, p. 134.

⁴⁴ *QP*, p. 103.

⁴⁵ *QP*, p. 103.

⁴⁶ *QP*, p. 61.

⁴⁷ *QP*, p. 46.

⁴⁸ *QP*, p. 46.

O que os tempos modernos esperavam de seu Estado e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida ‘feliz’.⁴⁹

O termo *vita activa* e tudo que o envolve têm grande importância na obra de Hannah Arendt, pois ela o utiliza em contradição com a tradição, uma vez que de acordo com a tradição a *vita activa* e o *bios politikos* eram tidos como ‘servos’ da contemplação⁵⁰. O uso que ela faz da expressão “pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior”⁵¹.

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor⁵².

As atividades que Hannah Arendt designa pela expressão *vita activa* são o trabalho, a obra e a ação⁵³. Essas atividades são distintas umas das outras, cada uma compreende uma função específica.

O trabalho é a atividade relacionada à sobrevivência, às necessidades biológicas do corpo humano. O homem, no trabalho, é conhecido como *animal laborans*, aquele que produz objetos de consumo imediato, os quais são consumidos tão logo fiquem prontos, num ciclo interminável das necessidades vitais, em uma atividade repetitiva, sem fim. No trabalho o indivíduo vive sozinho nesse mundo privado, de isolamento, de recolhimento, onde a esfera pública, a ação, deixam de existir.

⁴⁹ *QP*, p. 74.

⁵⁰ *CH*, p. 25.

⁵¹ *CH*, p. 20.

⁵² CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: *CH*, p. XLIII

⁵³ *CH*, p. 8.

O trabalho, nessa visão, é uma atividade antipolítica, “atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo”⁵⁴.

‘A benção ou a alegria’ do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e inclusive o único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro.⁵⁵

A obra é a atividade humana que está ligada ao conceito de durabilidade, corresponde à mundanidade, à permanência e à estabilidade do homem neste mundo. O homem na obra é conhecido como *homo faber*, pois ele fabrica artefatos duráveis que possam ultrapassar o tempo de sua existência neste mundo. O homem transforma a natureza para a fabricação dos artefatos com vistas a um fim, já que o que determinará o valor desse produto é a sua utilidade.

Diferentemente do *animal laborans*, o *homo faber* tem sua atividade com começo e fim programados, que é a produção do artefato. É uma característica do *homo faber* assim como do *animal laborans* o isolamento, mas o *homo faber* pode ter uma esfera pública, como um mercado, no qual ele se relaciona com as pessoas basicamente para negociar seus artefatos, contudo esta esfera pública é apolítica.

Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para construir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas.⁵⁶

A ação é a atividade humana que corresponde à pluralidade, ela só ocorre entre os homens e enquanto eles estão juntos, nunca no isolamento. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a

⁵⁴ CH, p. 265.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. “Trabalho, obra, ação”. Tradução de Adriano Correia. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 182.

⁵⁶ CH, p. 15.

única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”⁵⁷. É próprio da ação o discurso, a ação é o espaço próprio da política, ela cria as condições para a história, para a memória, para os homens serem lembrados.

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.⁵⁸

Os tempos modernos diferem de todos os períodos anteriores, tanto no aspecto político quanto nos aspectos espirituais e materiais. “Só o fato da emancipação das mulheres e da classe operária, quer dizer de grupos de homens que nunca antes podiam mostrar-se na vida pública, dá um rosto radicalmente novo a todos as questões políticas”⁵⁹. Nunca antes na história as mulheres fizeram parte da vida pública que estava destinada aos homens. Às mulheres cabia o recolhimento à vida privada, a reprodução da espécie e os cuidados com as crianças, e tudo mais relacionado à satisfação das necessidades vitais da família.

Antes do período moderno, o trabalho também não teve em nenhum outro momento da história, o direito de ocupar o espaço público. Já na modernidade, o trabalho torna-se a preocupação central no mundo comum, ultrapassando em graus de importância a tradicional hierarquia da contemplação.

O termo *vita activa* originalmente abrange todas as atividades em oposição a *vita contemplativa*, que diz respeito somente a mais absoluta quietude. Hannah Arendt destaca como as três principais atividades da *vita activa*, o trabalho, a obra e a ação, sendo que estas atividades correspondem às condições básicas da vida humana: o trabalho corresponde à vida como necessidade biológica e garante a sobrevivência do indivíduo e da espécie; a obra garante a mundanidade, uma vez que o homem fabrica objetos de uso duráveis, como os instrumentos e as ferramentas necessárias para o trabalho e para proteger o homem da natureza e; a ação diz respeito à pluralidade, ao

⁵⁷ CH, p. 26.

⁵⁸ CH, pp.8-10.

⁵⁹ QP, p. 75.

fato de que os homens habitam e vivem o mundo com iguais, opondo-se ao modo de vida isolado do homem no trabalho e na obra.

Por isso a ação era considerada originalmente como superior às demais atividades, pois ela representava o mundo comum, o espaço da liberdade, da política por excelência. Ocorre que na modernidade, com a glorificação do trabalho, o *animal laborans* passa a ocupar lugar de destaque no espaço público, no qual a política é substituída pela administração das coisas, perdendo sua dignidade.

Ora, o período moderno modificou também a hierarquia dentro das próprias atividades da *vita activa*, com a vitória do *animal laborans* em detrimento do *animal rationale* e a glorificação do trabalho⁶⁰. Para Arendt,

Na modernidade a busca da imortalidade foi substituída pela da longevidade anônima, e isso tem implicações extremas para a política e o mundo comum que é seu espaço próprio. Não há espaço para a política onde não há uma dimensão da grandeza que transcenda o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade. Os ideais da abundância, da vida confortável e da saciedade se afirmaram em face de todos os outros na modernidade. Com a vitória do *animal laborans*, é a existência do próprio mundo, como obra do homem, que está em questão, sob a permanente ameaça de ser tragado pelos processos mobilizados para a satisfação das necessidades, sempre pululantes e fonte de intensa experiência prazerosa do mero estar vivo.⁶¹

Hannah Arendt nos mostra que, ao observarmos a história, podemos notar que em todos os períodos das sociedades pré-modernas, era possível ao homem ser livre do trabalho sujeitando outros homens a trabalharem para ele, através da força e da dominação. Contudo, na sociedade moderna o homem é forçado a trabalhar pela necessidade da sobrevivência, assim, a força foi substituída pela necessidade (QP pg 80). “Na verdade, a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade”.⁶²

⁶⁰ CH, p. 105.

⁶¹ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: CH, pp. XLI-XLII

⁶² QP, p. 81.

O que caracteriza a atitude propriamente moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse ‘coletivo’, ainda que nunca se pudesse falar de fato de tal interesse como sendo público.⁶³

Durante toda a história anterior à era moderna, mesmo a atividade política tendo sido rebaixada à posição da necessidade, essas atividades referentes à necessária sobrevivência, eram restritas ao âmbito da esfera privada. O que ocorreu é que “A era moderna trouxe consigo uma glorificação do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora”⁶⁴. Com essa glorificação do trabalho, nunca antes vista, as atividades úteis de que antes precisávamos nos libertar, ganharam destaque público.

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo⁶⁵.

O espaço público sempre foi conhecido por ser o espaço próprio da ação, da política, onde não cabia a força, mas sim a persuasão, o debate e o discurso. Arendt nos diz que, “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”⁶⁶. Não cabe nesse contexto os assuntos da esfera privada, referentes a suprir as necessidades vitais, mas sim os assuntos relevantes ao mundo comum, àquele que já existia quando chegamos aqui e que continuará a existir depois que partirmos⁶⁷.

O espaço público só abriga o que é relevante, de modo que mesmo as experiências íntimas ou privadas mais intensas jamais encontram guarida confortável nesse espaço, a menos que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas. Com isso, o irrelevante é

⁶³ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: *CH*, p. XXXV

⁶⁴ *CH*, p. 5.

⁶⁵ *CH*, p. 33.

⁶⁶ *CH*, p. 67.

⁶⁷ *CH*, p. 67.

relegado ao domínio privado, ainda que nesse domínio haja assuntos relevantes que só podem subsistir se protegidos do público. Em todo caso, interessa a Arendt fazer notar que a intensificação da experiência da própria subjetividade, traduzida no fenômeno do encantamento moderno com as pequenas coisas, por exemplo, jamais opera como substituto adequado da perda de grandeza que se segue ao declínio do domínio público.⁶⁸

Para Hannah Arendt, “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”⁶⁹. O termo público pode ser entendido em dois sentidos:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. [...] A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...] Em segundo lugar, 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, [...] tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, [...] o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.⁷⁰

Pela importância dessa distinção do público e do privado, é que Hannah Arendt se ocupa em fazer todo o resgate histórico desde a Grécia Antiga e da relação desses conceitos em diversas épocas.

O domínio da esfera privada sempre foi caracterizado como sendo o espaço da família, do trabalho, da realização das atividades vitais. “Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político”⁷¹.

⁶⁸ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: *CH*, pp. XXX-XXXI

⁶⁹ *CH*, p. 71.

⁷⁰ *CH*, pp. 61- 64.

⁷¹ *CH*, p. 44.

Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada [...] não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra ‘privatividade’, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo.⁷²

Hannah Arendt marca como a consolidação do mundo moderno a diluição da fronteira entre os espaços público e privado e a ascensão da esfera social.

Com efeito, diz Hannah Arendt, ‘a busca irresponsável de interesses privados na esfera público-política é tão prejudicial ao bem público quanto a arrogante tentativa dos governos de regular a vida privada de seus cidadãos é prejudicial para a felicidade privada’. Em todo caso, Arendt se recusa a conceber que o social, as questões privadas em sua dimensão coletiva (ainda que com implicações políticas), constitua um espaço próprio, terceiro em relação ao público e o privado. O social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público.⁷³

O domínio social característico da era moderna se desenvolveu ocupando o lugar dos espaços público e privado, fazendo com que as sociedades modernas se transformassem em sociedades trabalhadoras, “embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência”⁷⁴. As sociedades passaram a ocupar-se então unicamente das atividades necessárias para a sobrevivência, e estas atividades tornaram-se de importância pública⁷⁵.

As sociedades passaram a ser administradas como uma grande família, nos moldes da administração econômica do lar, o que contribuiu ainda mais para a descaracterização do espaço público e para a ascensão da esfera privada, “no mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida”⁷⁶.

⁷² CH, pp. 46-47.

⁷³ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: CH, pp. XXXV-XXXVI

⁷⁴ CH, p. 59.

⁷⁵ CH, p. 56.

⁷⁶ CH, p. 40.

O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade.⁷⁷

Como a sociedade espera que seus cidadãos ajam como em uma grande família, onde o chefe da família representa o interesse e a opinião de todos, o declínio da família coincide com a ascensão da sociedade, o que nos leva a entender, segundo Hannah Arendt, que a família foi absorvida pelos grupos sociais, daí o fato da sociedade querer uma unidade de opinião e interesses por parte de seus membros⁷⁸.

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, pode convir também lembrar que sua ciência inicial, a economia, que altera padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente sucedida pela pretensão oníabrangente das ciências sociais, que, como ‘ciências do comportamento’, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado. [...] o surgimento das ‘ciências do comportamento’ indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o ‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida.⁷⁹

Essa unidade que a sociedade moderna deseja de seus cidadãos é possível porque a ação foi substituída pelo comportamento, passando a ser exigido padrões de comportamentos estabelecidos dentro de regras, com vistas a igualdade, a padronização de todos os indivíduos⁸⁰.

⁷⁷ CH, pp. 49-50.

⁷⁸ CH, p. 48.

⁷⁹ CH, p. 55.

⁸⁰ CH, p. 50.

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária.⁸¹

A esfera social é, portanto, uma junção das esferas pública e privada. As atividades da vida privada, assim como sua forma de organização e administração se tornam parte do mundo comum, como preocupação central do mundo público, com o trabalho passando a ocupar lugar de destaque em termos de importância e esfera pública passa a ser administrada nos moldes da esfera privada. Dentro desse contexto de vida da modernidade é que surge o social, onde os homens são escravos do ciclo vital, sendo então possível controlá-los dentro de padrões comportamentais.

Arendt destaca o quanto foi prejudicial para a política e para o mundo comum essa separação entre os homens de ação e os homens de pensamento, tendo como consequência a atual sociedade moderna que, além de despolitizada vive com a eminente “perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior”⁸², como afirma a autora.

Tendo como objetivo resgatar “a dignidade própria da atividade política”⁸³, Hannah Arendt procura nos alertar para os problemas como a violência, a ausência de significado, a alienação, a privatização do espaço público, a massificação, o consumismo, entre outros tantos, que enfrentamos como membros desta sociedade moderna.

⁸¹ CH, p. 49.

⁸² CH, p. 6.

⁸³ PSR, p. 168.

CAPÍTULO 2

BANALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

2.1 – VIOLÊNCIA E PODER

Hannah Arendt evidencia diversos problemas vivenciados pela sociedade moderna, tais como, a violência, a ausência de significado, a alienação, a privatização do espaço público, a massificação, o consumismo, a despolitização, entre outros. Todos estes temas são de grande importância, devendo ser refletidos e debatidos com muita cautela por diversas áreas de estudo, governos e demais interessados nos rumos da nossa sociedade. Devido à extensão dos temas, o presente capítulo analisa de modo mais enfático a questão da violência, levando também em consideração o fato de que estes problemas citados anteriormente estão interligados.

Ora, o tema da violência perpassa toda a reflexão política de Hannah Arendt. Ela se dedica a demonstrar as consequências do crescimento da violência para a humanidade. Do mesmo modo, procura refletir sobre quais os caminhos nos levaram a atual situação de banalização da violência e quais as possibilidades para uma solução.

No livro *Sobre a Violência* de 1969, cujo texto “foi-lhe inspirado pelo predomínio da violência no cenário político do século XX”⁸⁴, Arendt se preocupa em pontuar a distinção dos termos poder e violência e desfazer uma tradicional confusão, pois “embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos”⁸⁵.

Arendt percebeu na tradição de pensamento político ocidental, desde a sua gênese, a trágica equação entre os fenômenos do poder e da violência, o que teria uma constante tradução das relações de poder em termos da linguagem da dominação e da submissão, bem como a ênfase unilateral na “obediência” garantida pela ameaça da violência, [...]. Outra implicação dessa imemorial definição do poder em termos das relações de mando e obediência é a de que a própria violência sequer teria merecido muita atenção por parte dos teóricos da política, sendo simplesmente considerada como “a mais flagrante manifestação

⁸⁴ *PSR*, p. 238.

⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009, p. 69. Doravante, *Sobre a Violência* será *SV*.

do poder” ou como o mero resultado necessário do seu exercício, e não como um fenômeno merecedor de análise enquanto tal.⁸⁶

Para Arendt, o poder diz respeito à capacidade dos homens de agir em conjunto e em um espaço livre, utilizando-se do discurso persuasivo para tal, por isso não pode ser considerada uma característica individual, e sim uma característica do grupo, do coletivo, dos homens no plural. Afinal, no momento que se dispersarem, o poder deixa de existir.

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*: sem um povo ou grupo não há poder) desaparece, “seu poder” também se esvanece.⁸⁷

Para a conservação do poder é necessário que ele seja reatualizado através de atos e palavras e também de promessas que tenham em vista a continuação da ação em um espaço discursivo livre, o que resultará em mais poder⁸⁸.

A violência para Hannah Arendt é instrumental. É um meio, um instrumento que visa dado fim; sendo que este fim deve ser em curto prazo. Ao contrário da ação como prática discursiva cuja dimensão do alcance das consequências se dá em médio e longo prazo, a violência é requerida em vista de uma imediatez.

Para Arendt, a violência distingue-se do poder na medida em que é um meio, um instrumento para o alcance de algum fim determinado e não um fim em si mesmo, de modo que ela jamais poderá ser pensada como a própria essência ou o fundamento do poder⁸⁹.

⁸⁶ *PSR*, pp. 239-240.

⁸⁷ *SV*, pp. 60-61.

⁸⁸ *PSR*, p. 243.

⁸⁹ DUARTE, André. “Ensaio Crítico - Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: *SV*, p. 156.

Essa distinção que Arendt realiza acerca da violência e do poder, percebe-se que esta implica um sentido de oposição, uma vez que, segundo a autora, a ocorrência da violência acaba por desintegrar, por deslegitimar o poder nas sociedades.

Para ela, o poder – que é inerente a qualquer comunidade política – resulta da capacidade humana para agir em conjunto, o que, por sua vez, requer o consenso de muitos quanto a um curso de ação. Por isso, poder e violência são termos opostos: a afirmação absoluta de um significa a ausência do outro. É a desintegração do poder que enseja a violência, [...] Em síntese, para Hannah Arendt, a violência destrói o poder, não o cria.⁹⁰

A violência não é concebida como legítima, apenas justificável, dependendo dos fins que ambiciona e também de quanto mais bem definido e em curto prazo for a sua intenção. A violência emerge onde o poder está em crise; sendo que quanto maior o poder, menor deverá ser a incidência da violência. À medida que o poder enfraquece, a violência se fortalece podendo conduzir ao completo desaparecimento do poder. Para Arendt, “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”⁹¹.

O grande mérito da distinção arendtiana entre poder e violência reside na possibilidade de reconhecer que o poder advém do confronto de opiniões e de acordos passageiros e da ação em concerto por parte de uma maioria jamais absoluta; em suma, se Arendt nos revelou a origem não violenta do poder e, desse modo, nos permitiu reconsiderar o fenômeno da revolução e nele enxergar algo outro distinto da inevitável violência que é inerente à fundação de um novo corpo político, tal distinção não nos deve iludir quanto à constante relação entre poder e violência no cotidiano de todas as formas de organização e institucionalização do poder.⁹²

Hannah Arendt atribui a glorificação da violência nas sociedades ao declínio da capacidade de ação do homem, perda que pode ser bem observada no nosso mundo contemporâneo. As raízes dessa glorificação podem ser encontradas “na burocratização

⁹⁰ LAFER, Celso. “Prefácio”. In: *SV*, p. 11.

⁹¹ *SV*, p. 70.

⁹² DUARTE, A. “Ensaio Crítico - Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: *SV*, pp. 162-163.

da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder”⁹³. A incapacidade do homem de agir em conjunto resulta na perda do poder, o que possibilita a ascensão da violência.

De acordo com Hannah Arendt, violência e poder não são fenômenos naturais, são uma construção do processo vital, estando relacionados aos negócios humanos e fazendo parte da esfera política⁹⁴.

A política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem “a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”. Trata-se de um espaço que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo”, e cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros.⁹⁵

O poder das instituições políticas e das leis depende da adesão e do contínuo apoio dos cidadãos, é o que afere legitimidade ao poder. Por isso, Arendt aduz que “É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência. [...] Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder”⁹⁶.

As diferentes formas de governo podem ser definidas como o domínio do homem pelo homem, dentre elas a burocracia, que é apontada por Arendt como “a última e talvez a mais formidável forma de tal dominação”⁹⁷.

A burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único, nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. ([...] É esse estado de coisas, que torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espalhada pelo mundo de hoje,

⁹³ LAFER, Celso. “Prefácio”. In: *SV*, p. 12.

⁹⁴ *SV*, p. 103.

⁹⁵ *PSR*, p. 241.

⁹⁶ *SV*, p. 57.

⁹⁷ *SV*, p. 54.

da sua natureza caótica, bem como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir desesperadamente).⁹⁸

A burocracia é um sistema que impossibilita as pessoas de agirem neste “domínio de Ninguém”, tornando impossível identificar os responsáveis pelos atos e decisões que estão sendo assumidos à custa do povo, o que gera uma grande frustração, pois diante desse cenário, a quem se pode responsabilizar? De quem se pode cobrar uma ação concreta para resolver determinado problema?

Quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência. Em uma burocracia plenamente desenvolvida não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possam apresentar queixas, sobre quem exercer as pressões do poder. A burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano.⁹⁹

Com o declínio do poder no mundo contemporâneo o espaço público, que é destinado à ação, à pluralidade, ao debate discursivo, é destruído. Levando em consideração “o caráter relacional da distinção arendtiana entre poder e violência em termos de uma *relação de proporcionalidade*, em vista da qual quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos poder”¹⁰⁰, pode se afirmar que o isolamento entre os homens e a desagregação do espaço público são sinais da destruição do poder pela violência¹⁰¹.

Nesse sentido Arendt afirma que:

Cada diminuição no poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes, sejam os governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência.¹⁰²

⁹⁸ *SV*, pp. 54-55.

⁹⁹ *SV*, p. 101.

¹⁰⁰ DUARTE, André. “Ensaio Crítico - Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: *SV*, p. 135.

¹⁰¹ *Idem*, p. 157.

¹⁰² *SV*, p. 108.

O uso da violência para garantir a manutenção ou a substituição do poder acaba por enfraquecer e até destruir o próprio poder que se busca legitimar pela violência, daí porque, nessa conjuntura, não é possível falar em esfera pública.

A marca mais evidente da destruição do poder pela violência é o “isolamento” entre os homens e a concomitante desagregação da esfera pública enquanto espaço de aparição plural de homens e opiniões, o que se dá na exata medida em que a violência usurpa e ocupa o lugar do poder: “Do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”. O aumento da violência é sempre o signo do enfraquecimento ou da perda do poder e, conseqüentemente, o sinal visível da impotência e da impossibilidade de agir, de tomar iniciativas em conjunto, e vice-versa.¹⁰³

A grande preocupação de Hannah Arendt — ao enfatizar as distinções destes termos, violência e poder — é chamar a atenção para o problema da sociedade atual, de ter que lidar com a perda do poder e o crescimento do fenômeno da violência, pois essa substituição gera um preço muito alto a ser pago por toda a humanidade, como a banalização da violência, das pessoas em relação às coisas, dos direitos humanos, de desvalorização da vida em si.

É preciso reconhecer que, se para Arendt, distintamente de outros pensadores políticos, o conflito e a violência não são os fatores responsáveis pela definição e pela geração do poder, o poder, enquanto originado dos pactos e dos acordos conquistados entre uma pluralidade de agentes, jamais poderá desconsiderar o conflito, a violência e a própria guerra como realidades primeiras. São essas realidades que o poder vem justamente pacificar, tanto quanto possível.¹⁰⁴

Uma questão importante da distinção de Arendt entre poder e violência diz respeito ao fato que o poder sempre depende de números, pois ele precisa contar com o apoio do povo, para sua legitimação. Já a violência pode atuar sem ter que contar com os números, pois ela utiliza instrumentos de coerção para alcançar seus objetivos¹⁰⁵. Segundo Arendt, “o desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou

¹⁰³ *PSR*, p. 244.

¹⁰⁴ DUARTE, André. “Ensaio Crítico - Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: *SV*, p. 164.

¹⁰⁵ *SV*, p. 58.

agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado”¹⁰⁶.

Arendt ressalta essa afirmação quando diz que nenhuma outra geração teve que crescer à sombra da bomba atômica. Os jovens agora aprendem, ainda na escola, sobre “os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e sobre tortura, sobre massacres em massa dos civis da guerra, sem os quais as modernas operações militares não são mais possíveis”¹⁰⁷. Essa geração, pós-guerra, “é uma geração que de forma alguma está segura de ter um futuro”¹⁰⁸.

2.2 – O CASO EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL

O tema da violência está presente em toda a obra de Hannah Arendt, sendo que é bastante oportuno termos um exemplo personificado de seu conceito da *banalidade do mal*. Eichmann foi a metáfora exata à *banalidade do mal*, o fenômeno preciso à imposição de um conceito¹⁰⁹.

Hannah Arendt, durante o ano de 1961, acompanhou o julgamento de Otto Adolf Eichmann como correspondente da revista *The New Yorker*¹¹⁰. Eichmann durante a Segunda Guerra Mundial foi responsável pela deportação em massa dos judeus e outros excluídos para os guetos e campos de extermínio na Europa Oriental. Após a guerra, fugiu e estava foragido na Argentina, quando foi raptado pela polícia de Israel. No julgamento realizado em Jerusalém pela Corte de Israel, ele fora acusado de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra.

¹⁰⁶ *SV*, p. 17.

¹⁰⁷ *SV*, p. 29.

¹⁰⁸ *SV*, p. 33.

¹⁰⁹ ASSY, Bethânia. Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 142.

¹¹⁰ O livro de Arendt *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, lançado em 1963, é resultado dos relatos que ela publicou na revista *The New Yorker*, durante o período do julgamento em Israel, em 1961. Arendt mesmo sendo judia adotou uma postura imparcial no relato e na análise dos acontecimentos do período do nazismo e da Segunda Guerra Mundial. Ela trouxe a público questões muito polêmicas, como a parcela de responsabilidade dos judeus pela aceitação passiva nos assassinatos em massa, a importância para o desastre que foi para o povo judeu a cooperação das lideranças judaicas com os nazistas. Travaram-se diversos debates, decorrentes dos relatos de Arendt, por ter tido a coragem de dizer a verdade sobre os acontecimentos, ela teve que enfrentar diversas críticas, o livro “se tornou foco de controvérsia e objeto de uma campanha organizada” (*EJ*, p.305).

Em 1963, Arendt lança o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* em que relata a história do julgamento e introduz o conceito de *banalidade do mal*. no momento da morte de Eichmann. “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”¹¹¹.

Se, para Hannah Arendt, a pessoa do acusado ocupa o centro do seu livro, e do processo, é porque Eichmann é um paradigma do homem de massa, e é este homem que precisa ser conhecido. Eichmann é o paradigma do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade, é o *animal laborans* que tem apenas uma vida social “gregária”.¹¹²

O problema com Eichmann, como descrito por Hannah Arendt é que ele era assustadoramente normal, não era sádico, não tinha más intenções, não era um monstro e mesmo assim foi responsável pelo assassinato de milhões de pessoas durante o regime nazista. Isso implica, segundo a autora, um “tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”¹¹³.

É justamente isso que levou Arendt a empregar a expressão banalidade do mal. O mal, nesse caso, é perpetrado por seres humanos que resistem ao pensamento, presos às pressões cotidianas da função e, identificados com a pertença a um grupo, raça ou partido, rejeitam julgar o que fazem e o que está acontecendo ao seu redor. Para Arendt, a prática do mal banal que pode ser chamada de banal não é fruto de deliberação. Não há uma escolha, não há o exercício do livre-arbítrio nem se verifica aí uma atividade da consciência e sim o cancelamento dessa atividade. Ao mal banal Arendt associa o “vazio de pensamento”.¹¹⁴

A banalidade do mal é abordada por Hannah Arendt sob uma perspectiva política, definida como uma inversão dos valores humanos, consubstanciada na prática de atos abomináveis, sem uma intencionalidade, uma racionalidade maléfica. O

¹¹¹ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 274. Doravante, *Eichmann em Jerusalém* será *EJ*.

¹¹² SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p.94.

¹¹³ *EJ*, p. 299.

¹¹⁴ AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí, Unijuí, 2009, p.269.

exemplo de Eichmann, como funcionário burocrata obediente às regras de um sistema baseado em atos de violência, que praticou o extermínio de milhares de pessoas, é representativo da dimensão desse problema político.

Arendt chama atenção para o fato de que,

Não era apenas Eichmann que era normal, enquanto todos os outros eram monstros sádicos. Estava-se diante de uma compacta massa burocrática de homens perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento, de submeterem os acontecimentos a juízo.¹¹⁵

Essa reflexão arendtiana mostra o risco da ausência de pensamento e de juízo, a incapacidade de discernir o certo do errado. Eichmann se tornou o exemplo de uma experiência comum, a ausência de um pensamento crítico, reflexivo na prática de atos de violência, o que caracteriza essa banalidade do mal.

Foi justamente o caráter “bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso” do criminoso em questão que levou Arendt a formular a hipótese de que a “irreflexão”, ou seja, a sua incapacidade de parar para pensar e julgar seus próprios atos, fora a principal responsável por sua conduta: “O problema com Eichmann é que havia muitos iguais a ele, e que a maioria não era nem pervertida nem sádica, mas era, e ainda é, terrível e assustadoramente normal.”¹¹⁶

A banalização do mal ocorre quando a faculdade de pensar está ausente, a ideia de banalidade está relacionada à superficialidade, ou seja, à ausência de raízes, pois a ideia de profundidade, de raízes está conectada à faculdade de pensar.

Como afirma Aguiar¹¹⁷ o homem, como *animal laborans*, tecnifica e burocratiza suas obrigações, tornando-se incapaz de pensar as consequências e implicações, até mesmo morais ou éticas, das ordens dadas por seus superiores.

¹¹⁵ ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Op.cit.*, pp. 140-141.

¹¹⁶ *PSR*, p. 344.

¹¹⁷ AGUIAR, Odílio Alves. “A Dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, 2011, p. 119.

Eichmann, segundo Arendt, agiu igual ao cão de Pavlov, que foi condicionado a salivar mesmo sem ter fome. Ele não praticou o mal motivado pela ambição, ódio ou doença psíquica. Nada disso foi encontrado em Eichmann. A única coisa que chamou atenção de Arendt foi a sua incapacidade de pensar. Ao renunciar ao pensamento, Eichmann destituiu-se da condição de ser dotado de espírito que lhe possibilitaria o descondicionamento e, assim, dizer: não, isso eu não posso.¹¹⁸

A banalidade do mal se caracteriza, portanto, não pela gravidade da monstruosidade praticada, como o extermínio perpetrado pelos nazistas, mas pela ausência da racionalidade no agir em todas as esferas da atividade humana, da falta de capacidade de pensar, refletir e discernir na consecução de quaisquer atos de barbárie.

O traço realmente fascinante da banalidade do mal, que envolve substancialmente a “banalidade” e a “ausência de raízes” do mal, era que, ao procurar através de Eichmann alguma profundidade que trouxesse à tona o mal, que alcançasse suas raízes, Arendt se deparou com um abismo, uma manifestação do mal que não se enraizava em nenhum motivo mau, como se o mal se espalhasse como fungo, superficial, rápido e não engendrado em nada. [...] A ênfase crucial na ausência de raízes da banalidade, ou seja, na ideia de que o mal não é radical, [...] está intrinsecamente imbricada à afirmação de que apenas o pensamento é capaz de atingir profundidade.¹¹⁹

Arendt relaciona o problema do mal à ausência da faculdade de pensar, o que resulta na banalidade do mal. “O pensamento tenta atingir a profundidade, tocar as raízes, e no momento em que se ocupa do mal, ele se frustra porque não encontra nada. Eis sua ‘banalidade’”¹²⁰.

Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, [...] era um exemplo perfeito.¹²¹

¹¹⁸ *Idem*, p. 119.

¹¹⁹ ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Op.cit.*, p. 145.

¹²⁰ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal. Op.cit.*, p.99.

¹²¹ ARENDT, *apud*: ASSY, Bethânia. Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 145.

A banalidade do mal revela o quanto é superficial o fenômeno do mal, podendo atingir uma grande massa de cidadãos inaptos a pensar, incapazes de refletir sobre os acontecimentos e de distinguir o certo do errado, rapidamente. Essas pessoas, inábeis à capacidade de reflexão, vazias, não tem limites para o mal.

Em certo sentido, poderíamos afirmar que da mesma forma que a memória – e por consequência o medo da dor ou da morte que impõem limites a nossa coragem –, representa um obstáculo aos nossos desafios, a atividade do pensamento significa um obstáculo aos nossos atos. Tais considerações estão relacionadas à natureza do mal: uma criatura com total ausência de pensamento teria ilimitada capacidade para o mal, não no sentido de deliberadamente ser ‘um vilão’ visando obter determinados objetivos, mas no sentido de que tais motivações, todas aplicadas ao interesse próprio, não desempenham nenhum papel. A banalidade do mal: uma espécie de mal que nasce da ausência de pensamento pode chegar a extremos impensáveis, [...] e sendo, em termos de motivações, sem causa e sem raízes, e ainda, sem limites. O mal sem limites, não o mal radical.¹²²

O mal banal pode ser identificado como um mal contemporâneo, na medida em que Arendt relaciona o mal banal a ausência de pensamento, a incapacidade de reflexão sobre os próprios atos e sobre os acontecimentos, sendo a sociedade contemporânea uma sociedade de massa esvaziada de valores. “O mal banal se realiza na medida em que os homens renunciam à própria humanidade, mesmo que não seja uma renúncia consciente e, por conta disso, se permitem realizar crimes contra a humanidade”¹²³.

É a humanidade como tal que o mal banal atinge. O mal banal é feito em contraposição à condição humana, nele há a rejeição da diversidade humana e a tentativa de determinar que homem pode habitar a Terra. Na prática do mal banal está em jogo a atitude de homens que não querem dividir a Terra com outros: negros, imigrantes, homossexuais, doentes, judeus, árabes, etc.¹²⁴

Uma sociedade massificada na qual as pessoas estão desenraizadas, sem um sentimento de pertencimento, onde as relações humanas e até mesmo a vida se tornaram relativas, é o lugar ideal para a propagação do mal banal.

¹²² *Idem*, p. 152.

¹²³ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. *Op.cit.*, p.271.

¹²⁴ *Idem*, p.271.

O homem da modernidade conhece, assim, o *isolamento*, que é o impasse para o qual são conduzidos os homens, a partir do momento em que a esfera política de sua vida comum é destruída. Soma-se a isso o *desenraizamento*, que cria a desagregação das relações humanas. [...] Este sujeito destituído como sujeito político, transformado em átomo anônimo entre os átomos anônimos da massa, um homem qualquer, sem capacidade política, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento – e, por essa razão, capaz de seguir ou de fazer banalmente o mal.¹²⁵

A destruição da esfera pública com os atos de violência praticados por sujeitos sem capacidade de julgamento, de reflexão e alienados — pode-se dizer, caracterizando a referida banalidade do mal — justifica a análise a seguir do conceito de alienação discutido por Hannah Arendt.

2.3 – ALIENAÇÃO

O tema da alienação está diretamente relacionado ao problema da violência na sociedade moderna, na medida em que as dinâmicas sociais e culturais dessa sociedade conspiram para tornar os homens supérfluos, banais e individualistas, o que resulta no fenômeno da banalização da violência.

Os direitos humanos, que antes eram considerados inalienáveis, agora são condicionais, isto é, alguns direitos podem ser “justificadamente” sacrificados. O que significa dizer que a vida humana passa a ser tratada de forma descartável. Quando os seres humanos abandonam suas práticas de pertencimento e compartilhamento da vida social no espaço público, as ações políticas perdem sua fundamentalidade, possibilitando o surgimento de formas totalitárias de convívio e exercício do poder. A sociedade moderna, nesse ponto, tornou-se terreno fértil para experiências que, mediante a desarticulação política, manifestam-se na predominância de relações de violência.

A vida moderna — desenraizada, massificada e atomizada — torna-se terreno fértil para as pessoas não pensarem em nada e, por conseguinte, elas acabam aderindo às

¹²⁵ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. *Op.cit.*, pp.94-95.

regras de condutas da sociedade em que vivem, independentemente de quais regras sejam, sem nenhuma reflexão ou questionamento sobre o que estão consentindo.

À vista disso, para Hannah Arendt, “abre-se a possibilidade de que se aceitem quaisquer regras, mesmo que as novas signifiquem a radical inversão de antecedentes, o que teria acontecido justamente quando o fenômeno totalitário veio à tona”.¹²⁶

As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade. Se aparecer alguém, não importa com que propósitos, que queira abolir os velhos “valores” ou virtudes, esse alguém encontrará um caminho aberto, desde que ofereça um novo código. Precisar-se-á de relativamente pouca força e nenhuma persuasão – isto é, de provas de que os novos valores são melhores do que os velhos – para impor o novo código.¹²⁷

Essa ausência de pensamento e a incapacidade de seus cidadãos refletirem por si mesmos é característica da sociedade moderna, tendo estes pontos destacados por Hannah Arendt como o núcleo do mal banal. Levando em consideração os atuais problemas de banalização da violência, de desagregação do espaço público, de atomização, entre outros, fica clara a importância e a relevância que a autora dá à faculdade de pensar.

Segundo Arendt, “A ausência de pensamento é realmente um poderoso fator nos assuntos humanos; estatisticamente, é o mais poderoso deles, não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos”.¹²⁸

Os homens seguem padrões de conduta determinados e que determinam seu papel nessa sociedade moderna. Eles “agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, co-determina-os”.¹²⁹

¹²⁶ PSR, p. 348.

¹²⁷ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, p. 199. Doravante, *A Vida do Espírito* será VE.

¹²⁸ VE, p.89.

¹²⁹ QP, p.36.

Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois da sua efetividade ter se tornado coisa do passado. Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial. As razões particulares que falam pela possibilidade de repetição dos crimes cometidos pelos nazistas são ainda mais plausíveis. A assustadora coincidência da explosão populacional moderna com a descoberta de aparelhos técnicos que, graças à automação, tornarão “supérfluos” vastos setores da população até mesmo em termos de trabalho, e que, graças a energia nuclear, possibilitam lidar com essa dupla ameaça com o uso de instrumentos ao lado dos quais as instalações de gás de Hitler pareceriam brinquedos de uma criança maldosa – tudo isso deve bastar para nos fazer tremer.¹³⁰

A era moderna foi diretamente influenciada pela vitória do *animal laborans* frente às outras atividades da *vita activa*, o que resultou numa classe trabalhadora preocupada estritamente com as necessidades vitais, alienada de qualquer preocupação com o mundo ou com qualquer outro problema que não tenha relação com a mera sobrevivência. Dedicados ao interminável ciclo do trabalho e do consumo, destinando-se a ganhar o sustento visando à manutenção da vida, os homens se tornam homogeneizados enquanto membros de uma mesma espécie.

Na sociedade moderna em que reina absoluto o *animal laborans*, onde o trabalho é a atividade central da vida humana, vigora o princípio da utilidade e do consumo. Cria-se um mundo de coisas descartáveis e superfúas que visam satisfazer não somente as necessidades vitais dos membros desta sociedade, mas também toda abundância de bens almejados, em um ciclo repetitivo e interminável. Isso faz com que o homem perca a referência de durabilidade do mundo, tornando-o alienado.

De acordo com Arendt “O processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”¹³¹. Para que ocorra esse processo de acúmulo de riqueza o homem sacrifica seu próprio mundo e a si próprio.

¹³⁰ *EJ*, pp.295-296.

¹³¹ *CH*, pp. 318-319.

A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside principalmente em sua demonstração de que é possível haver uma enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo.¹³²

Hannah Arendt lançou o termo “alienação do mundo” na obra *“A Condição Humana”* para denominar o distanciamento, o desenraizamento dos homens em relação ao mundo. A alienação do homem em relação ao mundo se deve ao fato de que ocorre uma fuga dupla, da Terra para o universo na conquista do espaço, o que resultou no “apequenamento”¹³³ do globo terrestre, e do mundo para dentro de si mesmo.

Hannah Arendt, fala em dois tipos de alienação, a primeira se refere a uma “alienação em relação à Terra inerente à descoberta e à posse do planeta”¹³⁴ onde o homem, sendo capaz de deixar completamente a superfície da Terra, acabou por colocar uma distância entre ele e a Terra, o que provocou a sua alienação em relação ao seu ambiente.

O segundo tipo de alienação fala da alienação intramundana, que nada tem a ver com a outra forma de alienação em relação ao ambiente terrestre. É a alienação intramundana que é desencadeada com o processo de expropriação de bens, retirando das pessoas o seu “lugar”, ora e vez que a propriedade privada é “a mais elementar condição política para a mundanidade do homem”¹³⁵, representando, portanto, que uma parte do mundo tem dono.

Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos dos seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos

¹³² CH, p. 316.

¹³³ CH, p. 311.

¹³⁴ CH, p. 313.

¹³⁵ CH, p. 315.

ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo.¹³⁶

A ascensão da sociedade trabalhadora, na modernidade, fez com que o espaço público, que já foi o espaço próprio da ação política, passasse a ser confundido com o espaço social, perdendo suas características próprias de ser o espaço do debate discursivo, da igualdade, da liberdade e da ação política. O espaço público tem incorporadas, na modernidade, características do espaço privado, conhecido tradicionalmente como o espaço da necessidade, onde a coação e a força estão presentes e onde as relações se baseiam em comando e obediência, evidenciando as desigualdades existentes. A política se transformou na administração das coisas, ou seja, a política ficou restrita aos bens necessários à vida, que dizem respeito a uma esfera privada e não mais ao campo das discussões e dos debates sobre igualdade e liberdade, sobre o interesse da coletividade.

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista.¹³⁷

Hannah Arendt retoma esses conceitos de esferas pública e privada, de igualdade, liberdade e ação política com o intuito de entender como foi possível chegar ao quadro atual de alienação do mundo, de perda da dignidade e da autonomia da política, concluindo que essa sociedade moderna é apolítica.

A autora explica que quando as famílias foram absorvidas pelos grupos, pela sociedade, os homens passaram a desempenhar papéis pré-determinados, sendo pautados por padrões de conduta, condicionados às expectativas da sociedade. A sociedade passou a desempenhar o papel que sempre foi exercido pela família, de administradora das necessidades vitais de seus integrantes.

¹³⁶ CH, p. 320.

¹³⁷ CH, p. 317.

Do mesmo modo como a família e sua propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado.¹³⁸

A humanidade enfrenta graves problemas, o planeta Terra atravessa crises e catástrofes com problemas que envolvem o meio ambiente, como a poluição do ar, da água e do solo, a destruição das florestas e a perda da biodiversidade da fauna e da flora; com os problemas relacionados à economia e as sucessivas crises econômicas, em um contexto destacado pelo consumo desenfreado e pelo desperdício; além dos próprios problemas com a política, ou melhor, com a falta dela na sua acepção correta, pois a sociedade atual é apolítica, uma vez que, na modernidade, a sociedade tornou a política restrita apenas à administração burocrática das coisas.

Para Arendt, a violência e a sua glorificação se explicam pela severa frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo, que tem suas raízes na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder, que seca as autênticas fontes criativas. O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência.¹³⁹

Essas reflexões suscitadas por Hannah Arendt, de que o interesse privado se sobressai em relação ao interesse coletivo, da incapacidade de ação do homem moderno, assim como a ausência de um espaço público e também da capacidade de pensar e refletir acerca dos acontecimentos e sobre os próprios atos, foram provocadas por Arendt em meados do século passado e mesmo assim são consideradas mais atuais do que nunca, elas são fundamentais para a sociedade moderna procurar meios para enfrentar seus grandes problemas, como a banalização da violência, a usurpação de direitos, a ausência de significado, a alienação, a privatização do espaço público, a massificação, a perda da individualidade, o consumismo, e a despolitização.

Nessas sociedades, ou os indivíduos assumem a maioria e a obrigação de julgar a ela atinente ou se perderão como seres humanos, dotados de subjetividade, diante do avanço técnico-midiático e econômico com ampla pretensão e possibilidade de condicionar as

¹³⁸ CH, p. 320.

¹³⁹ LAFER, Celso. “Prefácio”. In: SV, p. 12.

peessoas. O que pode barrar o mal nessas sociedades é a recuperação da política, a discussão pública dos assuntos comuns ou, na falta dessa esfera pública, o exercício da faculdade de julgar, mediante o qual pelo menos os indivíduos podem se abster de favorecer o espraio do mal. Não é à toa que qualquer efetivação no mundo, hoje, de posição única, seja religiosa, racista, econômica ou ideológica, vai redundar em violência.¹⁴⁰

A ascensão da violência e a perda do poder, a banalidade do mal, exemplificada no julgamento de Eichmann e alienação da sociedade, temas recorrentes nos dias de hoje, mas debatidos há muito por Hannah Arendt com sua crítica ao modo de vida da sociedade moderna, que deve ser compreendida como uma preocupação com a predominância da esfera privada sobre a esfera pública e com a ascensão do labor.

O ponto central de todos estes temas trabalhados nesse capítulo é a dissolução da esfera pública e a ascensão do trabalho acima das outras atividades da *vita activa*, fazendo com que os problemas daí decorrentes – violência, perda de poder, banalidade do mal, alienação – estejam como que enredados.

A perda deste espaço democrático, deste espaço público destinado à ação e ao discurso, em que as pessoas debatiam os interesses coletivos e onde podiam discutir abertamente sobre os diversos assuntos relacionados à política ou outros assuntos que fossem do interesse da cidade como um todo é, para Arendt, a causa dos problemas da sociedade moderna. Com os assuntos e os interesses da esfera privada vindo a público, com o modo de vida que antes era comum na vida privada se tornando o modo comum de viver na vida pública, veio o aparecimento da esfera social, que rompeu completamente com a antiga divisão entre as esferas pública e privada descaracterizando-as.

Hoje percebemos na vida pública que prevaleceu o modo de vida da esfera privada, que é próprio do *animal laborans*. Por isso, as características da sociedade atual são a perda de raízes, de valores, o desaparecimento das relações sociais, a vida em separação dos indivíduos. Por isso, os indivíduos passam a se relacionar de modo impessoal e fragmentário. Ocorre também uma dificuldade na comunicação por parte dos membros dessa sociedade, pois é uma minoria que expressa sua opinião, enquanto a grande maioria assiste e aceita tudo que lhes chega através dos meios de comunicação. Concretamente, essa manipulação (que também é alienação) da opinião da grande

¹⁴⁰ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Op.cit., p.270.

maioria das pessoas – e que ainda acaba sendo chamada de opinião pública – reduz, gradativamente, o número de pessoas que expressam suas opiniões em relação à quantidade de pessoas que as recebem.

Para serem ouvidos, isto é, para terem opiniões autônomas e públicas, é necessário que os indivíduos se organizem em instituições, em grupos. Contudo, a concretização dessa ação fica cada vez mais complicada justamente pelo processo de individualização e isolamento e também porque esbarra em leis e processos burocráticos que buscam controlar os canais de ação. As pessoas acabam vivendo a sua vida de forma atomizada e alienada, ficam incapazes de refletir criticamente.

Dentro desse cenário da atual sociedade é que nos deparamos com problema da banalização da violência, pois para Arendt, essa incapacidade de ação coletiva do homem é um convite à violência.

CAPÍTULO 3

A FACULDADE DE PENSAR E DA AÇÃO

3.1 – A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

O pensamento de Hannah Arendt revela-se atual, justamente porque a autora reflete sobre uma sociedade que ainda é a nossa, donde a busca por entender seus problemas e apontar as raízes desses problemas também é a nossa busca. Em outras palavras, as análises política e ética empreendidas por Hannah Arendt revelam-se atuais e imprescindíveis para entendermos as mazelas da sociedade moderna.

Ora, quando Arendt explica que a dissolução do espaço público e ascensão da esfera privada operam por fragilizar o poder e a organização dos cidadãos, ela aponta uma das principais raízes dos problemas que a sociedade vive hoje. Dentre alguns eventos que podem ser apontados, poder-se-ia dizer que a dissolução do espaço público e exemplifica pelo grau de desconfiança em instituições que ocupam legitimamente este espaço, como certas organizações sociais e políticas. Em uma primeira análise, é possível verificar uma tendência a confiar naquelas que ocupam o espaço privado e/ou que usam da força. Para ilustrar o fato, uma pesquisa realizada entre 2005 e 2009, pelo Núcleo de Pesquisa de Políticas Públicas da USP (NUPPS) e pelo Centro de Estudos de Opinião Pública da UNICAMP (CESOP) intitulada *A desconfiança dos cidadãos nas instituições democráticas*, aponta para as instituições representativas que, por natureza, ocupam o espaço público a que Hannah Arendt se referia, afirmando que estas gozam cada vez menos da confiança dos cidadãos.

Os dados sobre confiança institucional mostram que, embora as instituições sejam consideradas necessárias ao funcionamento do sistema, há um claro déficit na relação entre os cidadãos e as intermediações dessa relação política. Há uma significativa confiança nas leis do país e no poder judiciário, contrastando com a baixa confiança nas instituições representativas.¹⁴¹

¹⁴¹ Opin. Publica vol.16 no.1 Campinas June 2010 - http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-62762010000100010&script=sci_arttext

Outro estudo, uma recentíssima pesquisa sobre o grau de confiança dos cidadãos sobre as instituições – o Relatório ICJ Brasil, da Fundação Getúlio Vargas¹⁴² – demonstra que as instituições mais confiáveis (apontadas por 1.550 cidadãos dos Estados de Minas Gerais, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, e pelo Distrito Federal) foram as Forças Armadas (73%), a Igreja Católica (56%) e o Ministério Público (55%). Em seguida vieram, em ordem, as Grandes Empresas, a Imprensa Escrita, o Poder Judiciário, o Governo Federal, a Polícia e as Emissoras de TV, com índices entre 45% e 38%. As instituições menos confiáveis apontadas pelos entrevistados foram: o Congresso Nacional (com 22%) e os Partidos Políticos (com 5%). A pesquisa mostra a maior confiança em instituições relacionadas ao exercício do poder e à violência (como as Forças Armadas) e que ocupam predominantemente a esfera privada (como a Igreja), contrastando com a baixa confiança em instituições que ocupam o espaço público, como os políticos, os partidos políticos e as casas parlamentares.

Esses dados, de certo modo, nos ajudam a compreender hodiernamente a preocupação de Hannah Arendt com relação à dissolução do espaço público e ascensão da esfera privada. Ou seja, nos põe diante da fragilização do poder, uma vez que, quando os cidadãos ao acreditarem menos em instituições onde deveriam ser atuantes e participativos, acabam por se afastarem da esfera pública. Na verdade, o cidadão, não confiando nos partidos políticos ou em outras instituições representativas, não se dispõe a participar organizadamente, a atuar coletivamente, o que impede o exercício de poder de forma legítima. A consequência de tal fragilidade e da ausência desse exercício do poder é o exercício de um *pseudopoder*, erigido por meio da força e da violência.

A violência é outro tema sobre o qual Arendt refletiu bastante e suas conclusões ainda impressionam pela atualidade. A exibição cada vez mais crescente da violência na mídia e sua espetacularização e mercantilização, tem contribuído sobremaneira para sua banalização.

A filósofa Marilena Chauí, na obra “Simulacro e Poder” parte justamente da ideia de Hannah Arendt acerca da banalização do mal e do enfraquecimento das instituições públicas para comentar a violência na mídia brasileira.

¹⁴² FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, 2012. Relatório ICJBrasil: 1º TRIMESTRE / 2012 - 4ª ONDA – ANO 3.
<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/9799/Relat%C3%B3rio%20ICJBrasil%201%C2%BA%20Trimestre%20-%202012.pdf?sequence=1>

De fato, a violência é posta como sinônimo de chacina, massacre, guerra civil tácita e indistinção entre crime e polícia – a violência é o que se exprime através dessas imagens, localiza-se nelas. Crise ética, fraqueza da sociedade civil e debilidade das instituições políticas relacionam-se com a violência de outra maneira: indicam impotência no combate à violência, já definida e localizada noutro lugar; ou seja, a questão ética, a social e a política não são percebidas como formas de violência, mas como instrumentos débeis para combatê-la. A distinção entre os dois grupos de imagens e expressões, um deles como portador da violência e o outro como impotente diante dela, não é senão a nova maneira de repetir o modo como no Brasil evitamos discutir em profundidade o fenômeno da violência.¹⁴³

O papel que a mídia acaba por desempenhar é, nesse sentido, desmobilizante em relação aos problemas sociais e políticos, especialmente quanto à violência. Os temas que interessam aos meios de comunicação passam a ser selecionados conforme critérios mercadológicos, atendendo a uma relação entre audiência e venda de produtos ou até a obtenção de votos em período eleitoral. A escolha dos assuntos a serem abordados no rádio, na TV ou na imprensa escrita e agora, sobretudo na internet, não é feita de forma a refletir a realidade, mas de maneira que atenda à lógica do mercado.

A exploração muitas vezes exagerada da vida privada e de casos de violência, enaltecidos como de “grande comoção” faz que aquilo retratado na mídia contribua muito mais para a banalização da vida, do mal, da violência, do que para a solução efetiva desses problemas.

O volume de notícias sobre os temas da violência e da segurança pública é cada vez mais expressivo, indicando o reconhecimento da importância do assunto. Estudos têm dissertado sobre a influência dessa cobertura midiática da violência no aumento da criminalidade, ou na sua banalização, contudo, uma conclusão óbvia é que a mídia tem desempenhado um papel cada vez mais importante no debate público, pautando os temas e influenciando a opinião da sociedade e das políticas de Estado.

Ainda segundo Marilena Chauí, o apelo da mídia às questões da vida privada tem o condão de derrubar diferenças entre espaço público e privado – o que Arendt aduziu como dissolução da esfera pública. Consoante Chauí:

¹⁴³ CHAUI, M. S. *Simulacro e poder. Uma análise da mídia*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 117.

Trata-se do apelo à intimidade, à personalidade, à vida privada como suporte e garantia da ordem pública. Em outras palavras, os códigos da vida pública passam a ser determinados e definidos pelos códigos da vida privada, abolindo-se a diferença entre espaço público e espaço privado.¹⁴⁴

A autora destaca ainda o fato da chamada “opinião pública” passar a apelar cada vez mais diretamente aos sentimentos das pessoas que recebem as notícias, em detrimento do apelo à razão e aos argumentos. Isso estaria relacionado ao advento do neoliberalismo, do consumismo. Segundo Chauí, seria o “encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado”.¹⁴⁵

Em análise da obra *Sobre a Violência*, de Hannah Arendt, uma pesquisa sobre Violência, mídia e interesse mercadológico, os autores retratam o papel fundamental das reflexões da filósofa alemã, especialmente quanto à busca de melhores definições e explicações para os problemas relacionados à violência e ao poder.

Ela buscou nos conceitos, mais que no cotidiano, explicações que a ajudassem. Sua discussão dos conceitos até hoje alimenta reflexões sobre a violência na esfera pública, âmbito para o qual as reflexões eram dirigidas, e também, pensamos, abre reflexões quanto à esfera doméstica. [...] A definição de poder da autora, basicamente a capacidade de criar consenso e agir conjuntamente sem coerção, é fundamental. A partir daí ressalta-se a característica produtiva e não a repressiva do poder, bem como se distingue o poder de seu representante usual, o Estado. Violência, por sua vez, é relacionada ao domínio dos meios instrumentais, técnicos, de impor a vontade própria a outrem, apesar da discordância desta. Assim, ela afirma como protótipo do poder a ação consensual de todos, e como protótipo da violência a imposição da vontade de um só sobre todos.¹⁴⁶

O brilhantismo de Hannah Arendt está não somente na atualidade de seu pensamento em razão da análise adequada de fatos e da busca por entender os problemas da sociedade humana, em diferentes momentos de nossa história, mas de, ao final, buscar apontar possíveis soluções para esses problemas. Tarefa a qual o presente trabalho se debruça a seguir.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 9.

¹⁴⁵ *Idem*, p.69.

¹⁴⁶ *Revista Kairós, São Paulo, Caderno Temático 6, 2009* Paulo - Fernando Pereira de Souza, Andréa Carolina Vêras Oliveira Pereira de Souza, p.152.
<http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/download/2690/1737>

3.2 – O PERIGO DO NÃO PENSAR

O desejo de Hannah Arendt era compreender a forma como a vida humana está estruturada, os acontecimentos de sua época e o processo que desencadeou, que resultou na sociedade tal qual ela conheceu. Foi esse desejo de compreensão que a guiou no desenvolvimento de toda a sua obra, especialmente em *A Condição Humana*, em que essa busca pelo entendimento *d'O que estamos fazendo*¹⁴⁷ é a questão central que norteou suas reflexões.

Dessa forma, Arendt retorna às origens da tradição, percorrendo as mudanças que foram ocorrendo com o passar dos tempos, até chegar à sociedade moderna, em que ela marca como o ponto da ruptura da tradição do pensamento político ocidental, devido às diversas transformações já citadas anteriormente. À medida que acompanhamos o desenrolar de seu pensamento, é possível perceber como os diversos problemas — alienação, a violência, a banalização do mal, a desagregação do espaço público — estão como que enredados, eles estão interligados entre si.

Arendt, além de descrever esse movimento, essas mudanças na estrutura e na organização da sociedade moderna, também busca alternativas para romper esse ciclo — a perda do espaço público, o surgimento da esfera social, a massificação, o decréscimo do poder e a ascensão da violência, o consumismo, a alienação, a predominância do trabalho entre as atividades humanas. Entre as alternativas suscitadas, ela destaca a importância da faculdade de pensar.

Arendt organizou sua última obra, *A Vida do Espírito*, em três volumes, o pensar, o querer e o julgar. Segundo ela, essas “são as três atividades espirituais básicas. Não podem ser derivadas umas das outras e, embora tenham certas características comuns, não podem ser reduzidas a um denominador comum”¹⁴⁸. Mas a obra ficou inacabada, Arendt faleceu antes de escrever o terceiro volume – o julgar. Dentro do contexto do presente trabalho, é de suma importância o volume sobre o pensar, em que Arendt descreve o funcionamento da faculdade de pensar e também ressalta o poder do pensamento.

O pensar se origina de uma experiência concreta, sendo que, em algum momento, é necessário que ocorra o afastamento, o distanciamento da situação para que

¹⁴⁷ CH, p. 6.

¹⁴⁸ VE, p.87.

seja possível um “pare e pense”, atitude que é necessária a todo pensar¹⁴⁹. O pensamento surge no momento em que, ao nos lembrarmos de alguma experiência que vivenciamos, tentamos compreendê-la, buscando o seu sentido. No momento em que ocorre esse distanciamento provisório do mundo sensível, em que se rompe com o cotidiano é possível voltar-se para dentro de si mesmo e refletir sobre a experiência vivida. É desse movimento de distanciamento do mundo e de reflexão interna que surge o pensar.

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse essa faculdade que tenho de lembrar e imaginar. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido.¹⁵⁰

O pensamento não busca produzir resultado algum, ele “não deixa nada de tangível em seu rastro”¹⁵¹, não almeja definir a verdade ou falsidade das coisas, seu objetivo é compreender. “O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade [...]. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é ‘o bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as”¹⁵². À medida em que o indivíduo faz uso da capacidade de pensar abre-se um leque de possibilidades e não de determinações e regras a serem seguidas.

Além de não produzir resultados, o pensamento faz dissolver todas as verdades previamente estabelecidas, por isso se diz que ele é perigoso. O pensamento é “fora de ordem” não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais. Disso resulta que a ausência de pensamento, ao proteger os indivíduos contra os perigos da investigação, ensina-os a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em determinada época para uma determinada sociedade – essa ausência induz ao conformismo. Essas são contingências que obrigam o homem a não-pensar e, ao mesmo tempo, a se submeter.¹⁵³

¹⁴⁹ VE, p.97.

¹⁵⁰ VE, p.104.

¹⁵¹ VE, p.80.

¹⁵² VE, p.214.

¹⁵³ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal. Op.cit.*, p.124.

O caso Eichmann — ele foi considerado, como uma pessoa perfeitamente normal, e não um monstro mesmo tendo sido responsável pelo assassinato de milhões de pessoas durante o período do nazismo e da segunda guerra mundial — despertou em Hannah Arendt a reflexão sobre a relação entre a ausência de pensamento e a prática do mal.

Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse. Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de “motivos torpes” (como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina esse estar “determinado a ser vilão” – *não* é uma condição necessária para fazer-o-mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar? Por certo, não, no sentido de que o pensamento pudesse ser capaz de produzir o bem como resultado, como se a “virtude pudesse ser ensinada” e aprendida – somente hábitos e costumes podem ser ensinados, e nós sabemos muito bem com que alarmante rapidez eles podem ser desaprendidos e esquecidos quando as novas circunstâncias exigem uma mudança nos modos e padrões de comportamento.¹⁵⁴

A grande importância ressaltada por Arendt da faculdade de pensar é o fato de — através da capacidade de reflexão, do “pare e pense” — ser possível ao indivíduo romper com os padrões de conduta que lhes sejam prejudiciais, indo na contramão do conformismo, da alienação e da submissão passiva.

Daí surgir a expectativa de Arendt, a saber: através do pensamento os seres humanos poderiam ser condicionados a não praticar o mal.

Seria possível que a atividade do pensamento como tal — o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico — estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele?¹⁵⁵

¹⁵⁴ VE, p.19.

¹⁵⁵ VE, p.20.

A atividade de pensar coloca em xeque a aceitação submissa dos padrões, dos valores e das normas estabelecidas pela sociedade. Para isso é necessário que as pessoas se habituem ao “pare e pense”, ao invés de agirem por impulso, no calor das emoções, de forma automática simplesmente porque estão envolvidas no fluxo do cotidiano, onde mesmo ocorrendo diversas atrocidades, estas são vistas como comuns e banais. De tanto os indivíduos se depararem com injustiças e barbaridades, eles não mais se espantam, estão completamente absorvidos pelo automatismo decorrente do modo de vida cotidiano. Um modo massificante e *alienante*.¹⁵⁶ Essa movimentação constante impossibilita qualquer pensamento.

O pensamento pode ser uma atividade, mas ele não é uma ação. [...] Uma atividade na qual atinge seu cume na forma de solitude, construída a partir do modelo do diálogo, pode e realmente oferece obstáculos à nossa maneira de agir, embora não nos conduza à ação. Ela é inteiramente negativa, pois não nos diz o que fazer, mas quando parar. Em outras palavras, ela é uma ética da impotência, em duplo sentido. 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. *A fonte de todo mal neste caso é a ausência do pensamento[...] de forma que não se pode ser mal voluntariamente. Isto pressuporia o pensamento.*¹⁵⁷

Apesar de o pensamento não gerar nenhuma regra de conduta, ao contrário, ele as desfaz, nem resultar em nada que seja palpável e também não poder oferecer nenhuma garantia de mudanças de comportamento, Arendt enfatiza que o pensar é uma atividade que deve ser atribuída a todos, pois ele pressupõe diversas possibilidades.

O pensamento, [...] não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; do mesmo modo, a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos –

¹⁵⁶ Alienação aqui é usada como o “*Processo ligado essencialmente à ação, à consciência e à situação dos homens, e pelo qual se oculta ou se falsifica essa ligação de modo que apareça o processo (e seus produtos) como indiferente, independente ou superior aos homens, seus criadores*”. (Dicionário Aurélio)

¹⁵⁷ ARENDT, *apud*: ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Op.cit.*, p.153.

incluindo aí os cientistas, os eruditos e os outros especialistas em tarefas do espírito”¹⁵⁸.

Arendt enfatiza o caráter solitário do pensamento ao explicitar que para que ele ocorra é necessário o distanciamento do mundo sensível, uma retirada para dentro de si, em um exercício de reflexão interna. Mas em contrapartida ao adotar a famosa definição de Platão sobre o pensamento, que diz: “O diálogo silencioso de mim comigo mesmo”¹⁵⁹, Arendt então afirma que apesar de estarmos só quando pensamos, nós não estamos isolados.

Essa definição de Platão sobre o pensamento decorre da experiência de Sócrates, de uma divisão interna, que ele chama de diálogo do dois-em-um, “que é, para ele, a essência do pensamento”¹⁶⁰.

De acordo com Sócrates a forma mais nobre da linguagem é o diálogo no qual eu examino as questões; e a atividade de pensar, este mesmo diálogo proferido comigo mesma, é novamente a forma mais alta de diálogo, embora não seja a forma primordial do exame por meio do diálogo com os outros. Neste sentido, poderíamos dizer que: no pensamento eu atualizo minha diferença humana específica, eu constituo a mim mesma explicitamente como ser humano; e eu permanecerei desta forma enquanto eu for continuamente capaz de fazê-lo. Em outras palavras, eu constituo a mim mesma como alguém (não meramente enquanto membro de uma espécie).¹⁶¹

Ou seja, esse distanciamento do mundo não implica solidão, pois quando a própria pessoa se faz companhia, ela realiza esse diálogo do ‘dois-em-um’. Neste momento é necessário estar só, o indivíduo realiza um diálogo silencioso de perguntas e respostas consigo mesmo. Esse estar só é diferente de estar isolado; afinal, a solidão, decorre da incapacidade de diálogo consigo próprio, incapacidade de realizar a divisão do ‘dois-em-um’. Consoante Arendt,

Chamo esse estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo de ‘estar só’, para distingui-lo da ‘solidão’, na qual também me

¹⁵⁸ VE, p.214.

¹⁵⁹ VE, p.207.

¹⁶⁰ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal. Op.cit.*, p.116.

¹⁶¹ ARENDT, *apud*: ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Op.cit.*, p.155.

encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia¹⁶².

Já que o pensar consiste em um diálogo consigo mesmo, é fundamental que esse diálogo ocorra como se fosse entre amigos. O diálogo com qualquer interlocutor que seja, pressupõe que eles “estejam em bons termos”¹⁶³, sendo então que a exigência para o pensar é que nessa divisão interna do dois-em-um, os parceiros sejam amigos.

Daí Sócrates dizer:

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me.¹⁶⁴

O parceiro que resulta da dualidade do ‘dois-em-um’ é o único com o qual não se pode nunca entrar em desacordo, pois ele está sempre presente, mesmo quando todas as outras pessoas já se foram.

A indicação de que não somos um quando estamos sós implica em uma dualidade que retrata o *modus operandi* da própria atividade de pensar, bem como, pressupõe a possibilidade de desacordo comigo mesmo¹⁶⁵.

Caso o indivíduo entre em desacordo, em contradição consigo mesmo, ele se torna seu próprio adversário. E a solução seria cessar o diálogo, interromper a conversa do ‘dois-em-um’; ou seja, parar de pensar. “É melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias”¹⁶⁶.

A experiência condutora, nesses assuntos, é evidentemente a amizade, e não a individualidade; antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e

¹⁶² VE, p.92.

¹⁶³ VE, p.210.

¹⁶⁴ VE, p.203.

¹⁶⁵ ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Op.cit.*, p. 147.

¹⁶⁶ VE, p.211.

então descubro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também comigo mesmo. No entanto o ponto em comum é que o diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga.¹⁶⁷

Nessa linha de raciocínio, Arendt expressa a importância de não se contradizer para não inviabilizar o diálogo interno, o pensamento que busca a razão. Ela, em nome desse preceito de não contradição, concorda com a afirmação de Sócrates, “é melhor sofrer o mal do que o cometer”¹⁶⁸.

O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar. É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, porque se pode continuar amigo de um sofedor; quem gostaria de ser amigo e de ter que conviver com um assassino? Nem mesmo outro assassino.¹⁶⁹

Arendt considera que, além de se viver junto com outras pessoas, compartilhando do mesmo espaço no mundo, também se vive junto consigo próprio, nesse caso esse viver junto ocorre antes mesmo do que com os outros¹⁷⁰. Daí seu assentimento à Sócrates, quando diz,

Somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros. O eu-mesmo é a única pessoa de quem não posso me afastar, que não posso deixar, a quem estou irrevogavelmente unido. Consequentemente, ‘é muito melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo’.¹⁷¹

O que Arendt espera é que as pessoas, sendo capazes de pensar, de refletir, provocando o diálogo do dois-em-um, que elas chamem para si a responsabilidade pelo mundo, que através da faculdade de pensar, seja possível realizar a diferença humana, que as pessoas possam se perguntar em que mundo querem viver? Com que ‘outro’ querem conviver?¹⁷²

¹⁶⁷ VE, p.211.

¹⁶⁸ VE, p.203.

¹⁶⁹ VE, p.210.

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg . São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 221. Doravante, *Responsabilidade e Julgamento* será RJ.

¹⁷¹ PP, p.63.

¹⁷² ASSY, B. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Op.cit., p. 155.

Essa dualidade do dois-em-um favorece uma visão crítica acerca das coisas e dos acontecimentos, afasta a possibilidade de submissão, de passividade e de alienação que são estopins de grandes males com os quais a sociedade tem que se preocupar.

Esse diálogo interno propicia o distanciamento de uma postura conformista, do adesismo, das identificações fictícias e lealdades incondicionais que são as maiores motivações do espraiamento do mal no mundo nas sociedades contemporâneas biopolitizadas¹⁷³.

Interromper esse ciclo com a prática do pensar, do refletir antes de agir, é uma das soluções apontadas por Hannah Arendt para superar os males da sociedade moderna.

É importante ressaltar que mesmo havendo reflexão antes do agir, a liberdade só se realiza na ação. É fundamental o entendimento de que a condição humana da política é a pluralidade, esse estar entre os homens (*inter homines esse*) é a condição *sine qua non* da ação, que só é possível enquanto os homens estiverem unidos, deixando de existir no momento que eles se dispersarem. O homem para Arendt, assim como para Aristóteles só é livre enquanto age, nem antes e nem depois, apenas enquanto durar a ação.

3.3 – IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO PÚBLICO E DA AÇÃO

Hannah Arendt trabalha mais explicitamente o conceito de espaço público em *A Condição Humana*. Para isso, ela retoma a noção de esfera pública como entendida na antiguidade clássica grega, cujo espaço público era ocupado por homens livres, que não precisavam se ocupar com o trabalho. Sem a sujeição das necessidades e sem nenhum tipo de coação, os homens eram motivados pela ação espontânea, se detinham em assuntos de interesse público, enfim, se ocupavam da política (essa análise histórica foi bem explicitada no capítulo 1 deste trabalho). Seguindo o raciocínio de Arendt podemos acompanhar como se deu o entendimento do conceito de espaço público em diferentes épocas, e o impacto que essas transformações foram proporcionando ao longo do tempo, até chegar à era moderna.

Nos tempos modernos ocorreu a dissolução do espaço público à medida que o espaço privado foi rompendo as fronteiras e passou a ocupar o espaço que anteriormente

¹⁷³ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Op.cit., p.272.

era destinado ao público. Como resultado, houve uma descaracterização do espaço público e do privado, possibilitando a ascensão da esfera social.

O social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades. Com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo¹⁷⁴.

Essas transformações foram ocorrendo ao longo dos tempos, e ocasionaram modificações na estrutura da sociedade moderna, como por exemplo, a glorificação do trabalho em detrimento das outras atividades da *vita activa*. Entendendo que esses acontecimentos estão interligados, um problema acaba por gerar um novo problema. Dessa forma é que chegamos ao atual cenário da sociedade moderna, de banalização da violência e da vida. Os problemas relacionados à banalidade da vida aparecem à medida que a esfera pública, como espaço ideal e próprio do diálogo e da política, acaba sendo preterida e enfraquecida na sociedade moderna.

É de acordo com essa linha de raciocínio de Arendt que abordaremos a importância do espaço público, e também o fato de ele ser condição *sine qua non* da ação. A faculdade de pensar, de provocar o diálogo do dois-em-um, de refletir sobre os acontecimentos é uma alternativa para romper com o ciclo da alienação, da submissão e da aceitação passiva, pois mesmo o pensamento não deixando nada de tangível, nem prescrevendo normas e regras, ele é capaz de dissolver regras e normas de conduta que em algum momento anterior já haviam sido introduzidas.

O pensamento permite, a partir da reflexão, a abertura de um leque de possibilidades, de opções, de escolhas, para o indivíduo. Por isso, Arendt considera o pensamento — assim como, o conceito de espaço público que proporciona a capacidade de ação dos homens — passível de alternativas de solução para os problemas que a sociedade moderna enfrenta. “A novidade do pensamento de Arendt, [...] está no apelo ético embutido na ideia de recuperação, na refundação do mundo comum, sem o qual todas as posições alcançadas pelo homem podem se voltar contra ele mesmo”¹⁷⁵.

O homem [ainda diz Aguiar], para viver, precisa sempre dar conta da vida e da sua reprodução; de um mundo que o proteja das intempéries

¹⁷⁴ AGUIAR, Odílio Alves. “A Questão Social em Hannah Arendt”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004 – p.10.

¹⁷⁵ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Op.cit., p.120.

da natureza e de um espaço que possibilitasse a sua interação política e linguisticamente mediada. Não há aí nenhuma receita de como os homens devem cuidar da sua reprodução biológica, da Terra, do mundo e da esfera pública. O que há é o pressuposto de que deva existir Terra, mundo e espaço público para que o homem desenvolva as suas capacidades e o seu ser-próprio, o seu “quem”.¹⁷⁶

O que aparece no mundo externo é o que dele fazemos por meio do pensamento. “Eu decido o que deve aparecer”¹⁷⁷. Os homens se apresentam através de feitos e palavras, demonstrando como querem aparecer, o que deve ou não ser visto. “Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem”¹⁷⁸.

Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da terra.¹⁷⁹

Desse modo, compreende-se que a liberdade não era alcançada no relacionamento do eu consigo mesmo, “o que usualmente chamamos ‘consciência’, o fato de que estou cômico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria bastante para assegurar a realidade”¹⁸⁰. A liberdade advém, justamente, da interação com seus semelhantes, pressupondo a existência de um espaço público organizado que permita a todos os homens livres “aparecer”, isto é, agir.

O senso comum é o que nos dá acesso ao real, e a realidade apreendida por nossos sentidos é garantida pela segurança constante com que os outros percebem e manipulam os mesmos objetos, num mundo em que nos percebemos em comum. Sem essa garantia o real se esvanece, dá lugar à ficção e dá espaço à crença de que tudo é possível. Somente o senso comum vivaz, a percepção e a ação comum num mundo compartilhado podem resistir a essa eliminação da objetividade do mundo real.¹⁸¹

¹⁷⁶ *Idem*, p. 121.

¹⁷⁷ *VE*, p.48.

¹⁷⁸ *VE*, p.36.

¹⁷⁹ *VE*, p.35.

¹⁸⁰ *VE*, p.36.

¹⁸¹ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal. Op.cit.*, pp.122-123.

Arendt considera a liberdade e a ação política como sinônimas, haja vista que não é recolhendo-se em si mesmo, utilizando-se unicamente da capacidade de pensar, que um indivíduo passa a ser livre, a liberdade existe apenas onde é possível a condição da pluralidade do homem, sendo nada mais que ação, em outras palavras, o indivíduo só é livre enquanto está agindo, nem antes, nem depois. “Restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt”¹⁸².

O espaço público é o lugar da espontaneidade humana, do diálogo, da liberdade e da política, onde é possível que os indivíduos se organizem e ofereçam resistência contra algo que os ameace. Esses são os motivos pelos quais o espaço público é o lugar próprio da política, pois “a política baseia-se na pluralidade dos homens. [...] A política trata da convivência entre diferentes”¹⁸³.

O homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.¹⁸⁴

A política, cujo foco principal é o bem comum, tem a ação como sua atividade por excelência¹⁸⁵. Isso se dá devido ao fato de que a ação “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”¹⁸⁶.

Se nos inserimos no mundo como estranhos por meio do nascimento, no mundo mundano ou humano, dirá Arendt em *A Condição Humana*, o homem só se insere por palavras e atos, em uma espécie de segundo nascimento, por meio do qual confirmamos e assumimos nosso aparecimento físico original – não é outra a razão de ela afirmar ser a natalidade a categoria central do pensamento político, e Paul Ricoeur afirmar ser ela ‘o fenômeno pré-político por excelência’. Em todo caso, essa inserção no mundo humano, por palavras e atos, não nos é imposta pela necessidade, como a atividade do trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a atividade da obra [...]. A política está radicalmente vinculada à finitude da existência e dos propósitos humanos, por um lado, mas, ao mesmo tempo, à capacidade humana

¹⁸² LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2003, p. 35.

¹⁸³ *QP*, p.21.

¹⁸⁴ *QP*, p.23.

¹⁸⁵ *CH*, p.10.

¹⁸⁶ *CH*, p.8.

de uma grandeza radiante, radicada na liberdade humana, que desafia a morte com a memória.¹⁸⁷

De um lado os homens são todos iguais, enquanto seres humanos, por isso eles são capazes de se compreenderem. Mas por outro lado, os homens são diferentes, tem ideias, gostos e percepções distintas, daí a necessidade de um espaço público que proporcione uma mediação entre os homens, onde eles possam se compreender através do discurso e da ação. “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”¹⁸⁸.

De acordo com Arendt, a ação tem a capacidade de desencadear processos, de iniciar algo novo, de começar uma sequência de acontecimentos espontaneamente. “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele”¹⁸⁹.

Desse modo, a ação corresponde à capacidade humana de instaurar novidade no mundo, cada nascimento, cada indivíduo que adentra no mundo é a possibilidade de um novo começo.

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais.¹⁹⁰

Hannah Arendt chama a atenção para a importância do significado político que está inserido nesse poder-começar, nessa imprevisibilidade da ação humana de poder iniciar algo novo. As formas de dominação total, como o exemplo do totalitarismo,

¹⁸⁷ CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: *CH*, pp. XXXI-XXXII

¹⁸⁸ *CH*, pp.9-10.

¹⁸⁹ *QP*, pp.43-44.

¹⁹⁰ *CH*, pp.222-223.

além de tolir a liberdade de expressão, se empenharam em exterminar essa espontaneidade do homem¹⁹¹.

Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística.¹⁹²

A dimensão pública da condição humana encontra-se na ação política, é isso que possibilita aos homens se organizarem de forma a agir coletivamente e conquistar os objetivos almejados para o bem comum. Agindo desta forma eles se fazem representar e se impõem com o respaldo do poder que é resultante desse agir coletivo. Essa seria uma forma autêntica de ação, diferente da ilusória forma de ação “resultante da prática terrorista, pois apenas multiplica *ad infinitum* a violência entre os homens”¹⁹³.

Ao totalitarismo e suas formas de dominação é pensada como antídoto a recuperação da dignidade da política, retomada e recomposição do espaço público. Essa perspectiva é mantida. Ao escrever [...] em termos de condição humana, Arendt amplia o universo histórico, pois não se trata, apenas, das experiências totalitárias, mas do período moderno e, embora objetive ressaltar a importância da ação, isso é feito no cotejamento com todos os problemas que passaram a afetar a condição humana, desde a tentativa de fabricar e prolongar a vida até as questões provenientes da redução do conhecimento a *know-how*, ao progresso tecnológico, especialmente à automação, ao divórcio entre conhecimento e pensamento e na compreensão da linguagem apenas como signo lógico-matemático, *mathesis universalis*, na ciência moderna, entre outros.¹⁹⁴

Ora, na sociedade moderna a política transformou-se em mera administração burocrática das necessidades sociais, isso ocorreu entre outros fatores, devido às dificuldades de os homens se organizarem e agirem coletivamente, deixando de utilizar o espaço do diálogo para se fazerem compreender, o que resultou na extinção da ação como atividade política por excelência e na legitimidade do poder, que só pode acontecer quando um grupo de homens se reúne e age em conjunto. Daí resultam as

¹⁹¹ QP, p.58.

¹⁹² QP, p.58.

¹⁹³ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt. Op.cit.*, p.130.

¹⁹⁴ AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt. Op.cit.*, p.117.

características que são tão comuns à sociedade atual, como o crescimento desproporcional da violência, o isolamento, a ausência da capacidade de pensar.

Impressiona, como já asseverado, a atualidade desse debate. O aumento da violência, a banalização do mal e a perda da legitimidade do poder estão diretamente proporcionais às perdas do espaço público e à perda da capacidade de ação coletiva do homem, fenômenos cada vez mais observados em nossa sociedade, como já percebia Hannah Arendt.

É por isto que Arendt expressa a necessidade de recuperação, de resgate do espaço público, da capacidade de agir em conjunto, da dignidade da política como meio de tirar a humanidade do impasse em que se encontra.

Graças a este agir conjunto surge a política autêntica e, com ela, a dignidade da vida pública, que Hannah Arendt conseguiu iluminar mesmo num mundo como o contemporâneo, que viveu a experiência do totalitarismo e que se debate com o impasse do pensamento contemporâneo, sofre a trivialidade da administração das coisas e se desespera com as conjunturas difíceis.¹⁹⁵

Considerando tal perspectiva, a possibilidade de resgatar a dimensão pública da condição humana encontra-se justamente na esfera da ação política. É a ação política da sociedade civil que pode construir uma nova relação dos sujeitos com o mundo. Neste sentido, é fundamental a distinção feita por Hannah Arendt dos termos culpa e responsabilidade.

A culpa refere-se ao ato, e é um sentimento pessoal (refere-se ao indivíduo), uma vez que não é possível nos sentirmos culpados pelos pecados de outra pessoa. Já o termo responsabilidade, é dito como “responsabilidade coletiva”, para o que, são necessárias duas condições: sermos considerados responsáveis por coisas que não fizemos e fazermos parte de um grupo.

Há uma problemática em torno desta consciência de “responsabilidade coletiva”, pois quando todos são considerados responsáveis por determinado acontecimento, o que acontece na verdade é que ninguém é o culpado, o que seria uma espécie de solidariedade com o culpado. Nessa tese de responsabilidade coletiva, é como se os crimes fossem diluídos nas entidades coletivas. “Onde todos são culpados ninguém o é;

¹⁹⁵ LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder. Op.cit.*, pp.35-36.

as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta dos culpados, e a própria grandeza do crime, a melhor desculpa para nada fazer”¹⁹⁶.

Chamamos compaixão ao que sinto quando outra pessoa sofre; e esse sentimento só é autêntico se percebo que, afinal, não sou eu, mas outra pessoa que sofre. Mas é verdade, creio eu, que “a solidariedade é uma condição necessária” para essas emoções; o que, no nosso caso de sentimentos de culpa coletiva, significaria que o grito: “Somos todos culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores.¹⁹⁷

Segundo Hannah Arendt o termo responsabilidade coletiva e tudo o que ele implica está relacionado à política. A ideia de constituição de uma responsabilidade coletiva seria uma reação social, dentro da esfera pública, com vistas ao enfrentamento de formas de banalização da vida, como a violência e as formas de violação aos direitos humanos. Dessa forma, ela afirma que a responsabilidade coletiva:

É sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome.

Ao conceder uma entrevista ao jornalista alemão Günter Gaus, em 1964, Arendt, a respeito do nazismo, afirma que não existe dentro das capacidades humanas uma solução para o crime do assassinato em massa, como também não existe uma explicação satisfatória dentro da razão humana para a mobilização de todo um povo com a finalidade de cometer tal assassinato¹⁹⁸. Em seguida ela afirma:

Já faz muitos anos que encontramos alemães se declarando envergonhados de ser alemães. Várias vezes senti a tentação de responder que me sinto envergonhada de ser humana. Essa vergonha primordial, que hoje é comum a muitas pessoas das mais diversas nacionalidades, é o que resta de nosso senso de solidariedade internacional, e ainda não encontrou uma expressão política adequada.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *SV*, p.83.

¹⁹⁷ *RJ*, p.214.

¹⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 155. Doravante, *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)* será *COM*.

¹⁹⁹ *COM*, p.159.

Ao falar da vergonha de ser humana, Arendt intenciona trazer à tona a consciência de humanidade, pois livre de qualquer sentimentalismo, essa noção traz como consequência o fato de que todos os homens “devem assumir a responsabilidade por todos os crimes cometidos pelos homens e que todas as nações partilham o ônus do mal cometido por todas as outras. A vergonha de ser humano é a expressão puramente individual e ainda não política dessa percepção”²⁰⁰.

Dentro da concepção política do termo de responsabilidade coletiva, os atos praticados pelos homens em nome de uma comunidade são da responsabilidade de todos os seus membros. Como o homem não pode viver sem pertencer a uma comunidade, tentar fugir desta responsabilidade coletiva, seria apenas uma troca de comunidade, e por assim dizer de responsabilidades. A única forma de não ser responsável politicamente por nada, é não pertencer a nenhuma comunidade, que seria o caso dos refugiados e dos sem pátria.

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade política par excellence, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana.²⁰¹

Isto porque é somente na ação política que conseguimos praticar a alteridade e a pluralidade, percebendo que somos seres únicos e que não estamos sozinhos nesse mundo e, ainda, que a determinação da continuidade das futuras gerações depende das ações praticadas ao longo de nossas trajetórias.

A ação política é, dessa forma, a condição humana que estabelece as possibilidades de transformação de uma determinada realidade e os vínculos de responsabilidade com aqueles que nos cercam e com aqueles que ainda virão. Por isso a afirmação: “a questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não eu”²⁰².

²⁰⁰ *COM*, p.160.

²⁰¹ *RJ*, p.225.

²⁰² *RJ*, p.218.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hannah Arendt buscava compreender seu mundo, sua época, seu trabalho foi guiado nessa intenção. Ela, contudo, não se preocupava tanto em encontrar as respostas, mas em pensar os fatos, as dinâmicas das relações sociais nesse mundo moderno, nessa sociedade de valores os quais ela buscou interpretar e dar significados, para muitas vezes se opor. Arendt brilhantemente dá a luz a reflexões, a debates sobre diversos temas e assuntos relacionados a vida humana, à condição humana. Estes temas, como os trabalhados na presente dissertação, intrigam estudiosos e pesquisadores, tanto pela atualidade, como pela clareza e pela riqueza de detalhes na descrição da estrutura e da organização das sociedades.

Neste trabalho acompanhamos a linha de raciocínio de Arendt, partindo do início da tradição do pensamento político ocidental, da Grécia clássica. Este período é um marco no pensamento arendtiano, porque deriva daí o seu entendimento de liberdade, de igualdade e de espaço público e privado. Não que Arendt intencione um retorno à estrutura e organização grega, mas ela utiliza esses modelos gregos como parâmetros para se pensar a sociedade atual.

O conceito de liberdade tal como é entendido na *polis* é vinculado ao conceito de igualdade. Para participar da vida pública na *polis*, o homem deveria ser livre das preocupações relacionadas à mera sobrevivência, inclusive do trabalho, uma vez que essas atividades destinadas ao processo vital do ser humano faziam parte, na verdade, da esfera privada. Livre das preocupações com as necessidades da vida, é que o homem era considerado cidadão, podendo se dedicar à política. Como cidadão da *polis* ele estava entre iguais, ninguém comandava, nem era comandado, neste espaço não cabia o uso da força ou da violência, tudo era decidido através do diálogo. A liberdade, assim como a igualdade, eram entendidas como exclusivas da vida pública política.

É fundamental a distinção que Hannah Arendt faz dos conceitos de esfera pública e privada para se perceber sua relação. A esfera privada era a responsável pela satisfação das necessidades vitais do homem. Neste espaço, que estava restrito às famílias e ao espaço físico da casa, era característica a desigualdade entre os seus membros, sendo admitido o uso da violência e da força. Já a esfera pública era o espaço da política, da liberdade e da igualdade, do discurso e da ação, das atividades

consideradas mais nobres, onde o poder não podia ser exercido com base na força ou na violência, mas no diálogo, na ação coletiva.

É neste período, na Grécia antiga, que teve início a tradição do pensamento político ocidental. Arendt mostra como o julgamento de Sócrates afetou o pensamento de Platão, marcando este ponto como a origem da tradição política. Platão afastou a filosofia da política, ele realizou o “divórcio” entre o pensamento e a ação. A política ficou compreendida entre as atividades da *vita activa*, as atividades necessárias à sobrevivência humana, enquanto que a filosofia como atividade da *vita contemplativa*, foi afastada da cidade, à procura de isolamento de verdades absolutas, pois a pluralidade dos homens, meio comum das opiniões, lhe era prejudicial. A contemplação elevou-se em importância a um grau hierárquico superior às demais atividades.

Esse entendimento do rebaixamento da atividade da política às demais atividades da *vita activa* iniciado por Platão persistiu por séculos e ganhou forças, no período medieval com o advento do Cristianismo, que afastou ainda mais os homens do espaço público e da ação, consagrando a superioridade da contemplação.

Ainda dentro da linha argumentativa de Arendt, é que ela aponta o período moderno, através de Karl Marx como o ponto de ruptura da tradição do pensamento político ocidental. Marx contesta essa posição hierárquica entre as atividades da *vita contemplativa* e da *vita activa* tal como conhecida tradicionalmente, ele argumenta no sentido de que é necessário não apenas teorizar, mas agir.

O que Arendt irá discordar de Marx é sobre a sua definição do trabalho como atividade definidora do homem, o que resulta numa glorificação do trabalho ante as demais atividades.

A preocupação de Arendt é que, justamente quando o trabalho passa a ser entendido como principal atividade humana, há como resultado a decadência do espaço público e a perda da dignidade da política. E os desdobramentos daí derivados são inúmeros.

Para Arendt, com o espaço público estando em posse do *animal laborans*, é como se tivesse havido a dissolução do público com o privado. O que provocou a perda das características próprias destes dois espaços, resultando na esfera social. Com isso, as sociedades passaram a ocupar-se unicamente com as atividades necessárias à sobrevivência e estas atividades se tornaram de importância pública.

Essas mudanças foram muito prejudiciais para a política como espaço público e de ação, o que acabou por resultar em diversos problemas para a sociedade. A esfera social sendo uma junção das esferas pública e privada passa a ser administrada nos moldes da esfera privada, como uma grande família, o que traz a público problemas que antes estavam restritos à vida privada, como a desigualdade, o uso da força e da violência para combater a necessidade, além de tornar os homens escravos do ciclo vital, permitindo uma padronização de comportamento ao invés da ação espontânea.

As pessoas, estando focadas nas atividades necessárias à sobrevivência, não têm como se ocupar com mais nada porque, estando exauridas pelo trabalho, abandonam as preocupações com o coletivo, com o mundo comum. Nesse modelo de organização, que Arendt interpreta e critica, a política passa a ter meramente um papel de organização, de administração desse convívio. As pessoas destituídas do espaço público e da ação, da capacidade de refletir, de provocar o diálogo interno, se encontram atomizadas, alienadas, incapazes de se organizarem e o poder desaparece possibilitando à ascensão da violência.

Outros conceitos que Hannah Arendt debate com profundidade são os do poder e da violência. O poder advém da capacidade dos homens de agir em conjunto em um espaço livre, através do diálogo, apenas enquanto eles estiverem unidos é que existe o poder, no momento em que os homens se dispersam, o poder deixa de existir. Já a violência é tão somente um instrumento para alcançar um objetivo determinado.

Arendt fala de poder e violência em termos de oposição, pois, segundo ela, quanto mais poder na sociedade, deve existir menos violência e vice versa. A violência se fortalece à medida em que o poder desaparece, podendo conduzir ao seu fim. Sobre a glorificação da violência presente nas sociedades atuais, Arendt a atribui à incapacidade do homem de agir em conjunto, já que essa incapacidade não permite a aparição do poder, que só é possível enquanto os homens estiverem unidos.

O que confere poder às instituições políticas, onde os homens se reúnem para o bem comum, para a política, é o apoio dos cidadãos. As várias formas de governo são entendidas por Arendt como o domínio do homem pelo homem sendo que ela aponta a burocracia como possivelmente a mais terrível entre as formas de dominação, pois a burocracia impossibilita as pessoas de agirem. Nessa departamentalização que ocorre, é impossível localizar os responsáveis e cobrar satisfações, o que acaba por desanimar as pessoas isolando-as ainda mais.

No momento em que as pessoas se encontram isoladas, impedidas de agir, essas dificuldades acabam por contribuir para a ascensão da violência. A preocupação de Arendt é que, na sociedade moderna, a violência está ocupando o espaço do poder, e isso gera consequências graves para a humanidade como a banalização da violência, dos direitos humanos, das pessoas em relação às coisas, ocasionando uma desvalorização da vida em si.

O fato de pessoas sem problemas cognitivos e de boa formação, exemplificado na obra de Arendt pela figura de Eichmann, serem capazes de praticar as mais diversas atrocidades, faz com que Arendt associasse a incapacidade de pensar com a capacidade de praticar o mal.

Como desdobramento dessa brilhante reflexão de Arendt, é que ao se falar em injustiças, maldades, desvalorização e relativização da vida decorrentes da ausência de pensamento, pode-se falar em termos de banalidade. Os atos gravíssimos acabam se tornando comuns por serem cometidos sem a menor reflexão crítica, onde a pessoa é incapaz de discernir o certo do errado.

Se a violência gera o mal banal, que é o direito à vida humana se tornando relativo, ou seja, banalizando a vida, Arendt reflete sobre as consequências na vida moderna, que é desenraizada, massificada, atomizada, por ter como característica a alienação, que também é associada à incapacidade de pensar por si próprio.

O foco de Arendt é na alienação como distanciamento e desenraizamento do homem com o mundo, em que ele se fecha em si mesmo. A preocupação central deixa de ser o bem coletivo e passa a ser o interesse individual. O que resulta num acúmulo de problemas para a humanidade de todas as ordens, ambientais, econômicas e políticas.

A sociedade contemporânea incapaz de agir, destituída de um espaço público dialógico, enraizada na burocratização do sistema, despolitizada, fazendo prevalecer o interesse privado sobre o interesse coletivo, incapaz de pensar, é terreno fértil para o fenômeno da violência.

Diante desse cenário é que se ressalta ainda mais a importância da faculdade de pensar, de modo que as pessoas possam se habituar a realizar o diálogo interno, esse pare e pense, pode abrir inúmeras possibilidades de ação para as pessoas.

Ao pensamento mesmo não sendo possível deixar nada de tangível e nem mesmo oferecer uma garantia de ação, ele pode, à medida que, através da reflexão

novos caminhos são despertados, romper com esses ciclos que estruturam a sociedade moderna. Ao invés de criar valores e normas, o pensamento é capaz de dissolver regras anteriormente impostas como condutas de comportamento. Para o pensar é necessário, entretanto, um afastamento do mundo, um ver de fora, que é o que Arendt chama de estar só, ou seja, afastada das outras pessoas mas conversando consigo mesma, o que é diferente do estar em solidão, pois neste caso a pessoa além de estar afastada das outras pessoas, também não mantém um diálogo consigo mesma, é incapaz de pensar.

Arendt apresenta a faculdade de pensar como uma possibilidade de não aceitação de regras e imposições, de não submissão. É uma alternativa de saída para começar a quem sabe, resolver os problemas atuais.

Outra alternativa apontada por Arendt é o resgate do espaço público como espaço de ação e de diálogo e a recuperação da dignidade da política, que tem como foco o bem comum, permitindo o agir em conjunto gerando poder aos associados.

A ação política é a possibilidade de transformação e de vínculos de responsabilidade com os outros com quem se divide o mundo comum e também com aqueles que ainda virão a este mundo.

A ação com a capacidade de desencadear processos de trazer novidades improváveis é sustentada por cada nascimento. Cada pessoa que vem ao mundo é uma possibilidade de ação humana, de poder começar algo novo, de instaurar uma novidade.

Hannah Arendt desperta a humanidade para refletir sobre o que está sendo feito... Sobre onde e como queremos chegar... Além de chamar a atenção para a direção que estamos tomando na condução de assuntos do nosso cotidiano, do nosso modo de vida, ela também reafirma a responsabilidade que temos sobre nossos atos e também sobre os atos de toda a humanidade.

Além do pensamento de Arendt ser atual, como demonstrado em alguns exemplos, ele é um pensamento vivo, que nasce dela, mas não se esgota ali, toma proporções mundiais, fazendo com que cada vez mais pessoas despertem para pensar o mundo em que vivemos.

REFERÊNCIAS

A) FONTES PRIMÁRIAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo, 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo, 10^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **The Human Condition**. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O que é Política?** Org. Ursula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany, 7^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins *at al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida, 5^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A promessa da política**. Org. Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr., 2^a ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. **Sobre a Violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

_____. **A Vida do Espírito**. Tradução de César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaio)**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Trabalho, obra, ação**. Tradução de Adriano Correia. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005.

B) FONTES SECUNDÁRIAS

ADLER, Laure. **Nos Passos de Hannah Arendt**. Tradução de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. 3^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. **A Dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt**. In: Revista *Trans/Form/Ação* [online], Marília, v.34, n.1, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000100007&lng=pt&nrm=iso.

_____. **A Questão Social em Hannah Arendt**. In: Revista *Trans/Form/Ação* [online], 27(2): p. 7-20, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732004000200001&lng=pt&nrm=iso.

_____. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.

ASSY, Bethânia. **Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt**. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CHAUÍ, M. S. **Simulacro e poder. Uma análise da mídia**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CORREIA, Adriano. **Apresentação à nova edição brasileira**. In: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André. **Ensaio Crítico – Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração**. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

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

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS – FGV. **Relatório ICJBrasil – Índice de Confiança na Justiça.** São Paulo: FGV, 1º trimestre/2012. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/9799/Relat%C3%B3rio%20ICJBrasil%201%C2%BA%20Trimestre%20-%202012.pdf?sequence=1>.

KOHN, Jerome. **Introdução.** In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política.** Org. Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr., 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder.** 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2003.

_____. **Prefácio.** In: ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência.** Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

Opin. Publica, Campinas, v. 16, n. 1, Junho, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762010000100010&lng=en&nrm=iso.

SOUZA, Paulo Fernando Pereira de, e SOUZA, Andréa Carolina Vêras Oliveira Pereira de. In: *Revista Kairós, Caderno Temático 6*, São Paulo: PUCSP, 2009, p. 143-163. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/2690/1737>.

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