

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ana Lúcia Feliciano

**A DIMENSÃO RELACIONAL DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

Belo Horizonte

2021

Ana Lúcia Feliciano

## **A DIMENSÃO RELACIONAL DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

Belo Horizonte

2021

100 F314d 2021	<p data-bbox="517 1361 794 1395">Feliciano, Ana Lúcia.</p> <p data-bbox="517 1406 1238 1480">A dimensão relacional da política em Hannah Arendt [manuscrito] / Ana Lúcia Feliciano. - 2021.</p> <p data-bbox="557 1487 635 1520">182 f.</p> <p data-bbox="557 1532 1090 1565">Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera.</p> <p data-bbox="517 1621 1278 1695">Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p data-bbox="564 1702 807 1736">Inclui bibliografia.</p> <p data-bbox="517 1792 1278 1935">1.Filosofia - Teses. 2.Ciência política – Filosofia – Teses. 3.Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III .Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

### FOLHA DE APROVAÇÃO

A DIMENSÃO RELACIONAL DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

ANA LÚCIA FELICIANO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 29 de março de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (UFMG)

Prof. Helton Machado Adverse (UFMG)

Prof. Geraldo Adriano Emery Pereira (UFV)

Belo Horizonte, 29 de março de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 11:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Geraldo Adriano Emery Pereira, Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 14:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlo Gabriel Kszan Pancera, Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0630726** e o código CRC **1B895E19**.

Dedico esta dissertação a três mulheres: minha mãe, Marlene Aparecida Calsavara e minhas tias, Maria de Fátima (*in memoriam*) e Alice.

## **Agradecimentos**

Ao sagrado e divino por iluminar meus caminhos e me permitir estar exatamente onde estou.

À minha mãe, cuja força e coragem sempre me motivaram. Ela que com seu apoio sempre me deu todo o suporte possível, construindo chão sob os meus pés.

Ao meu orientador, o professor Carlo Gabriel Kszan Pancera, pelo acolhimento e pela abertura, por me instigar durante todo o processo de desenvolvimento desta pesquisa.

Ao professor José Luiz de Oliveira, querido mestre acadêmico, que por fazer apostas e confiar me preparou para ingressar e concluir o mestrado.

Aos colegas da Pós-Graduação, pelas conversas e trocas de experiências durante nosso tempo juntos.

Aos companheiros que tive a imensa oportunidade de conhecer e conviver no mestrado. Menciono aqueles com quem foi possível construir uma amizade neste percurso de dois anos: Letícia, Iago e Ivan.

Aos colegas da Linha de Pesquisa, sobretudo à Natália Tavares de Campos pelo convívio e pelas conversas que me abriram tantos caminhos de pensamento.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação com os quais tive o imenso prazer de cursar disciplinas e, assim, ampliar minhas experiências filosóficas. Sendo eles, a Prof.<sup>a</sup> Thelma de Souza Birchall (por proporcionar um rico debate sobre a tópica da identidade pessoal), o Prof. Eduardo Neves Soares (que suscitou muitas reflexões necessárias a partir do tema do reconhecimento), o Prof. Helton Machado Adverse (por ministrar um curso cujas discussões sobre a relação entre o filósofo e a cidade tanto contribuí para o refinamento da minha pesquisa em curso) e a Prof.<sup>a</sup> Miriam Campolina Diniz Peixoto (por ensinar sobre a paciência no trabalho intelectual, pelo incentivo ao exercício filosófico e por ser fonte de inspiração).

Aos meus amigos, por sempre me provocarem inquietudes e me apoiarem nesta caminhada.

Aos membros da banca, os professores Helton Adverse e Geraldo Adriano Emery Pereira, pela leitura cuidadosa da minha dissertação e pela enorme generosidade intelectual.

Ao CNPq, pelo indispensável apoio financeiro a esta pesquisa.

Não serei o poeta de um mundo caduco.  
Também não cantarei o mundo futuro.  
Estou preso à vida e olho meus companheiros.  
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.  
Entre eles, considero a enorme realidade.  
O presente é tão grande, não nos afastemos.  
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,  
Não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela,  
Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,  
Não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.  
O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,  
a vida presente.

Carlos Drummond de Andrade

## Resumo

Nesta pesquisa investigaremos em que consiste a dimensão relacional da política segundo Hannah Arendt. Para tanto, mobilizaremos noções arendtianas, tais como, pluralidade, espaço público e liberdade, as quais enervam a realidade mundana. A presença de outros e o viver juntos [*living together*] numa comunidade plural são autênticos exemplos dessas experiências políticas. Nossa pretensão é explicitar que elas têm a ver precisamente com a constituição do espaço-entre [*in-between*] e possibilitam a clarificação política daquilo que constitui a quintessência da teia de relações humanas. Dentro deste quadro de referência, o agir e falar juntos no domínio dos assuntos humanos endossa que a política é, em seu aspecto originário, uma forma de relação entre pessoas plurais. O que, entretanto, não significa que toda forma de convivência humana é política e, de fato, a política não existe sempre e necessariamente em todo lugar onde as pessoas se movem.

**Palavras-chave:** Espaço-entre. Política. Pluralidade. Público. Viver juntos.

## **Abstract**

This research aims to investigate what does the relational dimension of politics in Hannah Arendt's thoughts. For this reason, we will mobilize arendtian's notions such as plurality, public space and freedom, which compose the mundane reality. The presence of others and living together in a plural community are authentic examples of these political experiences. Our intention is thus to demonstrate that they have to do precisely with the constitution of the in-between and enable the political clarification of what constitutes the quintessence of the web of human relations. Within this framework, the act and speak together in the realm of human affairs endorses that politics is, in its original aspect, a form of relationship between plural people. However, this doesn't mean that every form of human coexistence is political and that politics exist always and necessarily everywhere people move.

**Keywords:** In-between. Politics. Plurality. Public. Living together.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	11
<b>Capítulo 1. Pluralidade ou a condição da política</b> .....	17
1.1. A crítica da filosofia política e o reencontro da experiência política .....	25
1.2. A experiência fundamental do político: a pluralidade.....	33
1.2.1. A experiência do viver juntos: o herói e a cidade .....	37
1.2.2. A pluralidade em sua referência às atividades humanas.....	53
1.2.3. A pluralidade em sua referência ao estar só.....	69
<b>Capítulo 2. Quando o espaço público se torna político</b> .....	81
2.1. Mundo .....	82
2.1.1. Dimensão objetiva: a fabricação .....	83
2.1.2. Dimensão intersubjetiva: pluralidade .....	86
2.1.3. Permanência e estabilidade .....	89
2.1.3.1. Verdade factual.....	91
2.1.3.2. Obra de arte .....	98
2.1.3.3. História .....	106
2.1.3.4. Memória .....	110
2.2. Espaço público e espaço privado.....	114
2.3. A liberdade política .....	119
<b>Capítulo 3. O crepúsculo da vida política: sobre a experiência da não relação</b> .....	135
3.1. As transformações do sentido de liberdade: a liberdade <i>da</i> política .....	136
3.2. O <i>homo faber</i> como paradigma para a política .....	141
3.2.1. O tirano .....	151
3.2.2. A exclusão da pluralidade pelo viés da dominação .....	154
3.3. Dos indivíduos atomizados à sociedade de massas.....	158
3.4. Totalitarismo e a radical negação da pluralidade .....	166
<b>Considerações finais</b> .....	174

<b>Referências bibliográficas</b> .....	179
---	-----

## Introdução

O ponto de partida para a discussão aqui pretendida, é a questão formulada por Hannah Arendt acerca do porquê da noção de *relação entre os homens na esfera da ação conjunta*<sup>1</sup> ter sido rejeitada pela tradição de pensamento político ocidental. Uma das respostas aparece quando Arendt tece sua crítica à tradição de pensamento político, que desde Parmênides e Platão, reforçou o esquecimento e a perda daquilo que a política tem de mais próprio. Segundo a leitura arendtiana, a filosofia política de Platão expressa a tentativa de retirar o filósofo da pluralidade dos homens e da liberdade inerente à coisa política. O filósofo, como fora concebido desde Platão, é aquele que se retira do mundo, desconsidera a relevância da esfera dos assuntos humanos e ignora a condição fundamental da política, ou seja, a pluralidade humana. Lançamo-nos no debate por esta via e, apesar disso, nada nos impede de, no decurso da investigação, apresentar outro caminho para uma incursão na dimensão relacional da política. De fato, esse outro caminho se delineia quando recuperamos aquele mundo da pluralidade, dos outros, onde as relações acontecem *entre* os homens. Não há, porém, uma noção de relação no bojo das reflexões feitas por Arendt e essa constatação possui muitos possíveis dentro de seu pensamento político. Poderíamos, por exemplo, não optar por esse recorte temático, tendo em vista a inexistência de uma precisão conceitual e, portanto, a necessidade de despender esforço investigativo, no intuito de dar clareza na explicitação do que Arendt entende por essa dimensão relacional.

Ora, a despeito da dificuldade de antemão apontada, nos parece, portanto, sugestivo insistir numa investigação acerca da condição fundamental da política, a qual em nenhuma medida visa restituir um debate metafísico acerca do fundamento do político. Arendt coloca em questão essa busca pelo fundamento, pois ela implica a concepção de que há um elemento condicionante da política. A partir do pensamento arendtiano podemos mobilizar a noção de condição fundamental, porque como veremos, dentre as “condições existenciais básicas da vida humana na Terra”<sup>2</sup> há um elemento em especial, sendo ele, a pluralidade humana. Em Arendt, a pluralidade dos homens tanto assinala a condição fundamental da política quanto é captada dentro do político. Considerando este esclarecimento, escolhemos, então, um caminho que suscita a discussão sobre a dimensão relacional da política, pois como iremos explorar no

---

<sup>1</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 109.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 92.

transcorrer do processo dissertativo, essa questão tem fecundidade no pensamento arendtiano. Nosso propósito é estabelecer um debate essencialmente político, que ofereça subsídios para elaborar uma compreensão sobre a dimensão relacional da política. Nosso principal objetivo com esta pesquisa é demonstrar que a noção de relação adquire significado dentro dos escritos da pensadora. Trata-se de um esforço de entendimento da relação enquanto experiência pontual da esfera pública, num espaço intersticial estabelecido entre seres humanos plurais, porque a pluralidade é condição inescapável para a política. O intuito é demonstrar que essa dimensão pode ser aclarada se recorrermos ao termo arendtiano *in-between*<sup>3</sup>, traduzido por espaço-entre, empregado quando o mundo se torna assunto humano, entre aqueles que coexistem juntos no mundo feito pelo homem. Pretendemos sustentar que o aspecto relacional da política reporta às relações humanas, as quais são descortinadas nos conceitos de pluralidade e espaço público. Assim notamos que, para bem compreender em que consiste essa dimensão relacional, precisamos aprofundar na concepção arendtiana de pluralidade e espaço público – a dimensão intersubjetiva do mundo.

Em Arendt, a dimensão originária da política concerne ao estabelecimento da teia de relações humanas [*web of relationship*]. De fato, este é precisamente o ponto em que o mundo – o artifício humano – torna-se realmente humano, um espaço de coexistência entre diferentes. Podemos dizer, então, que o conceito arendtiano de mundo, tal como aparece em Arendt, configura-se como o espaço do comum em sua dupla dimensão. O mundo é tanto um espaço objetivo e não natural edificado pelo homem fabricante [*homo faber*] sobre a Terra quanto um espaço intersubjetivo, ou melhor, relacional. Destarte, o mundo não é tão somente compreendido como um construto edificado pelas mãos humanas, isto é, um produto da atividade da obra e do engajamento com a fabricação de um ambiente artificial propício à existência humana. Entendida nesta chave interpretativa, a dimensão relacional tem como ponto de ancoragem a centralidade que o conceito de mundo, enquanto espaço relacional/plural, tem no pensamento arendtiano. O mundo não reporta meramente aos objetos mundanos oriundos da fabricação e, mais importante, o artifício humano do mundo pode se configurar como espaço público, compartilhado entre pessoas. De qualquer maneira, o aspecto importante a ser enfatizado é o de que, em Arendt, a dimensão relacional da política repousa nos conceitos de pluralidade e espaço público.

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 182.

A teia de relações humanas [*web of human relationships*] alude à criação de um espaço-entre [*in-between*] pessoas plurais e Arendt se utiliza dessa metáfora para elucidar as especificidades da ação, a saber, o caráter efêmero, frágil e imprevisível do mover-se no espaço público. No pensamento arendtiano, as relações humanas ou o *viver juntos* criam esse espaço-entre [*in-between*] que é engendrado no exercício da liberdade de agir, iniciando algo novo e se envolvendo num empreendimento comum, assim como na liberdade de falar com os outros sobre aquilo que nos diz respeito em comum. Vislumbramos que, em termos arendtianos, a dimensão relacional da política diz respeito à compreensão do espaço-entre [*in-between*], ponto em que é pertinente considerar sua flutuação nas obras. Sob esse aspecto, para citar apenas alguns exemplos, observamos a ocorrência da noção de *espaço-entre* na forma da “teia de relações humanas”<sup>4</sup>, como a “esfera do entre, da política”<sup>5</sup> e também como “um mundo de relações”<sup>6</sup>. A partir dessas interpretações arendtianas podemos explorar uma vertente no horizonte de significação da noção de espaço-entre [*in-between*], qual seja: a teia de relações humanas destaca que a ação e o discurso são modos de *estar juntos*; a esfera do entre sinaliza para a constituição do espaço público; e o mundo de relações humanas reporta à existência plural em um âmbito especificamente humano. Há diferenças no tocante às acepções, no entanto, acreditamos ser possível articular os sentidos e, dessa maneira, formular com distinção e clareza a noção de espaço-entre [*in-between*]. Destarte, diante do quadro argumentativo já indicado e considerando o escopo desta pesquisa, dividimos a presente dissertação em três capítulos. A introdução e problematização da temática, assim como a argumentação em torno daqueles elementos que nos oferecem subsídios para uma compreensão da dimensão relacional, compõem os dois capítulos iniciais.

No primeiro capítulo objetivamos oferecer subsídios teóricos para uma compreensão da dimensão relacional da política a partir do conceito arendtiano de pluralidade. Assim, a abordagem se inicia com o enfoque no fato de que, para Arendt, a experiência da pluralidade humana não se explica recorrendo às duas tradições – teológica e filosófica – que marcam a história dos homens no Ocidente. A pluralidade se refere ao espaço que surge entre homens e mulheres, dessa maneira, ela não pode ser entendida em referência a Deus e o mito judaico cristão da criação tampouco a partir da experiência do filósofo. Conforme a leitura arendtiana, ambas as tradições mencionadas, de modo bastante específico, ignoram por completo os fatos

---

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Diário filosófico*, 1950-1973. Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p. 266.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?* Editoria Ursula Ludz; tradução Reinaldo Guarany. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018, p. 94.

da vida cotidiana e pretendem escapar da pluralidade. Traçamos essa linha argumentativa, logo de início, a fim de mostrar que além de não assumir as perspectivas legadas pelas tradições teológica e filosófica, Arendt assume e resgata a pluralidade como um fato da condição humana na Terra. Partimos da crítica arendtiana às tradições teológica e filosófica para recuperarmos a noção de pluralidade e seus próprios termos, a saber, natalidade, contingência e ação. Tendo em vista que a investigação sobre a pluralidade comporta duas direções articuladas entre si, este capítulo se dividirá em duas seções. Preparamos o caminho argumentativo para, numa das seções, examinar detalhadamente a crítica arendtiana à filosofia política, uma vez que com Platão observamos o desprezo para com a “esfera dos problemas humanos – τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα”<sup>7</sup>. Na outra seção, a proposta é descrever as manifestações da pluralidade humana e analisá-las por si mesmas, para então definir aquela que se constitui como quintessencialmente política.

No segundo capítulo, demonstraremos como um espaço público pode se definir como político, assim sendo, a discussão se desenvolverá em três seções. Na primeira, discorreremos acerca do conceito arendtiano de mundo, a fim de expor que esse espaço comum concerne tanto à relação com os artefatos e objetos produzidos pelo homem, quanto às relações entre os homens. Na concepção arendtiana, o mundo comum é o espaço objetivo construído pelo homem fabricante [*homo faber*], assim como o espaço intersubjetivo criado pelos feitos e as palavras de homens e mulheres que vivem juntos. Com efeito, a preservação e a estabilidade do mundo não remetem somente à sua objetividade, mas também aos elementos que compõem a vida pública dos homens, tais como a verdade dos fatos, as obras de arte, história e memória. São esses elementos, de natureza pública, que conferem permanência à vida comum dos homens, àquele espaço-entre [*in-between*] que se estabelece quando seres humanos plurais agem em concerto e falam sobre o mundo. Na segunda seção, nos debruçaremos sobre a distinção arendtiana entre os espaços público e privado, neste momento, o aspecto relevante a ser enfatizado é que o mundo, seja em sua dimensão objetiva e/ou intersubjetiva, é o espaço público que, ao mesmo tempo, separa e reúne homens e mulheres, estabelecendo o *entre* de natureza política. Na terceira seção, analisaremos o entendimento arendtiano acerca da liberdade política, qual seja, o fato de ser livre, que em seu sentido estritamente positivo indica a experiência de participação na esfera pública. Percebe-se, então, que este capítulo se desenvolverá no sentido de mostrar que o espaço público se define como político quando o viver juntos tem lugar num

---

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 101.

corpo político, que assegura permanência e preserva a realidade do domínio dos assuntos humanos.

Ao nos debruçarmos sobre a dimensão intersubjetiva do mundo, seu espaço público, nos colocamos diante do vínculo existente entre a arte e a política no pensamento arendtiano. Talvez seja preciso sinalizar que no cerne de uma discussão sobre arte está o interesse pelo mundo, pois tanto a arte quanto a política concernem à *esfera do entre*. O espaço público remete ao que é criado pelos feitos e palavras humanos, é aquele mundo de aparências que os homens habitam em comum e onde a arte tem fecundidade para surgir. Podemos entender a relevância atribuída à tópica da arte na discussão suscitada por Arendt, não tanto a partir do enfoque nas artes criativas que figuram no papel do artesão e na realização mesma das capacidades do *homo faber*. A chave interpretativa a partir da qual interpretaremos a relevância política da arte não repousa tanto nas artes criativas, mas nas artes de realização que, para Arendt, possuem estreita afinidade com a política. As obras de arte são fundamentais para a sustentar a estabilidade do mundo humano, porém, são as artes de realização, as quais têm a ver diretamente com a ação e a performance dos atores/agentes políticos, que proporcionam a autêntica experiência do político dentro do espaço público. O que está em questão nas análises a serem descortinadas ainda no segundo capítulo é mostrar a natureza pública da arte que está dentro de um espaço no mundo que é assinalado pela presença e a aparência pública de outros.

Considerando a dimensão pública e política da tessitura mundana, Arendt enfatiza o obscurecimento desse espaço no mundo moderno. Nesse ponto há um deslocamento do debate: se nos dois primeiros capítulos construímos uma argumentação que clarifica em que consiste a dimensão da política, agora, o texto avança para outra direção. No terceiro capítulo, lançamos mão de uma abordagem das experiências que, segundo o pensamento político arendtiano, implicam a dissolução desta trama/teia relacional. Por fim, o último capítulo se detém sobre aquelas experiências humanas que assinalam a dissolução da dimensão relacional da política. Diante disso, para examinar detalhadamente o que Arendt considera como o crepúsculo da vida política, dividimos o terceiro capítulo em quatro seções, cada qual referindo-se a uma experiência específica de aniquilação do espaço-entre [*in-between*] das relações humanas. Começaremos refletindo sobre como a noção de liberdade fora destituída de seu significado político, sendo então concebida nos termos da liberdade *da* política, remontando ao anseio dos filósofos e dos cristãos primitivos de serem livres/liberados da política. Na segunda seção, mostraremos que quando a fabricação se torna a mais alta atividade humana e o *homo faber* representa a realização mesma do humano no mundo, se perde o viver juntos politicamente

entre os homens. Nos desdobramentos dessa discussão, veremos ainda que a pluralidade humana também é excluída do espaço público em situações nas quais os homens não podem estar na companhia um dos outros, por exemplo, na tirania e na dominação. Na terceira seção, elucidaremos em que medida o moderno fenômeno de atomização contribui para o esvaziamento do espaço público e a perda do espaço-entre [*in-between*] político. Na quarta seção, enfatizaremos aquela que, em termos arendtianos, é a experiência contraste das relações humanas no espaço público. Nossa atenção recairá sobre a tópica do totalitarismo, cujas análises nos permitirão mostrar que os regimes totalitários expressam a tentativa de supressão da pluralidade humana, a condição humana básica e originária da política.

## Capítulo 1. Pluralidade ou a condição da política

Pretende-se neste capítulo apresentar uma chave interpretativa, segundo a qual a política é entendida em e a partir de sua dimensão relacional. Com efeito, para compreender em que consiste a dimensão relacional da política em Hannah Arendt, faz-se necessário colocar em discussão a categoria de pluralidade, porque “a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural”<sup>8</sup>. De antemão, ressaltamos que embora o conceito de relação não tenha sido formulado por Arendt, nossa hipótese é de que ele está no cerne da compreensão política do espaço-entre [*in-between*] pessoas. Isto posto, o objetivo geral deste capítulo consiste em analisar a concepção arendtiana de pluralidade a fim de realçar que a relação é a experiência pontual da esfera pública. Abordaremos a especificidade da interpretação proposta por Arendt, considerando que a teórica política problematiza a questão da pluralidade apontando para a ausência desta noção em certas perspectivas, tais como, a teológica e a filosófica. Para entendermos a definição de pluralidade no pensamento arendtiano, é pertinente destacar a rejeição da “experiência do filósofo”, porque “filosofar significa deixar a companhia dos homens”<sup>9</sup>. Momento este que temos como ponto de partida para então traçarmos o caminho argumentativo conceitual a ser descortinado no desenvolvimento deste capítulo. Antes disso, todavia, vejamos em que medida a rejeição feita por Arendt ao fundamento teológico cristão também nos ajuda a compreender em que consiste a pluralidade.

Assumimos como ponto de partida para as análises que seguem, que no cerne da crítica arendtiana às tradições teológica e filosófica está a tentativa de demonstrar a contradição entre a experiência da singularidade e a pluralidade humana. Como poderemos constatar, ao mesmo tempo em que exprime sua rejeição a qualquer fundamento filosófico para visar a pluralidade, a pensadora expõe precisamente com o que a mesma não se identifica e qual a imagem contraste dessa experiência humana básica. Nestas linhas, introduzimos o tema e a problemática. Antes de explorarmos a fecundidade do pensamento arendtiano no que concerne àquela que é “a própria condição da política”<sup>10</sup>, optamos por encetar o caminho argumentativo-conceitual abordando a crítica arendtiana às tradições filosófica e teológica. De forma ainda mais clara,

---

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antônio Abranches; tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 87.

<sup>9</sup> “to philosophize means to leave the company of men”. ARENDT, Hannah. 1960. *Political Philosophy or Philosophy and Politics*, p. 024810 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

<sup>10</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 38.

convém pontuar que a opção por seguir a via da crítica se justifica em razão de este momento ser fundamental para delinear a noção arendtiana de pluralidade. Como poderemos ver, ambas as tradições, com seu enfoque no homem e na experiência singular, apagam os muitos aspectos nos quais está presente a pluralidade humana, isto é, “o fato de que os homens, não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo”<sup>11</sup>.

Em sentido preciso, a crítica às tradições filosófica e teológica faz-se necessária, tendo em vista que, na concepção arendtiana, elas impuseram exigências de outra natureza à reflexão sobre a política. Por um lado, a tradição de pensamento político de origem grega, com a distinção entre dois modos de vida, isto é, a *vita contemplativa* e a *vita activa*, estabeleceu uma hierarquia que redundou na primazia da contemplação sobre as atividades humanas; da fabricação sobre a ação e, conseqüentemente, do singular sobre o plural. Por outro lado, a tradição de pensamento teológico de origem cristã, ao enaltecer o relacionamento com Deus e a crença em uma outra vida que não essa mundana, deslocou os homens das atividades práticas concernentes ao mundo. Apesar da especificidade de cada tradição, o ponto crucial para Arendt é que ambas implicam o obscurecimento da pluralidade humana, uma vez entender-se que foi no seio da tradição filosófica, que “caracteriza-se pela dissociação entre o filosófico e o político, entre o pensar e o agir”<sup>12</sup>, assim como da tradição teológica cristã, que se constituiu a história dos homens no Ocidente.

Como poderemos ver, de modo mais detalhado adiante, Arendt não apenas rejeita as perspectivas que o filósofo e o cristão primitivo têm acerca do mundo. Além de não assumir nenhuma das duas concepções, isto é, a que é própria da filosofia e a aquela que é difundida pelo pensamento teológico, a teórica política nos oferece uma via de acesso ao tema da tradição que é bastante sugestiva. Podemos ter como ponto de partida para a análises que seguem, a seguinte questão: em que medida abordar as tradições filosófica e teológica nos ajuda a aclarar o conceito arendtiano de pluralidade? Assim, parece-nos razoável explorar ambas as tópicas, pois refletindo acerca da experiência do filósofo e a história da criação, nos deparamos com a antítese da pluralidade. Para clarificar como a noção de pluralidade vai se delineando no pensamento político arendtiano, é pertinente considerar os conceitos de contingência e natalidade, visto que os *homens no plural* são concebidos como iniciadores e cada novo começo é a manifestação da liberdade humana. Evidentemente, aqui se trata de, tomando como

---

<sup>11</sup> “the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7. Tradução nossa.

<sup>12</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012, p. 13.

referencial o que nos diz Arendt, fazer uma incursão na problemática em torno das tradições – a filosófica e a teológica – por meio da tópica da natalidade e, portanto, tangenciando a categoria de contingência. Sob a perspectiva arendtiana, as referidas tradições refreiam a liberdade dos homens para assim superar a imprevisibilidade dos assuntos humanos, liberdade essa que é restituída no nascer – natalidade – e se manifesta na contingência das ações políticas.

Neste capítulo não pretendemos abordar a questão da liberdade em Arendt, porém, ao lançarmos luzes sobre o que a teórica política entende por contingência, veremos que se trata da “marca indistinta do agir humano”<sup>13</sup>. Assim, a contingência diz respeito à liberdade humana, ao fato de que a realidade no âmbito dos assuntos humanos pode sempre ser diferente do que realmente é, pois os acontecimentos e eventos que constituem a realidade política não são necessários, mas contingentes. Para Arendt, a ação é a manifestação da liberdade humana e a expressão prática da contingência, uma vez que os novos começos políticos inerentes ao agir são espontâneos e imprevisíveis. Na ação política, a qual é realizada junto com os outros no espaço público, os homens expõem ao mundo a contingência e a sua unicidade, que diferentemente da unicidade de Deus, aparece tão somente na coexistência com o outro em um mundo comum. De fato, a contingência contribui para caracterizar as ações humanas, pois caso elas não fossem contingentes não passariam de mero comportamento [*behavior*]. No pensamento político arendtiano, contingência e natalidade são a manifestação do começo que todo ser humano é, porque os homens – pluralidade – ao se inserirem no mundo podem, mediante feitos e palavras, realizar cisões na realidade histórico-política. Dito de outra maneira, enquanto a natalidade designa a possibilidade mesma de novos começos, a contingência denota que os fatos e eventos engendrados nessas iniciativas poderiam ou não ter acontecido.

Em Arendt, a contingência remete à política, ao campo da ação humana. Destarte, a contingência não apenas vai de encontro ao determinismo próprio do comportamento e dos hábitos, mas também à noção de causalidade. A contingência das ações indica que os feitos e as palavras humanas, bem como os eventos deles oriundos, são inesperados. Como bem explicitou Anne-Marie Roviello, “a contingência não significa o mero acaso ou o arbitrário, é a fissura aberta na necessidade causal pelo poder humano de começar de novo”<sup>14</sup>. Ao formular sua concepção de natalidade, Arendt recupera a noção agostiniana de *initium* presente na frase *Initium ut esset homo creatus est* [O homem foi criado para que houvesse um começo] enunciada por Agostinho. Conforme o pensador, o *initium* remete à criação do homem e, para

---

<sup>13</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 35.

<sup>14</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt, op. cit.*, p. 79.

a teórica política, “este *initium* agostiniano”<sup>15</sup> sinaliza para o fato de que os seres humanos possuem a capacidade de tomar iniciativas, ou seja, de agir. Diferentemente de Agostinho, Arendt transpõe a categoria de natalidade para o pensamento político e, nesse sentido, afirma que “o «*initium*» que o homem é se realiza somente na esfera do entre”<sup>16</sup>. A natalidade está estreitamente vinculada à ação humana enquanto compreendida como a capacidade que os homens têm de iniciar alguma coisa nova, algo inesperado que nunca aconteceu antes. E, mais importante, os homens são o começo de algo novo, pois eles são recém-chegados em um mundo que existia e provavelmente continuará existindo a despeito de suas vidas individuais mortais.

Ao estabelecer a noção de pluralidade, Arendt situa o debate em termos políticos e, dessa forma, rejeita qualquer explicação com fundamento teológico, vinculado pois à tradição cristã. Com efeito, na formulação de uma concepção própria de pluralidade [*plurality*], a teórica política não adere à história da criação do homem, cuja origem é judaico-cristã e fora legada ao Ocidente pela tradição teológica. A fim de descortinar o sentido da pluralidade humana optamos por explorar este contraponto, qual seja, de um lado, a crença cristã de que a existência dos homens se deve à mera multiplicação e, de outro, a posição assumida por Arendt de que apenas em virtude do aparecimento humano no mundo, os recém-chegados se mostram distintos, irrepetíveis e únicos. Veremos então que não importa se o homem foi feito à imagem e semelhança do Criador ou, ainda, se foi criado “com a argila do solo”<sup>17</sup>, o que está em questão é demonstrar que, sob a perspectiva arendtiana, a pluralidade dos homens é vinculada ao mundo.

A pluralidade humana diverge fundamentalmente da história da criação de origem judaico-cristã, legada ao Ocidente pela influência notável do cristianismo. A pluralidade não é realizada por Deus, o que significa que ela não se explica pelo mito da criação do Homem, tampouco pelo princípio da multiplicação, ambos assinalando que os homens são meras repetições de um primeiro modelo, designado pelo nome de Adão. Neste sentido, no *Diário filosófico 1950-1973*, Arendt afirma que Deus criou o homem e “Adão não tem nenhum plural”<sup>18</sup>, expondo a incompatibilidade entre a história da criação e a pluralidade dos homens. Cabe notar, que no pensamento arendtiano, a pluralidade humana não se explica recorrendo ao

---

<sup>15</sup> ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 35.

<sup>16</sup> “el «*initium*» que es el hombre, se realiza solamente en esta esfera del entre”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 154. Tradução nossa.

<sup>17</sup> *Bíblia de Jerusalém*. 13 ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019, p. 35.

<sup>18</sup> “adam no tiene ningún plural”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 181. Tradução nossa.

mito judaico cristão da criação, visto que Adão é o primeiro homem, o indivíduo concreto criado à imagem e semelhança de Deus. Cientes de que Arendt apresenta variações de posicionamento<sup>19</sup>, que não pretendemos solucionar aqui, o que queremos ressaltar é que o recurso à *criação* contradiz aspectos fundamentais da condição humana de pluralidade.

De acordo com Arendt, a pluralidade dos homens não remete à Deus em razão de: I. na criação divina há identificação entre a ação e a fabricação; e, II. Deus existe no singular e não dentro da pluralidade. No bojo das reflexões arendtianas, observamos “o fato da pluralidade dos homens por oposição à unicidade de Deus, quer seja este compreendido como ‘ideia’ filosófica ou como o deus pessoal das religiões monoteístas”<sup>20</sup>. Com efeito, Deus sendo um tem a completa experiência da singularidade, isso em duplo sentido, pois a figura divina *existe* no singular e também porque não é afetada de modo nenhum pela existência de pessoas plurais. Segundo Arendt, “o significado político do monoteísmo se resume à diferença decisiva entre Deus e homem, no sentido de que Deus é um e os homens só existem em plural”<sup>21</sup>. Apesar de desconhecermos a natureza divina, parece-nos evidente que Deus é incapaz de se realizar em termos de existência política, pois ele carece de qualquer companhia, é completamente ensimesmado.

Quanto ao fato de Deus experimentar a singularidade em sua forma mais radical, Arendt elucida que a figura divina não aparece, porque o que aparece não existe no singular, “tudo o que se revela pressupõe pluralidade e se mostra em plural”<sup>22</sup>. Ao mesmo tempo, caso Deus se mostrasse ele não permaneceria incognoscível, uma vez que sendo visto e ouvido estaria sujeito às perspectivas dos espectadores. Deus é uno e soberano, ele não está na companhia de outros e, por conseguinte, é o oposto da pluralidade dos homens. Neste ponto específico parece ser

---

<sup>19</sup> Ao considerar a tópica da pluralidade em dois contextos damos conta de que Arendt apresenta posicionamentos distintos e até mesmo conflitantes. Tal como podemos ver, Arendt nesta passagem de *The Human Condition* (1998, p. 8) pontua: em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até mesmo em Gênesis (‘Macho e fêmea, Ele os criou’), se nós entendemos que esta estória da criação do homem é distinta, em princípio, daquela segundo a qual Deus originalmente criou o Homem (*Adão*), ‘ele’ e não ‘eles’, e então a multiplicidade de seres humanos seria o resultado da multiplicação. Ainda horizonte do debate acerca da diferença fundamental entre a pluralidade de seres humanos e a mera multiplicação *do* homem, em outro momento observamos que no contexto de *A promessa da política* (2016, p. 84 e 108), Arendt reitera a perspectiva acima mencionada ao salientar que “Deus não criou o Homem, mas ‘macho e fêmea Ele os criou’”. Considerando a variação na interpretação arendtiana do mito bíblico da criação, é importante realçar que outros aspectos também contradizem de alguma forma a condição humana de pluralidade.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016, p. 108.

<sup>21</sup> “la significación política del monoteísmo se cifra en la diferencia decisiva entre Dios y hombre, en el sentido de que Dios es uno y los hombres sólo existen en plural”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 347. Tradução nossa.

<sup>22</sup> “todo lo que se nos revela presupone pluralidad y se nos muestra en plural”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 101. Tradução nossa.

possível desenvolver esse aspecto da solidão de Deus mediante a observação arendtiana de que “estar só significa não ter iguais: ‘Um é um e mais ninguém e sempre será ninguém’, conforme uma rima infantil medieval ousou indicar o que pode ser humanamente concebido como a tragédia de *um único* Deus”<sup>23</sup>. A onipotência e independência ilimitada expressa na figura de Deus contradizem o estar juntos dos homens, em que “na pluralidade se estabelece o entre como um âmbito exclusivamente humano”<sup>24</sup>.

A pluralidade humana não se explica se considerarmos a criação do homem por parte de Deus, dentre outras coisas, porque a figura divina não participa do princípio da diversidade. Deus é absolutamente uno e, portanto, existe solitário em uma condição completamente díspar em relação às “condições da existência humana”<sup>25</sup>, pois os “seres humanos são plurais”<sup>26</sup>. Deus é singular e, segundo Arendt, “‘um é um, absolutamente só e para sempre’ só é verdade para Deus”<sup>27</sup>, o qual, não habita a morada comum dos mortais. De fato, soa razoável ponderar que Deus, precisamente por ser onipotente e autossuficiente, não está no espaço-entre [*in-between*] nós, não precisa da presença de outros para afirmar-se e assim ser reconhecido, ele simplesmente é. Deus não apenas está fora do espaço-entre que se constitui no intercuro humano, ele está acima, é um princípio transcendente que está além do domínio político. Em outras palavras, Deus pode ser compreendido apenas enquanto autor [*author*] e, nesse ponto, é relevante destacar que “Hannah Arendt propôs uma definição da figura do autor como quem, no seu isolamento, tem o controle sobre o processo de confecção de determinado produto”<sup>28</sup>. Deus é o puro criador de algo, mas nunca poderá ser ator [*actor*] e espectador [*spectator*], no sentido de que ao se associar politicamente, pessoas plurais participam dos acontecimentos inéditos dentro do âmbito dos assuntos humanos. O que nos interessa destacar aqui é que Deus em sua mesmidade e absoluta singularidade, contrasta com a condição humana de pluralidade, já que não conhece nem iguais nem diferentes de si mesmo.

Se a tradição teológica obscurece a questão da pluralidade, o mesmo acontece com a tradição filosófica. Parece razoável, portanto, colocá-la também em questão, ainda mais que o filósofo está em permanente tensão com a esfera público-política, onde a pluralidade se

---

<sup>23</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 115.

<sup>24</sup> “en la pluralidad se establece el entre como un ámbito meramente humano”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 265. Tradução nossa.

<sup>25</sup> “the conditions of human existence”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 11. Tradução nossa.

<sup>26</sup> “human beings are plural”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 110. Tradução nossa.

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 65.

<sup>28</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 81.

estabelece na realidade mundana. No pensamento arendtiano, isso se explica, pois ao experimentar o *thaumadzein*, o *espanto admirativo* que nos faz pensar, o filósofo padece o mudo espanto que expressa o início da filosofia e, dessa forma, escapa à companhia dos homens. Arendt retoma essa afirmação ao observar que “baseando toda a sua existência na singularidade que experimentou ao padecer o *pathos* da *thaumadzein* [...] o filósofo destrói a pluralidade humana dentro de si mesmo”<sup>29</sup>. O mudo espanto caracteriza a especificidade da vida do filósofo em duplo aspecto, pois designa a experiência do homem no singular e a atitude de fazer perguntas irrespondíveis própria da filosofia. Quem padece o mundo espanto é privado do discurso, da capacidade de falar sobre algo com os outros, razão pela qual o filósofo é aquele que se colocou fora do convívio com os homens. O espanto filosófico, todavia, não sinaliza apenas a retirada da esfera pública, mas indica a possibilidade latente de o filósofo excluir o diálogo silencioso do dois-em-um, momento em que Arendt encontra eco da pluralidade humana no estar só.

Para Arendt, em sua permanente mirada para *fora* do domínio dos assuntos humanos, da realidade constituída pelos feitos, as palavras e opiniões dos cidadãos, o filósofo representa a tentativa de eliminação do domínio público. Ponto em que é possível vislumbrar o conflito entre o modo de vida do filósofo e aquele que é experimentado na cidade, onde a pluralidade dos homens é manifesta na forma do viver junto com os outros. Assim, como afirma a pensadora, a natureza antipolítica da experiência fundamentalmente filosófica pode ser sintetizada nos seguintes termos: “quando um homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem, e não os homens, habitasse o planeta”<sup>30</sup>. O exercício filosófico remete à vida na torre de marfim, distante o suficiente do domínio dos assuntos humanos e de onde é possível tão somente olhar de fora para essa realidade específica. Além do que, a “abstenção da política por parte do filósofo [era] como [que] requisito prévio para o modo de vida mais livre e superior: a *vita contemplativa*”<sup>31</sup>. E é na torre de marfim, onde está afastado da companhia dos homens, que o filósofo se entrega à preocupação com as coisas eternas, as quais diferem diametralmente dos assuntos temporais, referentes aos homens mortais e ao mundo que se constitui entre eles. As questões/especulações filosóficas dizem respeito

---

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 81.

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 64.

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 197.

àquilo que pode ser concebido dentro de um modo de vida fora do que ocorre no espaço-entre [*in-between*] os homens.

A pluralidade humana contrasta com a experiência do filósofo auto aprisionado na torre de marfim, “em seu lar de calma e quietude”<sup>32</sup>, de onde pensa a experiência política a partir de critérios estritamente filosóficos. Em sua preocupação metafísica com a eternidade, o filósofo não apenas ignora a realidade política tal como ela é, não concebendo-a em seus próprios termos, mas, sobretudo, ele pensa o domínio dos assuntos humanos de fora. A atitude do filósofo para com o mundo da pluralidade também evidencia um afã por domínio, o que é melhor expresso quando consideramos o papel do rei-filósofo proposto por Platão. É característico da postura do filósofo o enfoque no homem, o receio no que concerne à pluralidade de opiniões e, por conseguinte, o anseio pelo domínio sobre o caos que elas representam. Logo, é notório que tais atitudes contribuem para fazer supérfluos os homens no plural, além do que, expressam o fato de que “o interesse pela política não é uma questão habitual para o filósofo”<sup>33</sup>.

A vida dedicada à filosofia é por si mesma contrária aos negócios humanos. Dessa maneira, o interesse fundamental em reorganizar a *polis* de modo que fosse possível ao filósofo viver fora dela, se tornou a atitude ordinária da filosofia política. Aqui é pertinente destacar que no contexto de “um ‘modo de vida’ fundado e caracterizado pela singularidade, pela mudez e pelo silêncio da contemplação não há lugar para a pluralidade”<sup>34</sup>. O exercício filosófico, como fora tradicionalmente concebido, ao levar o homem para fora da *polis* e distanciá-lo da interação com os pares, proporcionava uma forma de escapismo dos assuntos práticos humanos. É para “a proverbial torre de marfim da mera contemplação”<sup>35</sup> que se dirige o filósofo alienado do mundo e é lá onde ele permanece fazendo perguntas irrespondíveis, repleto de especulações metafísicas e negando a realidade fenomênica do mundo. Esses casos ilustram o que Arendt descreve como a exclusão da pluralidade dos homens, pois ao “considerar *o homem* no singular, ou, o que dá no mesmo, *os homens* como múltiplos de uma única espécie”<sup>36</sup>, na verdade se está suprimindo o traço distintivo de cada ser humano, absolutamente diferente de qualquer outro.

---

<sup>32</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 120.

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 73.

<sup>34</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política: Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2018, p. 52.

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 79.

<sup>36</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 9.

Assim, como realça Fábio A. Passos, “o homem, visto da perspectiva da filosofia, é sempre compreendido em sua singularidade, enquanto a política visa os afazeres humanos pelo prisma da pluralidade”<sup>37</sup>. Nesse aspecto, para formular sua posição no que tange ao modo de vida do filósofo [*bios theōrētikos*], a pensadora se volta para os apontamentos feitos por Platão, precisamente na alegoria da caverna no livro VII de *A República*, na qual é descortinada a formação do filósofo. Arendt ressalta que “a alegoria da caverna é, pois, concebida para descrever não exatamente como a filosofia se parece do ponto de vista da política, mas como a política, a esfera dos assuntos humanos, se parece do ponto de vista da filosofia”<sup>38</sup>. Destarte, o filósofo não é somente um amante da sabedoria e o empreendimento arendtiano é no sentido de mostrar, a partir de um viés político, a especificidade do homem sábio [*sophos*]. Indicando a atitude própria do filósofo, a pensadora salienta que “só o homem sábio se interessa por assuntos exteriores à *pólis*”<sup>39</sup> e, de fato, o retrato que a tradição faz do filósofo sugere sobretudo sua fuga do domínio dos assuntos humanos. A preocupação do filósofo com a verdade e as coisas eternas vai de encontro à vida dos cidadãos na esfera público-política da *polis*, onde o que está em questão na ordem do dia é a preocupação com a imortalidade terrena.

Diante do que foi exposto, percebe-se que traçamos um ponto de partida para uma reflexão sobre a pluralidade humana. Dando continuidade a esse movimento, as análises subsequentes visam enfatizar a crítica arendtiana no que concerne a filosofia política, momento no qual será delineada com mais clareza a linha argumentativa que sustentará este primeiro capítulo. Dessa forma, as seções deste capítulo visam explorar a noção de pluralidade considerando sua flutuação dentro da obra arendtiana, o que faremos tendo como referência a experiência do viver juntos [*living together*], as atividades humanas básicas e o estar só [*solitude*]. Ora, o intuito dessas considerações é indicar o duplo movimento que virá na sequência: na primeira seção, ao assumirmos duas vias para nos aproximarmos da temática em questão, ou seja, tanto por meio da crítica quanto da reconstituição de uma experiência fundamentalmente política no contexto do mundo antigo. Na segunda seção e em seus desdobramentos, percorrendo acerca da pluralidade humana em seus próprios termos e no sentido de mostrar que o político se define como uma forma de convívio humano.

### **1.1. A crítica da filosofia política e o reencontro da experiência política**

---

<sup>37</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 43.

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 75.

<sup>39</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 50.

Os termos necessários para uma clarificação política da pluralidade podem ser mobilizados se seguirmos as duas vias traçadas por Arendt para acessar o debate em questão. Seja por meio da crítica à filosofia política/religião ou do recurso arendtiano à experiência política originária, dispomos de dois fios condutores para a reflexão sobre a pluralidade humana e, de antemão, salientamos que ambas as vertentes são complementares diante das análises aqui pretendidas. Como foi demonstrado, no âmbito da recusa arendtiana às tradições teológica e filosófica está assinalada uma definição negativa da pluralidade humana. Dessa maneira, com base no que expusemos até aqui, nos aproximamos da crítica arendtiana à tradição de pensamento político. Tomando como referência esta tradição em específico, nossa atenção recai sobre o fato de que, segundo Arendt, as articulações dentro da *vita activa* foram feitas sob o prisma da contemplação, de tal maneira que as atividades práticas são definidas à propósito da *vita contemplativa*. Nesse contexto, as mais altas faculdades humanas repousam na contemplação, um modo de vida experimentado pelos filósofos e considerado superior ao modo de vida político, experimentado pelos cidadãos na *polis*. A *vita activa* recebeu seu significado da *vita contemplativa*, a qual, estando em mais alta posição estabelece a articulação e a ordem das principais e mais básicas atividades humanas, a saber, o trabalho [*labor*], a obra [*work*] e a ação [*action*].

Arendt não está interessada numa mera inversão da ordem hierárquica das faculdades e atividades humanas. Sem dúvida, nos parece bastante nítido que ela explora outra via de interpretação a partir das *experiências originárias*. Sem o peso imposto pela tradição de pensamento político e pela tradição teológica cristã, a teórica política recupera outra compreensão e, por conseguinte, uma forma distinta de pensar e julgar a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Arendt quer “focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia”<sup>40</sup> e isso explica o porquê de ela não se considerar filósofa política, mas pensadora política. Neste ponto, Margaret Canovan é bastante concisa ao afirmar que, “uma coisa que ela [Arendt] claramente *não* está fazendo é escrever filosofia política como convencionalmente entendemos: quer dizer, oferecer prescrições políticas assentadas em argumentos filosóficos”<sup>41</sup>. De fato, esse aspecto da questão é esclarecido ao considerarmos que a pensadora política não segue no lastro da tradição do pensamento conceitual e de suas categorias, pelo contrário, ela recupera uma compreensão comum na vida política da *polis* grega. Essa compreensão, em razão

---

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 124.

<sup>41</sup> “one thing she is clearly *not* doing is writing political philosophy as conventionally understood: that is to say, offering political prescriptions backed up by philosophical arguments”. CANOVAN, Margaret. Introduction by Margaret Canovan. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. viii, grifo da autora. Tradução nossa.

de ser pré-filosófica e pré-platônica, não confere primazia à contemplação. Além do que, como é enervada por uma experiência de natureza política, a concepção recuperada por Arendt não ignora a condição fundamental desta, isto é, a pluralidade humana ou o “fato de que não é o homem, e sim os homens que habitam a terra e formam um mundo entre eles”<sup>42</sup>.

Para entendermos a experiência política originária e o contexto no qual a vida pública e a ação alcançaram uma posição digna, faz-se necessário descortinar sua especificidade a partir da crítica arendtiana à tradição de pensamento político ocidental, alicerçada nos escritos de Platão. Seguindo as indicações arendtianas, voltamo-nos para o conflito entre o filósofo e a *polis* ateniense após o julgamento e a morte de Sócrates. Porém, para elucidar desde onde essa tensão está presente é preciso remontar, assim como faz Arendt, ao conhecido episódio cujo personagem principal é o filósofo Tales de Mileto e é por meio do diálogo platônico *Teeteto* que depreendemos a fama corriqueira dos filósofos. Segundo consta, Tales de Mileto caminhava observando atentamente o céu, quando tropeçou e caiu em um poço, e naquele momento uma serva trácia passava no local, viu o acontecido e desatou a rir. Não foi o infortúnio do distraído que se tornou comentário na cidade, mas o fato de que a atividade filosófica, preocupada com as “coisas eternas, não humanas e não políticas”<sup>43</sup> era inútil para a vida na *polis*. De qualquer maneira, ao apontar a falta de atenção do filósofo para com as coisas da cidade e os negócios humanos podemos compreender os termos da crítica arendtiana à filosofia.

A distinção entre a filosofia e a política reporta a campos de experiência completamente distintos, uma vez que o filósofo experimenta passivamente o *pathos* filosófico enquanto o ator/agente político experimenta o *pathos* do novo, a capacidade humana de dar início a algo inédito. O *pathos* acentua o componente do sofrimento, mas aqui é necessário realçar que o filósofo padece especificamente o *thaumadzein*, ou melhor, o *pathos* do espanto de ver aquilo que é como é. O *thaumadzein*, também designado como o *pathos* filosófico é a “experiência filosófica fundamental”<sup>44</sup> e somente ao experimentá-lo o homem pode tentar escapar da ignorância e encontrar a sabedoria. Não se trata, entenda-se bem, de ser vítima e sofredor [*sufferer*] dos feitos que constituem a teia de relações humanas, pois o filósofo não está

---

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 227.

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>44</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 107.

preocupado com “as coisas dos homens, *ta ton anthropon pragmata*”<sup>45</sup>, mas com aquilo que nada depende desses, por exemplo, o céu e as estrelas.

Quando descortina sua crítica à filosofia política, Arendt chama-nos a atenção para o fato histórico ou, porque não dizer, o evento de natureza política que implicou o desprezo do filósofo pela vida pública na *polis*. Em termos arendtianos, foi o julgamento e a condenação de Sócrates que levou Platão, seu mais brilhante discípulo, a hostilizar o domínio dos assuntos humanos. Sem nos determos nessa discussão, todavia, não podemos deixar de apontar que a filosofia política platônica se estabelece em razão da “hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates”<sup>46</sup>. Diante do que aconteceu com seu mestre, Platão pode confirmar na prática que a *polis* ateniense não é um lugar seguro para o filósofo nem oferece segurança ao exercício mesmo da filosofia. A desconfiança platônica no que concerne ao âmbito da cidade é engendrada num contexto onde a *vita contemplativa* do filósofo é rebaixada e a verdade filosófica corre o risco de tornar-se apenas uma mera opinião entre opiniões. A verdade filosófica é dissolvida em opinião [*doxa*] quando ela entra na cidade dos homens e se torna objeto de discussão, caso em que já não se trata mais da sabedoria ou da verdade a que apenas uns poucos podem apreender por via da contemplação.

Esse tipo de verdade, que é prerrogativa da filosofia, quando entra na vida política invalida as perspectivas distintas e controversas dos cidadãos, dissolve as realidades específicas em favor de uma unidade. Dentro da praça do mercado, no *viver juntos* dos cidadãos atenienses, quando o filósofo submete sua verdade ela se torna opinião, no modo do discurso ela adere ao intercuro humano. Se para a teórica política, como veremos mais adiante, Sócrates é a figura que consegue coincidir filosofia e política, Platão, ao contrário, se situa no próprio registro da cisão entre pensamento e ação, entre a teoria e a prática. O julgamento e a morte de Sócrates escancaram o conflito entre o filósofo e a *polis*, de tal maneira que Platão vê a vida na cidade como uma ameaça à vida do filósofo. Acerca do conflito entre o filósofo e a *polis*, André Duarte observa que, “se as relações entre filosofia e política nunca foram exatamente cordiais, a morte de Sócrates constituiria o ponto nevrálgico a partir do qual as relações entre o filósofo e o político tornar-se-iam expressamente hostis”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> “the things of men, *ta ton anthropon pragmata*”. ARENDT, Hannah. 1969. *Philosophy and politics: what is political philosophy*, p. 024426, grifo nosso (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 146.

<sup>47</sup> DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 163.

Com o modo de vida do filósofo, além de a contemplação ter sido considerada a mais alta das faculdades humanas, a fabricação e não mais a ação se tornou a atividade humana mais importante, alcançando então alta posição. Em consonância com essa ordem hierárquica estabelecida sob a perspectiva da contemplação, a atividade efetivada pelo artesão [*craftsman*] aparece como substituta para aquela atividade que se dá somente entre os homens, ou seja, a ação. E o elogio ao artesão corresponde, respectivamente, tanto à desconfiança acerca da atividade política quanto ao ensejo de conceber a ação [*práxis*] à maneira da fabricação [*poíesis*]. Isto posto, é exigido da ação que ela produza resultados tangíveis, feitos para durar e permanecer, dessa maneira, a ação é destituída de sua característica primordial, especificamente, a de ser um fim em si mesmo que engendra a mudança. Talvez seja mais representativo se lançarmos luzes para o fato de que, Arendt vê em Platão, muito mais que uma tendência a substituir a ação pela fabricação, o filósofo, na verdade, expressa o intuito de fazer [*maker*] a cidade assim como o artesão fabrica uma mesa. Com Platão, a teórica política observa a tendência própria à filosofia de tentar fazer um corpo político e, posteriormente, esse anseio se converterá no esforço platônico para reorganizar a *polis*, de tal maneira que seja possível ao filósofo viver fora dela.

Segundo a via interpretativa explorada pela teórica política, Platão em seus escritos se posiciona contra a *polis*. Ao compreender a ação política à maneira da fabricação, o filósofo grego considera a coisa política a partir da utilidade e nos termos da categoria meios e fins. Além do que, como ressalta Arendt, Platão ao propor a figura do filósofo rei expõe um projeto de refundar a cidade e com o detentor da verdade ordenar o domínio dos assuntos humanos. Com efeito, tal como Arendt o define, o rei filósofo é “quem deseja ser o governante dos negócios humanos porque deve viver entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das ideias”<sup>48</sup>. Desde Platão, o que vemos na filosofia é a primazia da verdade sobre o domínio dos assuntos humanos, o campo político marcado pelo conflito de opiniões. Nossa atenção recai sobre o fato de que a verdade platônica, em seu caráter despótico, vai de encontro à política, o domínio das opiniões, aberto à discussão e ao convencimento. Conforme acentua Arendt, o projeto político platônico evidencia o que pode ser denominado de tirania da verdade, uma vez que o traço normativo da verdade destituiu os homens da liberdade de tornar os interesses coletivos negociáveis no espaço público. A verdade por si mesma é coercitiva e na

---

<sup>48</sup> “who wishes to be the ruler of human affairs because he must spend his life among men and cannot dwell forever under the sky of ideas”. Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 226. Tradução nossa.

figura do rei filósofo ela pode adentrar ao espaço da cidade de forma determinística, estabelecendo então sua tirania.

No âmago da crítica arendtiana à filosofia política está o fato de que ao conceber o “homem no singular”<sup>49</sup> e, portanto, apartado da companhia dos outros, os filósofos se mantêm fora da política, isto é, fora do domínio dos assuntos humanos, da vida pública com outras pessoas. A preocupação dos filósofos também é contrária à *polis*, ocupados que estão com as coisas eternas, com o homem e aqueles assuntos avessos ao domínio político. Na *polis*, forma de associação humana fundada pelos gregos, a preocupação com a imortalidade terrena, com os homens no plural e os assuntos que se constituem entre eles, têm lugar assegurado. A *polis* é a vida política, é a vida dos homens *qua* cidadãos e, dessa maneira, vê com suspeita o modo de vida dos filósofos, pois esse conduz o homem para fora dos negócios públicos. Ainda acerca da *polis* ateniense, algo que nos parece interessante expor são as concepções que a filosofia política e que Hannah Arendt tem sobre essa forma de vida experimentada pelos gregos. Ambas as posições são completamente díspares, pois enquanto a filosofia política insiste na concepção de que a *polis* pode ser construída, Arendt recupera a noção de que a comunidade política é fundada e preservada pelos homens. A *polis* não é construída, ela é organizada; o corpo político diz respeito ao modo como os homens são organizados politicamente no espaço público, onde agindo e falando eles se mostram, distinguem-se uns dos outros e realizam mesmo a cidadania.

Enquanto a filosofia política insiste que a *polis* é edificada dentro dos limites de seus muros, de tal maneira que prepondera a questão da localização, Arendt acena para uma compreensão da *polis* enquanto organização política. A pensadora lança luzes para o fato de que mais que uma cidade, a *polis* ateniense reporta sobretudo aos seus concidadãos, ou seja, quando os homens se tornam realmente atenienses. É interessante notar que a crítica arendtiana ao que conhecemos como filosofia política visa não somente a compreensão engendrada por preceitos filosóficos, mas principalmente à exclusão da pluralidade humana. Essa é a principal chave de interpretação para entender os termos da crítica arendtiana à filosofia política, cuja solução oferecida para salvar o corpo político dos perigos da pluralidade, implica a própria dissolução do domínio público. Ademais, considerando que a política é um assunto humano, ela não deve e nem pode ser o resultado daquilo que estipula os filósofos, aqueles poucos homens dotados de uma sabedoria [*sophia*] puramente teórica. Como havíamos indicado, a pretensão arendtiana não é impor padrões filosóficos à política tampouco introduzir padrões

---

<sup>49</sup> “man in the singular”. ARENDT, Hannah. 1969. *Philosophy and politics: what is political philosophy*, p. 024429 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

morais *na* política. Posições essas que são específicas da filosofia política e deturpam a experiência política originária, a qual nos permite lembrar o que surge “quando nos movimentamos entre os homens”<sup>50</sup>.

Arendt é crítica da filosofia política, visto que ela “implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos”<sup>51</sup>. Segundo a pensadora, no cerne da questão está o fato de que o filósofo político só é capaz de compreender a cidade por meio da fabricação e, dessa maneira, olhar de fora para a coisa política. Tocamos neste ponto ao insistir que a filosofia política nasce com a desconfiança de Platão no que concerne à *polis* ateniense, de tal maneira que ao compreender o mundo a partir de critérios filosóficos e extramundanos, o filósofo elimina a própria política. Platão não está interessado em pensar a contingência dos assuntos humanos, inerente ao fato de que os homens existem no plural. A leitura arendtiana de Platão aponta que, contra os riscos inerentes à condição humana da pluralidade e o fato de que as diferenças individuais dos homens aparecem no espaço público, o projeto político platônico aposta numa solução pela via da unidade, isto é, quando os homens que habitam o mundo são unificados em Um homem, uma unidade abstrata. Em Platão, a experiência da singularidade se torna o padrão a partir do qual o domínio político é visado, de tal maneira que não se trata, pois, de um enfoque nos homens, no plural, mas na tentativa de obter a estabilidade da comunidade política mesmo que às custas da pluralidade. Entretanto, Arendt sustenta que ao mesmo tempo em que são abolidos os elementos que caracterizam a unicidade do homem, isto é, a espontaneidade e a imprevisibilidade relativa a cada um, a política mesma desaparece.

Uma vez mais é possível entrever, num primeiro momento, a crítica feita à filosofia política, e, depois, porque Arendt desvincula o conteúdo da coisa política de noções pré-políticas e filosóficas. Este aspecto do pensamento arendtiano pode ser indicado, ainda mais nitidamente, atentando para o fato de que o debate se situa em referência a uma forma de sabedoria prática, ou melhor, na conjunção entre sabedoria e ação, a *phronēsis* dos gregos. É bastante elucidativo ressaltar, como o faz Julia Kristeva, que a “*phronēsis* é desenvolvida dentro de uma deliberação plural que é interna ao espaço de aparência que, como sabemos, a *polis* é”<sup>52</sup>. Porém, é preciso ainda insistir que não se trata da sabedoria do filósofo, mas daquela que

---

<sup>50</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 106.

<sup>51</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 44.

<sup>52</sup> “*Phronēsis* is developed within a plural deliberation that is internal to the space of appearance that we know the *polis* to be”. KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001, p. 22. Tradução nossa.

é própria do homem político, em sua capacidade de ver uma e mesma coisa dos pontos de vista mais distintos. E, como poderemos ver no capítulo seguinte, o político, diferentemente do filósofo, exerce a liberdade política, qual seja, a de associar, agir e debater com os pares. O filósofo realmente é sábio e a filosofia é a expressão do amor pela sabedoria [*love in wisdom*], todavia, uma vida de pura contemplação, oposta ao domínio público e centrada no homem em sua singularidade não pode experimentar a sabedoria prática inerente à vida pública. A *phronēsis* ou sabedoria política é uma experiência do homem *qua* cidadão, oriunda daquilo que é vivido nas comunidades políticas, quando o mundo se estabelece como o espaço-entre [*in-between*] os homens.

O ponto nevrálgico, para Arendt, é que em seu aspecto originário a política diz sobre aquilo que se perfaz num espaço-entre [*in-between*] pessoas, quando elas convivem no espaço público. É decisivo ter em conta que, na concepção arendtiana, além de não ser algo natural, a política não surge sempre e necessariamente onde os homens vivem juntos. A política recebe seu significado da ação, “o meio próprio de se viver entre os homens”<sup>53</sup>. Agir politicamente é realizar algo estritamente coletivo e não, como a filosofia política difunde, fazer [*to make*] um corpo político. O espaço público, tal como entendido por Arendt, não é resultado final do processo de fabricação, pois a atividade da qual ele surge é de natureza estritamente política. De acordo com o pensamento arendtiano, a filosofia política desqualifica a própria política ao rebaixar a ação às categorias da fabricação e, dessa forma, entender que a política visa à realização de um objetivo. Ademais, o que está em jogo na política é tornar presente os mais diversos pontos de vistas, as mais distintas opiniões acerca da realidade mundana e não, como almejava Platão, impregnar-se da verdade, daquilo que simplesmente é e não pode ser completamente apreendido pela inteligência nem está sob discussão.

Arendt nos fala sobre o apagamento da experiência política originária. A partir desta importante constatação feita pela teórica política, nosso interesse, de fato, é recuperar a dimensão relacional da política, assim como aponta André Duarte, na “redescoberta da origem esquecida da política”<sup>54</sup>. Não podemos deixar de salientar que não se trata tão somente do rebaixamento da ação política e a preeminência do pensamento, da ênfase na verdade e o menosprezo pela opinião dos cidadãos, além do destaque conferido à figura do governante, aquele que ordena a cidade. Arendt enxerga na posição assumida e difundida pela filosofia política, o esquecimento mesmo da política, pois o obscurecimento da pluralidade implica a

---

<sup>53</sup> TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019, p. 28.

<sup>54</sup> DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 26.

perda da condição fundamental da dimensão relacional, aquilo que contribui para que a política tenha sentido para os homens. Ao discorrer acerca da coisa política, Arendt não apenas não recorre à filosofia política, ela tampouco se apropria de conceitos e categorias tais como ‘dominação’, ‘governo’ e ‘violência’. A crítica arendtiana à filosofia política se acentua ainda mais ao considerarmos que a pensadora recupera os próprios termos da política em seus fenômenos originários. Arendt toca na tessitura da coisa política, ou seja, ela versa acerca da ‘ação’, da ‘liberdade’, do ‘poder’, da ‘opinião’, os quais, em seu entrelaçamento mútuo constituem um mundo de relações humanas, a forma mesma como os homens vivem juntos politicamente.

Neste primeiro momento, exploramos a crítica arendtiana à tradição filosófica e ao modo como ela compreende a política. Observamos que a tradição de pensamento político ocidental considera a política sob a perspectiva da filosofia e esse entendimento é demonstrado, em outras palavras, quando seguimos no lastro da filosofia política. Podemos dizer, no encalço das reflexões arendtianas, que essa atitude, articulada nos termos da *vita contemplativa*, poderia ser condensada e receber um nome mais apropriado, a saber, filosofia *da* política. Seguimos a via da crítica, pois ao que parece, ela dá sustentação ao recuo feito por Arendt à experiência, a qual diz respeito à relação dos homens com o mundo que se constitui entre eles, o qual, ao mesmo tempo, relaciona-os politicamente e separa-os. O próximo passo argumentativo é demonstrar que a teórica política recupera a noção mesma de experiência, isto é, “o modo originário da nossa inserção no mundo”<sup>55</sup>, para reencontrar o solo próprio da política.

## **2.2. A experiência fundamental do político: a pluralidade**

Para bem compreender a especificidade da dimensão relacional enquanto aquele *puro entre* da política é preciso, primeiramente, discorrer a respeito da experiência que engendra o viver juntos politicamente dos homens. Nesse sentido, pensando a política em seus próprios termos, Arendt recorre à experiência da forma humana de convivência que se caracteriza como política em razão de sua condição fundamental, qual seja, a pluralidade dos homens. Explicitamos que ao articular suas reflexões no que concerne à pluralidade humana, Arendt não somente rejeita as tradições filosófica e teológica. Além de não retomar conceitos e categorias estabelecidos por ambas as tradições, a pensadora tampouco elimina a experiência fundamental da política. Ora, a postura assumida por Arendt se expressa, de forma ainda mais contundente,

---

<sup>55</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, op. cit., p. 105.

se nos voltarmos para seu interesse em recuperar a experiência política originária/elementar, ou melhor, uma realidade específica em que é possível resgatar aquilo que há de mais próprio na política. A partir dessas considerações iniciais, se percebe que pretendemos expor que ao recuperar a noção de experiência, Arendt está preocupada em mostrar “a fenomenalidade do mundo”<sup>56</sup> e, portanto, a própria natureza fenomênica da política.

Nosso propósito é elucidar que o recurso arendtiano à experiência consiste em outra via de acesso à tópica da pluralidade humana, visto que, se trata de recuperar a experiência política originária. Considerando o que foi mencionado anteriormente, é preciso ressaltar e insistir que não estamos querendo demonstrar uma interpretação política das experiências feitas pelos homens no mundo. Trata-se, na verdade, de esboçar o desenvolvimento argumentativo pretendido, no qual versaremos acerca da pluralidade humana enquanto experiência quintessencialmente política. E, de fato, para Arendt, é na condição de pluralidade que os homens aparecem como seres deste mundo, vivendo, pois, na companhia de outros. Isso fica mais claro a partir da relação entre pluralidade e natalidade. O entrelaçamento das noções de pluralidade e natalidade no pensamento arendtiano é a pedra de toque para o debate. Em razão do nascimento, os seres humanos são recém-chegados [*newcomers*] no mundo e, entenda-se bem, isso assinala a estranheza do novo no que concerne a um ambiente artificial preexistente. A pluralidade humana está estritamente vinculada à natalidade, ou seja, o fato de que os homens nascem e, em vista disso, podem fazer sua aparição no mundo humano. Como ressalta Arendt, “sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade, e qualquer ‘ação’ não passaria de comportamento ou preservação comum”<sup>57</sup>.

Diante disso, é acentuado o fato de que pluralidade e singularidade reportam a experiências completamente incompatíveis e, porque não dizer, excludentes. Este ponto específico pode ser melhor formulado se considerarmos que enquanto a pluralidade corresponde à natalidade, a singularidade corresponde à mortalidade. O homem, no sentido singular, sendo apenas um – eu-sou-eu – e na condição de um, não está relacionado à pluralidade humana. Apenas o indivíduo que está na companhia de si mesmo tornando-se dois-em-um, ou, aquele que se relaciona com outras pessoas numa comunidade política, experimenta o que é ser plural. Na concepção arendtiana, o viver entre os homens entreabre a possibilidade mesma da coisa política, ao passo que, ser inteiramente si mesmo, como o que acontece somente diante da morte, é experimentar a solidão [*loneliness*]. De acordo com Arendt, os recém-

---

<sup>56</sup> ADVERSE, Helton. Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 556-569, Jul./Dez. 2015, pp. 558.

<sup>57</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 152.

chegados são “estrangeiros”<sup>58</sup>, porém, isso não quer dizer que eles são singularidades absolutas, mas, ao contrário, que justamente por serem estranhos eles podem se inserir neste mundo que está entre nós. De um modo muito pertinente, considerando o estreito vínculo entre pluralidade e natalidade, podemos acrescentar ainda que, “como diria Arendt, é no “espaço entre”, no *inter homines*, que a política acontece”<sup>59</sup>.

Não obstante cada recém-chegado ser um estranho no mundo, nascer significa aparecer neste mundo e, isto posto, o homem é “um ser que jamais existe no singular”<sup>60</sup>. Caso fossem absolutamente singulares existiria apenas o Homem no singular e não os homens no plural, e, então seria a ruína do mundo, aquilo que se estabelece entre os homens. Cada homem individual é único e experimenta a unicidade quando está diante de si mesmo, porém, ao entrar no mundo da pluralidade, se depara com os outros, com aqueles que são iguais na capacidade de iniciar algo novo, falar e manifestar opiniões, mas também diferentes, distinguindo-se, pois aparecem. Ao estabelecerem entre si as relações próprias de uma vida pública, os “homens no plural”<sup>61</sup> se mostram, ao mesmo tempo, como iguais e distintos. E, segundo Arendt, esse paradoxo é elementar à pluralidade humana, o que significa que no domínio público os homens coexistem com os outros, numa forma de convivência que é balizada tanto pela igualdade quanto pela distinção.

A pluralidade é um dado da existência humana no mundo, de tal maneira que ela se mostra e se manifesta em feitos e palavras, nas relações políticas entre os homens. Tal constatação sinaliza para a importância de assegurar um espaço de natureza pública que comporte a igualdade e a distinção fundamental dos homens. Somente onde os homens se mostram, simultaneamente, iguais e distintos, é possível estabelecer um espaço-entre [*in-between*] que a despeito da singularidade e daquilo que é próprio [*idion*] a cada um, nós temos em comum. Aclarando os termos do debate é preciso insistir que essa igualdade é política e, nesse caso, em nada se confunde com a experiência da mesmidade [*sameness*], os homens são iguais, entretanto, não são uniformes, não podem ser designados de forma homogênea. Seguindo esta trilha argumentativa desembocamos no aspecto da distinção, uma vez que, ainda que os homens sejam iguais, não o são por completo, e, dessa forma, não podem ser condensados numa unidade abstrata. E, mais importante é salientarmos que na concepção

---

<sup>58</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 92.

<sup>59</sup> ADVERSE, Helton. Arendt, a fenomenalidade e a política, op. cit., p. 566.

<sup>60</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 89.

<sup>61</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 254.

arendtiana, a “pluralidade é especificamente a condição – não somente a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política”<sup>62</sup>.

Para Arendt, a pluralidade repousa no princípio da diversidade, de acordo com o qual o mundo é habitado pela diversidade de homens e mulheres e “sem esta pura multiplicidade não haveria nenhuma política”<sup>63</sup>. Sob a perspectiva arendtiana, a pluralidade possui três traços fundamentais, a saber, a igualdade [*equality*], a distinção [*distinction*] e a unicidade [*uniqueness*]. A igualdade evidencia “que há entre nós, como seres humanos, um elemento comum”<sup>64</sup> e, dessa forma, os homens podem interagir, compreender uns aos outros e o que foi feito pelas gerações anteriores. Essa igualdade, entretanto, não é completa, uma vez que em atos e palavras, na presença dos pares, cada ser humano distingue-se dos outros, o que corresponde ao aspecto da distinção. Se os homens fossem completamente iguais, ao se inserir no mundo cada indivíduo não mostraria sua identidade única e pessoal e não seria necessário agir e falar com os outros a fim de se fazer compreender. Conforme afirma a teórica política, “o ato de falar corresponde ao fato da distinção e é a atualização da condição humana de pluralidade, isto é, de viver como um ser distinto e único entre iguais”<sup>65</sup>. Quanto à unicidade, ela não se resume à distinção, porém acentua que “com cada nascimento algo excepcionalmente novo vem ao mundo”<sup>66</sup>. A unicidade denota que cada pessoa é única e a realização do inesperado, de um novo começo no mundo, é possível justamente porque cada homem único e distinto pode tomar iniciativas.

No pensamento arendtiano, como comenta Natália Tavares Campos, a condição humana de pluralidade remete “ao *fato* de existirmos coletivamente; de existirmos, neste mundo em que habitamos, sempre no plural”<sup>67</sup>. O que, por conseguinte, aponta para a existência dos homens, os quais “envoltos pela e em constante contato com a teia de atos e palavras de outros homens”<sup>68</sup> estão em relação uns com os outros, no modo da ação e da comunicação. Os homens são distintos e distinguem-se, mas, além disso, eles são únicos. Enquanto a distinção designa a

---

<sup>62</sup> “plurality is specifically *the condition* - not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* - of all political life”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7. Tradução nossa.

<sup>63</sup> “sin esta pura multiplicidad no habría ninguna política”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 37. Tradução nossa.

<sup>64</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>65</sup> “speech corresponds to the fact of distinctness and is the actualization of the human condition of plurality, that is, of living as a distinct and unique being among equals”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 178. Tradução nossa.

<sup>66</sup> “with each birth something uniquely new comes into the world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 178. Tradução nossa.

<sup>67</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, *op. cit.*, p. 58, grifo da autora.

<sup>68</sup> “are surrounded by and in constant contact with the web of the acts and words of other men”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 188. Tradução nossa.

possibilidade de descobrir-se diferente, a unicidade é precisamente aquilo que em cada ser humano é irreduzível ao outro, ou seja, corresponde a *quem* [*who*] o indivíduo é. Unicidade e distinção realçam a pluralidade aparente no mundo e nos possibilitam ter clareza de que nessa condição o convívio humano adquire sua expressão autenticamente política, por assim dizer, na forma do mover-se e posicionar-se na tessitura mundana e viver com os outros. E, tal como Arendt entendia, “pela ação e a fala, o ser humano *se* revela, *se* distingue e *se* expõe para os outros, seus companheiros, mostrando *quem é*, sua unicidade”<sup>69</sup>, de modo a permitir que cada pessoa se reafirme e seja reconhecida como um ser humano único e distinto.

A pluralidade dos homens se manifesta mediante a ação e o discurso, atividades essas que expõem a igualdade fundamental dos seres humanos que podem agir juntos e falar uns com os outros, assim como a distinção, visto que em feitos e palavras os homens se distinguem entre si. Seja no diálogo consigo mesmo inerente ao pensar ou no diálogo com os outros no espaço público, os homens atualizam a condição humana de pluralidade, que significa não ser apenas ser um e por si só, mas que ser humano é ser relacionado com os outros. A pluralidade se realiza quando aparecemos para nós mesmos e quando aparecemos para os outros como alguém, um quem [*who*] inconfundível, único e que jamais foi visto antes na face da Terra. Com efeito, as apreciações arendtianas chamam-nos a atenção para a política enquanto “experiência fundada na condição humana da pluralidade no mundo”<sup>70</sup>. Ao que parece, essa observação precisa ser desdobrada, o que sugere demonstrarmos em que medida, para Arendt, o político se define como uma experiência humana ancorada na pluralidade. Nesse sentido, avançando na discussão começaremos por recuperar a experiência do herói homérico e analisar como ela nos ajuda a entender o alcance do conceito arendtiano de pluralidade para se pensar da dimensão relacional.

### **2.2.1. A experiência do viver juntos: o herói e a cidade**

Tal como vimos anteriormente, a investigação acerca da noção arendtiana de pluralidade comporta, de fato, um exame no que concerne àquela que é a experiência fundamental do político. Aqui é pertinente realçar a especificidade da trilha argumentativa que pretendemos seguir. Assim, se num primeiro momento exploramos a reapropriação feita por Arendt no tocante ao conceito de experiência, agora, o que está em questão é demonstrar que há uma

---

<sup>69</sup> “Par l’action et la parole, l’être humain se révèle, se distingue, et s’exposant aux autres, à ses compagnons, montre qui il est, son unicité”. AMIEL, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. France: Ellipses, 2007, p. 7, grifos da autora. Tradução nossa.

<sup>70</sup> DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 29.

experiência fundamental a partir da qual a teórica política dá sequência às suas reflexões. Como veremos, Arendt se refere à figura do herói homérico para esboçar uma experiência que manifesta a coragem e as iniciativas dos agentes, bem como, as relações entre os pares no âmbito do comum. Para o nosso propósito, faz-se necessário atentar para as proximidades e diferenças entre o herói homérico e a cidade, de tal maneira que, neste passo argumentativo, descortinaremos acerca deste ponto específico. Trata-se, na verdade, de aclarar a relevância política da posição arendtiana ao recuperar os feitos e acontecimentos humanos anteriores à *polis* grega e que não foram articulados pela tradição de pensamento político. A esse respeito, Margaret Canovan enfatiza: Arendt “descobriu aquelas experiências clássicas da capacidade para a ação que haviam sido negligenciadas dentro da grande tradição da filosofia política”<sup>71</sup>.

Ao atentarmos para a figura do herói, o intuito é expor a dignidade que a ação e o discurso tinham na Grécia Antiga e pré-filosófica. Contexto histórico em que essas atividades engendram a mais alta forma de vida humana, estabelecida mediante o viver juntos de uma pluralidade de homens, os quais habitam o espaço da cidade. Certamente, para Arendt, o herói é o agente individual que preconiza a figura do ator político. A relevância do herói neste debate se justifica, pois conforme acentua Arendt, é ele quem se reúne com os pares, é quem agindo e falando com os homens realiza empreendimentos comuns, que dizem respeito a todos. Com o herói, Arendt destaca a constituição do que denomina de “negócios humanos, os resultados da fala e da ação”<sup>72</sup>, as questões públicas e comuns que remetem aos homens no plural. Ora, ao que parece há aqui um singular paralelo, visto que, ao mesmo tempo em que recuperamos a ênfase arendtiana na figura heroica articulamos aquela que, como veremos, pode ser considerada a experiência política originária. Embora as experiências do mundo homérico não tenham notoriedade no pensamento político, Arendt observa que elas podem ser caracterizadas como fundamentalmente políticas, no sentido preciso de que dizem respeito à convivência na ação e no discurso e aos assuntos humanos neles engendrados. A política, nesse caso, alude à constituição do espaço público e não ainda ao fato histórico de a praça pública (*ágora*) ter sido circunscrita dentro do espaço da *polis*, onde fora conservada dentro dos muros do corpo político.

A tradição de pensamento político desconsiderou por completo a experiência do herói homérico e, em contraste, Arendt se volta para esse cenário a fim de elucidar que o herói é precisamente aquele que tem lugar na cena pública. A preocupação arendtiana é, pois, recuperar o mundo de relações humanas resguardado do esquecimento pelo poeta, aquele que estava

---

<sup>71</sup> “discovered that classic experiences of the capacity for action had been neglected within the great tradition of political philosophy”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 140. Tradução nossa.

<sup>72</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro, op. cit.*, p. 156.

encarregado de transmitir “a glória [κλέος] das grandes façanhas [...] às gerações futuras”<sup>73</sup>. É esse contexto que preconiza o surgimento da *polis*, nele é possível encontrar a expressão elementar do *viver juntos* que viria a se constituir como político. Isso significaria, como a própria pensadora parece sugerir, a possibilidade de uma nova compreensão da política, tendo em vista o enfoque na dimensão relacional da esfera dos assuntos humanos. Discorrendo acerca do mundo pré-político, Arendt chama-nos a atenção para a figura do herói, qual seja, o homem de ação que não representa a afirmação da vida, mas da liberdade. A notoriedade do herói no mundo homérico se assemelha, em certa medida, com o destaque que o cidadão viria a ter dentro da *polis*, a esfera política dos gregos. Nesse sentido, partimos de uma análise relacionada à experiência do herói para então podermos compreender a experiência do cidadão, ambas as quais denotam vertentes da ação política. Estas linhas antecipam a concepção de que o herói experimenta o espaço público enquanto o cidadão diz respeito à vivência no mundo da política.

A coragem do herói não apenas manifesta seu desprendimento no que concerne à vida, porém, mostra o interesse em experimentar a liberdade no mundo, não podendo se intimidar nem mesmo frente à morte. Como aponta Carlos J. Vargas, “o herói, em nome da liberdade, supera o medo da morte e ousa expor-se publicamente apesar dos riscos que isso implica”<sup>74</sup>. Tendo como pedra de toque uma forma de liberdade manifesta na atuação dentro do espaço público, destarte, o enfoque arendtiano nessa figura pública visa clarificar em que consiste a dimensão performativa da ação política. A esse respeito, Dana R. Villa comenta que, “para ela [Arendt], é o caráter performativo da ação que fornece o *locus* do significado intrínseco ou valor da ação, sua liberdade e ‘atualidade’”<sup>75</sup>. Com efeito, a ação política adquire a forma de um espetáculo cívico, uma vez que os atores que entram em cena dependem da presença dos outros, num lugar público, comum. Aparecer é ser visto e ouvido por alguém, o que significa que a performance da ação é assistida e julgada pela pluralidade de espectadores e são eles que estão na posição de conferir significado para a ação realizada pelos atores políticos. Com essa observação, Arendt parece insinuar que “entre as alegrias da pluralidade está o fato de que o

---

<sup>73</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andréa Daher: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 16.

<sup>74</sup> “El héroe, en nombre de la libertad, supera su miedo a la muerte y osa exponerse públicamente pese a los riesgos que ello implica”. VARGAS, Carlos Juliao. El coraje como virtud fundamental del sujeto político. *Polisemia*, Bogotá, 2016, n. 21, p. 79-90, pp. 84. Tradução nossa.

<sup>75</sup> “For her, it is the performative character of action that provides the locus of action’s intrinsic meaning or value, its freedom and ‘actuality’”. VILLA, Dana R. Autonomous Action: Politics as Performing Art. In: *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 53. Tradução nossa.

mundo nunca se mostra a dois homens sob aspectos exatamente iguais”<sup>76</sup>, de modo que, acerca do que aparece cada um percebe um aspecto particular.

Ainda sobre o aparecimento humano, o qual se dá na ação e no discurso, no inter-relacionamento dos homens no espaço público, é relevante destacar que, os gregos, “entendiam a ação no sentido da empresa transitória e da aventura”<sup>77</sup>. Cabe realçar, que nas circunstâncias em que os heróis aparecem e se afirmam, a ação consistia numa façanha individual, extraordinária e completamente arbitrária, o que difere diametralmente do contexto da *polis* ateniense, a qual remete à vida política dos gregos. Assim, o caráter pré-político do mundo homérico se explica, dentre outras coisas, em razão de que nele os elementos de incerteza [*uncertainty*], imprevisibilidade [*unpredictability*] e irreversibilidade [*irreversibility*] da ação foram ainda mais acentuados, adquirindo expressão prática na figura heroica. Ao ponderar sobre os feitos humanos anteriores à *polis*, especificamente no mundo homérico, Arendt pretende enfatizar que a quintessência da ação é a experiência de iniciar algo novo, inaudito. Pode-se dizer, como Jacques Taminiaux, que “é em termos de ‘poder’, ‘grandeza’, ‘glória’, ‘brilho radiante’, que ela descreve o espaço da aparência aberto pela partilha de palavras e feitos que definem a ação”<sup>78</sup>. Em razão de seu elemento espontâneo, a ação é fútil e inesperada, e diferentemente da atividade de fabricação, não resulta em um objeto tangível e durável que incorporado ao artifício humano pode ser utilizado na vida cotidiana dos homens.

Agir é começar algo novo e, nesse sentido, a ação em nada se assemelha ao comportamento [*behavior*], uma forma de conformismo social que exclui a capacidade humana de agir substituindo-a pela adaptação e a previsibilidade. Sob a perspectiva arendtiana, a ação ocorre na forma de acontecimentos inéditos, logo, “a ação política não é um comportamento humano porque por definição é livre; caso contrário, não a chamaríamos de ação”<sup>79</sup>. O fato de a ação ser livre implica ela ser contingente. No terreno da ação nada acontece necessariamente, dessa maneira, não podemos predizer os novos começos e seus desdobramentos, pois eles realmente poderiam ser diferentes do que são. E embora a iniciativa seja tomada por um ator

---

<sup>76</sup> “entre las alegrías de la pluralidad se halla el hecho de que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 381. Tradução nossa.

<sup>77</sup> “entendían la acción en el sentido de la empresa transitoria y de la aventura”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 417. Tradução nossa.

<sup>78</sup> “is in terms of ‘power’, ‘greatness’, ‘glory’, ‘shining brightness’, that she describes the space of appearance opened up by the sharing of words and deeds which defines action. TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana R. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 168. Tradução nossa.

<sup>79</sup> “la acción política no es un comportamiento humano porque por definición es libre, de otro modo no la llamaríamos acción”. MARTIN, Lucas; PORCEL, Beatriz. *Vocabulario Arendt*. 1 ed. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016, p. 13. Tradução nossa.

específico, “quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca prever”<sup>80</sup>. Quando o ato é inserido na teia de relações humanas ele encontra com a iniciativa de outras pessoas e, portanto, o processo iniciado fica além do controle dos atores. Ademais, a ação tem caráter processual, isto é, ela não tem fim, não termina em um feito singular ou evento, mas resiste no domínio dos assuntos humanos onde revela a grandeza humana no fazer [*doer*] e no sofrer, porque os homens são, ao mesmo tempo, agentes e vítimas.

Em Arendt, a política repousa na ação e no discurso. O ponto substancial, aqui, é perceber que o caráter espontâneo das atividades políticas *par excellence* desemboca na incerteza, imprevisibilidade e irreversibilidade. O traço elementar da ação representa tanto a possibilidade mesma do domínio dos assuntos humanos quanto uma ameaça ao domínio então criado. A posição arendtiana no tocante ao mundo homérico, todavia, reafirma precisamente que nem o fato de os homens serem mortais nem de os assuntos que se constituem entre eles serem demasiados frágeis são argumentos suficientes para abdicar de olhar para a grandeza dos feitos, das palavras e dos empreendimentos humanos. Com efeito, “pensar sobre a ação heroica significa, em primeira instância, pensar sobre Homero e, particularmente, sobre Aquiles e tudo o que ele representava”<sup>81</sup>. Nesse contexto, não obstante a precariedade/fragilidade do domínio dos assuntos humanos, Arendt pondera que o herói e o poeta retratam outro aspecto da pluralidade dos homens, precisamente aquele que remete à grandeza [*greatness*] humana e a potencial imortalidade terrena face aos homens mortais. A figura dos heróis, cuja vida pública aspirava ao desejo de imortalidade, sugere a preocupação em ser lembrado. Muito mais do que ser reconhecido e digno de louvor, em seus feitos e palavras os heróis exprimem o desejo de tornar suas realizações imortais e que assim elas possam permanecer no mundo mais que o curto tempo de vida, entre o nascimento e a morte do indivíduo. Ainda é preciso salientar e insistir que com o herói trágico, a tensão entre liberdade e necessidade se faz aparente, uma vez que esse não estava centrado na vida, na mera sobrevivência, mas ao contrário, seus feitos consistem na experiência da liberdade no mundo.

Vida e morte, Memória [*Mnemosýne*] e Esquecimento [*Léthe*], “a vida do guerreiro se joga entre estes dois polos”<sup>82</sup>. A memória é o que permite recordar, o esquecimento, por sua vez, tem a ver com o silêncio e “a espessa obscuridade”<sup>83</sup>, aspectos que reforçam a ausência de

---

<sup>80</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 120.

<sup>81</sup> “thinking about heroic action meant in the first instance thinking about Homer, and particularly about Achilles and all that he represented”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 140. Tradução nossa.

<sup>82</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, op. cit., p. 20.

<sup>83</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, op. cit., p. 40.

luminosidade, onde o poeta não pode transitar e, assim, a função poética perde sua prerrogativa política. É como ter a autêntica experiência de uma existência solitária, impossibilitada, por conseguinte, de ser lembrada, uma vez que, por não ser experimentada num espaço de aparências e com os outros, ela não pode sequer ter sua realidade assegurada. Dito em outras palavras, é “a presença de outros que veem o que nós vemos e ouvem o que nós ouvimos que nos garante a realidade do mundo e de nós mesmos”<sup>84</sup>. O guerreiro, o herói, em nenhuma medida se confunde com aquele que se recolheu na obscuridade, seja de seu próprio coração ou da esfera privada, o que significa, para Arendt, que aquele que se ocultou não precisa mais estar ativo no mundo. Se procurarmos formular o antagonismo entre a obscuridade e a claridade veremos que ele entrevê a oposição no que concerne aos interesses privados e públicos e, dessa maneira, se desdobra em preocupações humanas distintas. A obscuridade assinala o cuidado com a vida, ao passo que, a luminosidade é uma característica do público.

A partir da posição arendtiana, podemos, inclusive, ser mais assertivos e considerarmos que o paradoxo entre a luz e a obscuridade é melhor explicado na antítese entre o herói homérico e o escravo [*doulos*]. Ao remontar ao mundo antigo e dentro do quadro de referência histórico, Arendt chama a atenção para o fato de que os escravos representam o principal exemplo daquilo que podemos denominar de pessoas obscuras [*obscure people*]. Sujeitos à coação de seus senhores, à coação de viver para trabalhar, os escravos não aparecem, completamente privados da liberdade e da visibilidade é como se eles nunca houvessem existido. Em razão de não serem admitidos na cena pública, os escravos experimentaram o aspecto radical da obscuridade presente na situação de anonimidade, isto é, a “ausência de nome”<sup>85</sup>, a qual desarticula as condições de possibilidade para a lembrança. Como figura solitária, entretanto, o anonimato do escravo não é análogo àquele demandado pelo fazedor de boas obras que deseja distanciar-se cada vez mais de si mesmo e colocar-se em favor de todos, tampouco o do criminoso, que estando contra todos deve então se ocultar. Essas três figuras, além de solitárias permanecem ocultas, pois aparecer é sempre em público, “o valor do público é a claridade”<sup>86</sup> onde se é colocado no centro das atenções.

A despeito de a teórica política realçar a luminosidade do mundo, convém ressaltar que a simples alternância entre a claridade e a obscuridade se faz necessária, pois “a luz que ilumina o domínio público é demasiado crua para ser agradável”<sup>87</sup>. Mover-se num espaço que coloca

---

<sup>84</sup> “the presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 50. Tradução nossa.

<sup>85</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos em sombrios*, op. cit., p. 26.

<sup>86</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 222.

<sup>87</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos em sombrios*, op. cit., p. 87.

no centro aquilo que aparece e colocar-se na presença de outros, acarreta o brilho excessivo dos holofotes que é, enquanto tal, danoso à vida em si mesma. Embrenhando-se no terreno da superfície, o herói introduzia sua própria vida no espaço público onde, na presença de outros, brilhava sua distinção e assim era possível mostrar a grandeza dos homens. Cabe notar que o espaço da aparência, constituído onde “os homens estão juntos no modo do discurso e da ação”<sup>88</sup>, quando associado aos empreendimentos dos heróis tem seu caráter efêmero e fútil ainda mais acentuado. Destarte, os homens precisavam assegurar a imortalidade das palavras faladas e dos feitos, visto eles serem permeados pela futilidade própria das atividades que lhes deram origem. Conforme pontua Geraldo A. Emery Pereira, “são necessários, testemunhas, narradores, instituições etc., isto é, algo estável no *entre nós*, que conserve o temporalmente frágil do mundo humano”<sup>89</sup>. O que se explica em razão de que se não adquirirem permanência e serem lembrados, os feitos humanos desaparecem sem se tornarem parte do mundo humano.

Ora, ao que parece, o que dá o tom da posição arendtiana é a forma como a tópica é explorada. De acordo com Arendt, a imortalidade terrena que, no mundo grego arcaico, repousava na capacidade humana de recordação e no canto do aedo, fez morada numa obra feita pelas mãos do poeta. A teórica política, contudo, parece abrir outra via de análise ao enfatizar que o âmbito das grandes aventuras e façanhas ora imortalizado na poesia e na memória do poeta, precisava ser o centro de um lugar mais duradouro e reservado para a imortalidade. Soa razoável afirmar que esse é um dos princípios fundantes na transição do mundo homérico para a *polis* ateniense. O espaço público constituído pelos heróis, sendo “muito menos sólido e mais evanescente”<sup>90</sup> precisava ser circunscrito dentro dos muros da *polis* ateniense, a qual surgiu como uma resposta às experiências narradas por Homero. Note-se que, como define Arendt, “esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tantos aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na sequência das gerações”<sup>91</sup>.

No mundo, segundo Arendt, “a experiência mais radical de desaparecimento é a morte”<sup>92</sup>, quando o homem definitivamente sai de cena no espaço das aparências “e ‘deixa de

---

<sup>88</sup> “men are together in the manner of speech and action”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 199. Tradução nossa.

<sup>89</sup> PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2017, p. 125.

<sup>90</sup> “much less solid and more evanescent”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 111. Tradução nossa.

<sup>91</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 54.

<sup>92</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 151.

estar entre os homens' (*inter homines esse desinere*)”<sup>93</sup>. A morte representa a retirada do homem da morada terrena dos mortais, contexto em que sua vida já não está mais no mundo. Talvez seja preciso, nesse momento, nos voltarmos para a concepção grega segundo a qual a morte é a realização completa da mundanidade, uma vez que nela apenas o homem desaparece, o que “se confirma na morte é que o homem perece sem deixar rastro se não imprime pegadas no mundo”<sup>94</sup>. E apenas o mundo, por ser constituído de coisas despojadas de vida, pode sobreviver; nesse sentido, na quintessência da aspiração dos gregos pela imortalidade está o amor ao mundo. O desejo de imortalidade terrena evidencia que no cerne dos assuntos humanos está o interesse e o cuidado com o mundo e não o interesse privado expresso na preocupação consigo mesmo e com a salvação da alma. Não se trata, entenda-se bem, de uma tentativa de imortalizar [*athanatisein*] a vida individual do homem que por si mesma é fundamentalmente mortal, porém de alcançar permanência para os feitos humanos, pois “a ação, como compreendia Arendt, é essencialmente *interação*”<sup>95</sup> e em sua completa futilidade necessita do poeta ou do corpo político. Na busca dos antigos pela imortalidade terrena não está latente a preocupação com a mortalidade, ou seja, o fato de que os homens são mortais, mas ao contrário, ela aponta para a natalidade enquanto condição humana. Os homens nascem como seres individuais, eles são únicos e por isso podem começar; cada nascimento é a expressão mesma de um novo começo, pois é especificamente humano o poder de estabelecer inícios.

Agindo o herói encena sua estória [*story*] única e ele depende do poeta, aquele que escrevendo a história transforma os feitos em uma narrativa que será legada à posteridade. O que significa que “retificada pelo poeta ou pelo historiador, a narração da história obteve permanência e estabilidade. Assim a narrativa recebeu seu lugar no mundo, onde sobreviverá a nós”<sup>96</sup>. Aqui, fica ainda mais evidente, que a função política do poeta é assegurar a lembrança dos feitos humanos, o que ocorre na forma da narrativa [*storytelling*] ao transformar as experiências heroicas em aparências públicas. O cerne da questão é que os heróis, ou seja, homens livres agindo e falando, dependem dos poetas para assegurar que seus feitos e sofrimentos, enfim, a efemeridade dessa realidade, não seja decisiva e determinante para o seu esquecimento. A obra do poeta possibilita que os feitos e as palavras humanas adquiram certa

---

<sup>93</sup> “and ‘to cease to be among men’ (*inter homines esse desinere*)”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 8. Tradução nossa.

<sup>94</sup> “se confirma en la muerte que el hombre perece si dejar rastro, si no imprime huellas en el mundo”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 467. Tradução nossa.

<sup>95</sup> “action as Arendt understands it is essentially *interaction*”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 131, grifo da autora. Tradução nossa.

<sup>96</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 28.

durabilidade e permanência no mundo comum, o que é substituído com o surgimento da *polis* ateniense. A constituição desse domínio político, “a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”<sup>97</sup>, indicava que os gregos erigiram fronteiras em torno do espaço público, conferindo, então, mais objetividade e realidade a um lugar onde as coisas poderiam estar a salvo da destruição pelo tempo e o esquecimento.

A poesia, enquanto “palavra que celebra [...] o feito humano”<sup>98</sup> traz à tona a manifestação da pluralidade dos homens no âmbito dos assuntos humanos. A distinção individual encontra expressão na posição específica que cada herói ocupa no mundo, sua perspectiva particular acerca do que aparece e é percebido no mundo, a forma como ele se mostra agindo e falando com os outros. E, segundo Jacques Taminiaux, “de fato, a ação é o único modo de vida ativa que revela seu agente”<sup>99</sup>, visto que, ela permite ao herói uma aparência. O herói é então aquele que se insere na teia de relações humanas, que entra em cena na visibilidade do espaço público, que toma parte nos assuntos comuns. E é na arena pública, no espaço da aparência [*space of appearance*] para a ação e o discurso, que o herói podia revelar sua identidade única e pessoal, exercer a liberdade que não é uma experiência interior, mas “um espaço do exercício da virtuosidade pública”<sup>100</sup>. É necessário, neste ponto, observar que a figura do herói não apenas lança luz sobre o fato de que os homens são capazes de agir e, dessa forma, realizar grandes e admiráveis feitos, mas também podem suportar [*to endure*] as adversidades na teia relacional.

Os heróis dão expressão ao duplo aspecto da condição humana de pluralidade, o que se descortina ao considerarmos que os homens além de atores [*actors*] são também sofredores [*sufferers*]. Na concepção arendtiana, “fazer e sofrer são como os lados opostos da mesma moeda e a estória que um ato inicia é composta, conseqüentemente, de seus feitos e sofrimentos”<sup>101</sup>. A teórica política remonta à tragédia grega a fim de elucidar em que medida o herói expressa em sua pessoa o liame entre os papéis de ator e sofredor. Ao agir, o herói, ou melhor, o homem livre, incorpora seu próprio fio na meada que constitui a trama relacional e ao entrelaçar sua vida individual fútil à de outros homens e então colocar-se em referência ao mundo comum, o ator se torna também um sofredor. Arendt sustenta que “o herói trágico se

---

<sup>97</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 97.

<sup>98</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, op. cit., p. 17.

<sup>99</sup> “Indeed, action is the only mode of active life which reveals its agent”. TAMINIAUX, Jacques. *Athens and Rome*, op. cit., p. 166. Tradução nossa.

<sup>100</sup> ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, op. cit., p. 45.

<sup>101</sup> “To do and to suffer are like opposite sides of the same coin, and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 190. Tradução nossa.

torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento”<sup>102</sup>. Com efeito, o recurso arendtiano à tragédia é no sentido de mostrar que os homens, dentro do domínio da ação e dos assuntos humanos, são atores, pondo em curso o novo e o desconhecido, e sofrendores, vítimas das consequências dos feitos humanos. Os feitos e palavras que constituem a trama relacional envolvem os homens num tecido em que tudo aquilo que é realizado em público é experimentado em duas vias, tanto por quem está engajado ativamente na performance quanto por quem está na posição de espectador.

Arendt resgata a relevância do drama e da tragédia grega sinalizando para o fato de que tudo aquilo que está destinado a aparecer na arena pública depende de atores – homens que agem – que se manifestam em feitos e palavras, e de espectadores que percebem o que aparece. Ao mesmo tempo, “pode-se dizer que a tragédia, por representar os feitos e sofrimentos dos heróis, proporciona ocasião para uma identificação consolatória com personagens que, em virtude de estar em uma estória, tem alcançado um pouco de imortalidade”<sup>103</sup>. No que tange à imortalidade terrena, é relevante pontuar que ela não se confunde com a admiração pública, o que se explica ao considerarmos que essa última “é consumida pela vaidade individual assim como a comida é consumida por quem está faminto”<sup>104</sup>. Ao sublinhar esse traço distintivo, Arendt endossa que a imortalidade terrena está vinculada à tentativa de possibilitar permanência aos feitos e palavras que consistem na grandeza humana. A fama é concebida como um meio para a imortalidade terrena, todavia, como ela é breve e como a memória por si só também não é suficiente, é preciso transformá-la em algo permanente. Aqui reportamos novamente ao poeta, cuja tarefa principal é resguardar a dimensão da grandeza humana na poesia. É digno de nota ainda, que as “«obras imortais» [...] não imortalizam precisamente o mortal”<sup>105</sup>, ou seja, as obras feitas pelo homem [*man made*] tem como finalidade sustentar a estrutura do mundo e não preservar a vida individual do homem que por si mesma é fútil.

Quanto à figura heroica, a partir das indicações arendtianas é significativo também optar por outra via de interpretação e explorar dois aspectos da vida dos heróis que, de certa maneira,

---

<sup>102</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 27.

<sup>103</sup> “in the terms suggested by Arendt, one might say that tragedy, by representing the deeds and sufferings of heroes, provides occasion for a consolatory identification with characters who, by virtue of their being in a story, have achieved a sort of immortality”. PIRRO, Robert C. *Hannah Arendt and the politics of tragedy*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2001, p. 85. Tradução nossa.

<sup>104</sup> “public admiration is consumed by individual vanity as food is consumed by hunger”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 56. Tradução nossa.

<sup>105</sup> “«obras inmortales», que no imortalizan precisamente lo mortal”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 467. Tradução nossa.

representam entraves no tocante à constituição política do espaço público. Por um lado, os heróis juntos constituem um espaço de aparência, porém, esse espaço criado entre os homens não possui uma posição geográfica precisa tampouco é organizado politicamente. Por outro lado, temos de concordar com Margaret Canovan, pois, não obstante o fato de que “‘todos os homens são capazes de feitos e palavras’, muitos deles não habitam um ‘espaço da aparência’ no qual podem manifestar essas capacidades”<sup>106</sup>. Nas circunstâncias épicas podemos constatar que o espaço da aparência era prerrogativa dos heróis ou, por assim dizer, remetia à presença das figuras heroicas no espaço público. E, de acordo com a compreensão difundida pelos gregos, os heróis são “os homens que agem no sentido mais elevado”<sup>107</sup>. Ambos aspectos se articulam, como sugere Arendt, no fato de que o espaço da aparência tem característica potencial, o que significa que ele não acontece necessariamente e sempre onde os homens vivem juntos. Em outros termos, o espaço da aparência é prerrogativa de um domínio público autêntico e, por conseguinte, não pode surgir na esfera privada nem em sociedade, mas somente onde a convivência humana repousa na ação e no discurso.

Embora o espaço da aparência possa se constituir onde os homens convivem em feitos e palavras, em razão de sua potencialidade, ele nunca pode ser completamente consolidado. Percebe-se, pois, que diferentemente do mundo que é obra das mãos humanas, o espaço das aparências repousa sobre as atividades das quais é originário, a saber, a ação e o discurso, desaparecendo tão logo os homens se dispersem. Segundo Arendt, de fato, o espaço da aparência “precede toda constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, ou seja, as várias formas nas quais o domínio público pode ser organizado”<sup>108</sup>. Seguindo essa linha interpretativa, a posição arendtiana reitera a preocupação da pensadora para com a fundação do corpo político, a exemplo da *polis* ateniense ou da república [*res publica*] romana onde o espaço público está protegido e consolidado. Conforme exemplifica Arendt, “tanto para os gregos como para os romanos, não obstante todas as diferenças, o fundamento de um organismo político era dado pela necessidade de vencer a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos”<sup>109</sup>. Ponto em que o mundo, nosso lugar comum, não é apenas

---

<sup>106</sup> “most of them do not inhabit a ‘space of appearance’ in which they would be able to manifest that capacity”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 134. Tradução nossa.

<sup>107</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito, op. cit.*, p. 90.

<sup>108</sup> “predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition, op. cit.*, p. 199. Tradução nossa.

<sup>109</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro, op. cit.*, p. 104.

*locus* do aparecimento humano, mas onde ecoam todas as questões que remetem ao fato de os homens viverem juntos [*men's living together*].

Podemos dizer, avançando mais na discussão, que a figura do herói alimenta a distinção fundamental entre os homens, um traço elementar da pluralidade humana. Mediante o aparecimento e sobretudo a participação no espaço público, o herói reafirma sua individualidade e unicidade perante os outros, de modo a promover a tensão entre ‘eu’ e ‘eles’. É notório, que o “espírito agonial que impulsionava os homens para a ação tem início na época heroica e se encontra registrado nos poemas de Homero”<sup>110</sup>. Em sentido preciso, o épico de Homero mostra-nos que a partir do espírito agonístico, a disputa [*agon*] adquire a forma de convívio humano, uma vez o encontro e a relação que há entre os oponentes na luta. Arendt esclarece esse ponto ressaltando que “essa competição mútua tinha seu protótipo na luta de Heitor e Aquiles que, independente de vitória e derrota, dá oportunidade a cada um deles de se mostrar como é de verdade – para se pôr em evidência realmente”<sup>111</sup>. Para a teórica política, no entanto, a questão central é que a constante acentuação de um conflito entre aqueles que buscam distinguir-se e sempre realçar essa individuação, impossibilita a articulação de cada indivíduo na constituição do ‘nós’. Nessa perspectiva, Arendt realça em outros termos que “é através do igualar-se, *isasthénai*, que nasce a comunidade”<sup>112</sup>. E uma comunidade política se estabelece tão somente a partir daquilo que é comum a ‘nós’, quando os assuntos são de caráter público e dizem respeito ao “fato de que os homens existem no plural e não no singular, que os homens e, não o homem, habitam a Terra”<sup>113</sup>. Comum é aquilo que nos diz respeito apenas em coletividade não remetendo, pois, a alguém em particular nem a uns poucos, uma minoria composta seja pelos melhores [*aristeuein*] ou os mais sábios [*sophoi*]. Para bem compreender a posição arendtiana, reportamo-nos a uma passagem da anotação feita em junho de 1953:

o que sucede a *pólis* é que a vida cotidiana, que na *basileia* estava dedicada ao *idion*, tem de converter-se em *koinon*, por assim dizer, em uma empresa constante, para a qual faz-se necessário o ócio, que antes só necessitava para o extraordinário. Dessa maneira, na *pólis* o extraordinário da «*basileia*» se converte no termo médio. Pela primeira vez o *idion* se faz realmente privado, isto é, se converte naquilo para o que não se pode exigir reconhecimento geral, naquilo que (mais tarde) se ocultará, etc. Agora, cada um deveria converter-se no que era Aquiles, a quem Fénix ensinou a: «Falar bem e realizar grandes feitos» (Jaeger, *Paideia*, I, 112). Ambas coisas se pertencem mutuamente: não

<sup>110</sup> ZILIO, Lara Bethânia. *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2014, p. 72.

<sup>111</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 99.

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 99.

<sup>113</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 161.

a ação, mas a força é *aneu logou* [muda, sem palavras]. Na *pólis* se identificam a ação e a conversação, e ambas coisas se fazem «políticas», ou seja, ambas pertencem ao termo médio da vida. A palavra e a ação eram o extraordinário na *basileia*.<sup>114</sup>

Sob a perspectiva política, como ressalta Arendt, é mais importante o que os homens têm em comum do que aquilo que eles têm de diferente, seus traços individuais. A preocupação com o que corresponde a um *principium individuationis* libera os homens da preocupação com os assuntos políticos e o interesse por aquilo que é comum, um mundo compartilhado. Os heróis, por serem a expressão de seres humanos quase que completamente individuados, apontam para a incompatibilidade entre o enfoque no indivíduo e a construção de um domínio público [*realm public*] dentro do qual os assuntos humanos encontram estabilidade. Embora cada ser humano distinto possa iniciar algo novo no mundo e esse seja realmente o sentido primordial da ação, Arendt evidencia que “o poder surge apenas onde as pessoas agem em conjunto, mas não onde as pessoas se fortalecem como indivíduos”<sup>115</sup>. O que nos interessa, nesse ponto, é explicitar os desdobramentos desse argumento, sublinhando que o poder não repousa na ação como forma de individualização, no reconhecimento pelo próprio indivíduo de que ele pode tomar iniciativas. A partir disso é possível, então, compreender que o poder diz respeito ao exercício da liberdade política, quando homens e mulheres conseguem transpor o abismo entreaberto e escancarado pelas individualidades e, dessa forma, participar ativamente da coisa pública.

Talvez seja preciso destacar que a individualidade não se confunde, em nenhuma medida, com o que entendemos por subjetividade, sem dúvida, algo inteiramente privado, referente a um sujeito e em contraste com o mundo comum. A individualidade reporta à diferença, um dos traços fundamentais da pluralidade humana e sem o qual não haveria a política. Depreendemos, pois, que no pensamento arendtiano, a individualidade possui certa afinidade com a metáfora da mesa, presente em *The Human Condition* (1998). O que se explica, em razão de que o intuito da pensadora para com a metáfora da mesa é mostrar que “o mundo,

---

<sup>114</sup> “lo que sucede en la *pólis* es que la vida cotidiana, que en la *basileía* estava dedicada ao *idion*, ha de convertirse en *koinon*, por así decirlo, en una empresa constante, para la que ahora se necesita ocio, que antes sólo se necesitaba para lo extraordinario. De esa manera en la *pólis* lo extraordinario de la <<basileia>> se convierte en el término medio. Por primera vez lo *idion* se hace realmente privado, es decir, se convierte en aquello para lo que no puede exigirse reconocimiento general, en aquello que (más tarde) se ocultará, etc. Ahora, cada uno debería convertirse en lo que era Aquiles, a quien Fénix enseñó a: <<Hablar bien y realizar grandes hechos>> (Jaeger, *Paideia*, I, 112). Ambas cosas se pertenecen mutuamente: no la acción, sino la fuerza es *aneu logou* [muda, sem palavras]. En la *pólis* se identificam la acción y la conversación, y ambas cosas se hacen <<políticas>>, es decir, ambas cosas pertenecen al término medio de la vida. La palabra y la acción eran lo extraordinario en la *basileía*”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 369. Tradução nossa.

<sup>115</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 29.

como todo espaço-entre [*in-between*], relaciona e separa os homens ao mesmo tempo”<sup>116</sup>, e dessa maneira, individualiza. Assim como o espaço-entre permite às coisas se tornarem comuns, a individualidade é outro nome para designar *quem* [*who I am*] o agente/ator é nessa tessitura comum que é o mundo público, onde agindo e falando ele se relaciona com os outros. De acordo com Adriano Correia, “nosso quem, nossa identidade mais própria, é, por assim dizer, público”<sup>117</sup> e difere da subjetividade, a qual denota um campo de experiência “no qual apenas nossos sentimentos, querer e desejos tem realidade”<sup>118</sup>, onde tudo varia de indivíduo para indivíduo. Percebe-se, pois, que a subjetividade contrasta com aquilo que é intersubjetivo, “o qual consiste de feitos e palavras que devem sua origem exclusivamente aos homens agindo e falando diretamente uns com os outros”<sup>119</sup>. No âmbito da coisa política, o enfoque na subjetividade é pernicioso, visto que é um elemento que tão somente nos separa, criando vácuos entre os indivíduos e corroborando para a desconfiança no que tange à vida comum. No cerne do pensamento arendtiano está a preocupação em como constituir um espaço público com teor político e não se trata de um espaço caracterizado pela mera agremiação das individualidades e do viver para si, mas das experiências feita pelos homens no mundo.

A individualidade reporta ao domínio público, como enfatiza Margaret Canovan, é a “individuação que o mundo torna possível”<sup>120</sup>, a qual se explica ao considerarmos o inter-relacionamento humano, bem como a relação dos homens com os artefatos humanos. A despeito do fato de que na tessitura mundana os homens, agindo e falando, se relacionam e então revelam suas identidades, neste ponto a questão é, conforme sustenta Arendt, que no mundo “não há nenhum abrigo para o indivíduo – vale dizer, para os mais diferentes”<sup>121</sup>. Nesse sentido, tendo o mundo como referência, a ação não se resume à afirmação da identidade do ator político, mas denota a forma política do viver juntos. Logo, nesse quadro argumentativo, a ação é caracterizada por ser um empreendimento comum daqueles que participam dos assuntos públicos e exercem na prática a liberdade política. Aqui não se trata, portanto, do começo de “algo irrevogavelmente novo”<sup>122</sup> manifesto nas figuras heroicas, mas de um empreendimento

---

<sup>116</sup> “the world, like every in-between, relates and separates men at the same time”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 52. Tradução nossa.

<sup>117</sup> CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade, *op. cit.*, p. 86.

<sup>118</sup> “in which only our feelings, wants, and desires have reality”. CANOVAN, Margaret. Introduction by Margaret Canovan. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. xiii. Tradução nossa.

<sup>119</sup> “which consists of deeds and words and owes its origin exclusively to men's acting and speaking directly to one another”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 183. Tradução nossa.

<sup>120</sup> “this individuation which the world makes possible”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 107. Tradução nossa.

<sup>121</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>122</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, *op. cit.*, p. 50.

que para ser realizado demanda o engajamento dos homens, a companhia dos pares. O que nos coloca diante da “coexistência de outros atores, que não só mudam o que tem sido feito (apartando-o do pretendido), mas que constituem o pressuposto sem o qual não seria possível atuar: «agir significa ‘agir em concerto’»”<sup>123</sup>. Nessa perspectiva, a ação não se resume àquilo que irrompe das iniciativas de um recém-chegado no mundo, porém assinala um empreendimento comum propiciado pela convivência plural de homens e mulheres e pelo debate dos assuntos públicos.

Dentro da *polis*, a esfera público-política, a ação adquire contornos específicos uma vez encontrar-se assentada numa forma do viver juntos [*living together*], ou vida comum, baseada na igualdade e na liberdade políticas. O modo das relações humanas no âmbito de uma comunidade política é balizado pela participação ativa das pessoas na vida pública, na condução dos negócios e assuntos humanos. Além disso, as relações políticas entre os homens denotam uma forma de convívio em que não há recurso a meios de violência, como as armas e a luta, tampouco qualquer forma de dominação [*rule*]. Diante disso, vale sublinhar que enquanto no mundo pré-político, onde transcorre o épico homérico, o lugar de imortalidade terrena era a poesia, a narrativa do poeta, com o surgimento da *polis* ateniense, o enfoque grego na política se justifica em virtude de ela assegurar a imortalidade terrena dos cidadãos. Todavia, considerando que a imortalidade representa a continuidade e a permanência de um mundo comum, Arendt elucida que “a *polis* «substitui» a poesia: produz um espaço que como tal é permanente”<sup>124</sup>, além do que, o desejo pela imortalidade aparece como um elemento que sustenta a fundação das comunidades políticas.

A fim de indicar, ainda mais nitidamente, a relevância da perspectiva arendtiana no tocante à figura pública do herói, ampliamos o debate recorrendo aos apontamentos feitos por Marcel Detienne, especificamente no quinto capítulo da obra *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trata-se, em sentido preciso, de resgatar a experiência da “assembleia dos guerreiros”<sup>125</sup>, o espaço original onde os homens livres se reuniam e deliberavam acerca daquilo que lhes era comum. A assembleia dos aqueus era constituída entre aqueles que se reuniam em público, criando um espaço centrado onde era localizado tudo o que pertencia à vida coletiva, comum. Convém salientar, todavia, que “o intervalo suscitado entre eles pela sua interação

---

<sup>123</sup> “coexistencia de otros actores, que no sólo cambian lo que yo he hecho (apartándolo de lo pretendido), sino que constituyen el presuposto sin o qual yo no podría actuar: «to act means ‘to act in concert’»”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 82. Tradução nossa.

<sup>124</sup> “la polis «sustituye» la poesía: produce un espacio que como tal es permanente”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 469. Tradução nossa.

<sup>125</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica, op. cit.*, p. 46.

direta e comunicação não forma um espaço-entre físico [*physical in-between*]<sup>126</sup>. Ainda assim, o centro é a quintessência desse espaço, o qual possibilita que os que estão ao redor vejam, ouçam, enfim, percebam um único e mesmo objeto de diferentes ângulos e sob perspectivas distintas. Uma vez entender-se, como nos diz Arendt, que “tudo aquilo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem ampliada a sua possível publicidade”<sup>127</sup>. Os bens, tais como “os prêmios dos jogos e os objetos do butim”<sup>128</sup>, bem como o assunto, seja a deliberação sobre os jogos fúnebres ou a partilha do butim, encontram-se ao centro [ἐς μέσον] e, por isso, se tornam comuns. Seguindo a via de interpretação descortinada até então, é notório que o espaço-entre [*in-between*] constituído pela assembleia dos guerreiros pode ser compreendido, enquanto tal, como exemplo do espaço público arendtiano.

Com efeito, o Aquiles de *The Human Condition* (1998), isto é, o herói grego, aquele “que lançou sua vida e sua pessoa na ‘aventura do domínio público’”<sup>129</sup>, é concebido como um homem livre, que age e cria condições para que o espaço público se torne político. É digno de nota, aliás, que a constituição da coisa política não está atrelada somente à “Aquiles [que] era ‘o orador de grandes palavras e o fazedor de grandes feitos’, ambos aspectos da mesma forma fundamentalmente humana de grandeza”<sup>130</sup>. Nosso interesse, de fato, é mostrar que a assembleia dos guerreiros adquire os contornos da *ágora* e o espaço de encontro dos homens livres é circunscrito dentro dos muros da *polis* grega. Como observado anteriormente, o que estava no centro da assembleia não pertencia a um só homem, não era propriedade nem posse particular de alguém, pois “cada objeto, tomado por um guerreiro no momento da pilhagem, é ‘posto em comum’, ou seja, é depositado ‘no centro’”<sup>131</sup>. A partir disso e tomando como referencial o pensamento arendtiano, observamos que a assembleia dos guerreiros preconizava a distinção entre “o que nós temos em comum e o que é propriamente privado”<sup>132</sup>.

O centro de uma assembleia transitória se torna permanente dentro do espaço público assegurado no corpo político. Dessa forma, o centro constitui o espaço da política, em que é

---

<sup>126</sup> “the interval generated between them by their direct interaction and communication is in no way a physical in-between”. TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome, *op. cit.*, p. 167. Tradução nossa.

<sup>127</sup> “everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 50. Tradução nossa.

<sup>128</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>129</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>130</sup> “Achilles was ‘the speaker of great words and the doer of great deeds’ and these two were only aspects of the same fundamentally human way of greatness”. ARENDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*, p. 023361 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

<sup>131</sup> DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>132</sup> “what we have in common and what we own privately”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 70. Tradução nossa.

evidenciada a qualidade pública ou o “caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos) do mundo”<sup>133</sup>. Nesse sentido, o lugar público definido pela assembleia ou pela *ágora*, o espaço público da *polis* grega, não representa apenas a possibilidade de mostrar publicamente as coisas, mas é sobretudo uma forma de associação fundada naquilo que é comum aos homens. Para entender como um espaço público se torna político, Arendt se volta para aquilo que um corpo político preserva das experiências que antecedem e, ao mesmo tempo, sustentam sua fundação. Com efeito, a *polis* ateniense se estabelece dentro dos muros construídos em torno do espaço da assembleia e da *ágora* homérica reservada para que os homens possam falar sobre o que lhes é comum, expressar suas diversas perspectivas sobre algo que lhes diz respeito coletivamente. Um espaço em que, como poderemos ver nas linhas que seguem, os homens aparecem enquanto cidadãos, pois o domínio público é *locus* de uma liberdade e de uma igualdade [*isonomia*] propriamente cívica. Para Arendt, a existência de homens iguais e livres é pressuposto para as relações políticas ou, por assim dizer, quando os homens participam de uma realidade pública na “ação política plural”<sup>134</sup>.

Além do que, essa realidade só é reconhecida, certificada e garantida pelos espectadores, que também existem no plural, e esta posição é tão relevante, pois, segundo a pensadora política, “o espectador, e não o ator, tem a chave do significado dos negócios humanos”<sup>135</sup>. É o espectador, em sua paixão por assistir e presenciar o que se passa como espetáculo no jogo do mundo, quem está apto a transformar aquilo que vê, ouve e lembra, na história dos homens. Nossa atenção recai, ainda que brevemente e a fim de antever as reflexões subsequentes, para o fato de que o espaço público precisa daqueles que assumem uma posição recuada dentro da cena onde estão os atores e podem então testemunhar a verdade dos fatos. Para percorrer esta trilha argumentativa é preciso ter em conta, em consonância com Arendt, que “os guardiões mais confiáveis e talvez os únicos confiáveis dos fatos e eventos deste mundo não são aqueles que os encenam, mas os espectadores, com certeza os poetas, mas também os historiadores e todos os que os relatam, encaixando-os em histórias e julgando”<sup>136</sup>.

### 1.2.2. A pluralidade em sua referência às atividades humanas

---

<sup>133</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 97.

<sup>134</sup> “plural political action”. VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 11.

<sup>135</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 115.

<sup>136</sup> “the most and perhaps the only reliable guardians of the facts and events of this world are not those who enact them but spectators, poets to be sure, and also historians and all those who report them, fit them into stories, and judge them”. KOHN, Jerome. *Freedom: the priority of the political*. In: VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 117.

Ao apresentarmos um exame detalhado acerca de como Arendt concebe o herói, observamos que, na verdade, expusemos em que medida essa figura se situa no debate quintessencialmente político proposto pela pensadora. Ao lançarmos mão dessa abordagem, nos parece bastante claro que foi possível descortinar uma perspectiva política no que concerne ao herói, seus feitos e palavras. Além do que, dentro do quadro de referência arendtiano, depreendemos que o modo de vida do herói nos coloca diante da tópica da pluralidade por dois caminhos, uma vez sinalizar não somente a distinção, mas também para a igualdade entre os homens. O que se explica, pois o herói é o homem livre que revela a si mesmo – *quem [who]* ele é – e também é o agente/ator político dentro do espaço público. Seja revelando sua identidade única e distinta ou vivendo com os outros no espaço público, o herói mostra na ação conjunta com os pares a especificidade do que é viver politicamente com os homens. E esse *viver juntos* só é possível por meio da ação entre os homens porque somente ela revela o agente e, ao mesmo tempo, mostra aquilo que os homens têm em comum, a saber, o mundo. Como já explicitamos, a pluralidade está presente no fato de que os seres humanos são seres plurais e em razão disso é possível a homens e mulheres terem uma existência comum. Destarte, considerando o que Arendt entende por viver entre os homens ou, em outros termos, a vida comum/em comunidade, na sequência de nossas análises, vejamos como cada atividade humana se relaciona e/ou se baseia na pluralidade humana.

Antes de entrarmos propriamente na discussão aqui pretendida, é relevante pontuar que, “politicamente, não existimos no singular, mas coexistimos no plural”<sup>137</sup>. E mais, para Arendt, é a condição humana de pluralidade que torna a política, ao mesmo tempo, possível e necessária aos homens. Dessa maneira, podemos pensar a pluralidade em si mesma ou abrir outra via de acesso à tópica, pois em termos políticos, a pluralidade se define em oposição à singularidade. Na concepção arendtiana, a singularidade coloca o homem diante daquilo que é pura e simplesmente a vida biológica, ou seja, o homem é reinserido naquilo que lhe é mais próprio e particular. A singularidade dá enfoque no homem enquanto mero indivíduo, privado, portanto, do relacionamento com os outros, na companhia dos homens, o que significa que o homem em sua singularidade obscurece a própria pluralidade humana. Podemos ampliar essa discussão se considerarmos que a singularidade também sinaliza para aquela que é a atividade humana em que o homem se não existe no singular, existe apenas enquanto membro de uma espécie. Para

---

<sup>137</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3 ed. rev. ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 82.

Arendt, essa atividade é o trabalho, à qual singulariza o homem em razão de suas necessidades, da preocupação com o cuidado do corpo e o esforço para experimentar a felicidade privada. Diante do que foi exposto e no intuito de aclarar nossas pretensões neste tópico, salientamos que pretendemos demonstrar que as atividades humanas básicas denotam formas de relação, pois, segundo a concepção arendtiana, “você atua com os outros, você produz para o mundo, mas trabalha somente para si mesmo”<sup>138</sup>. Em outras palavras, o trabalho expressa a relação do homem com a natureza, a obra ou fabricação expressa a relação do homem com as coisas e, em última análise, a ação é outro nome para aquela relação estabelecida entre os homens no plural.

No bojo das reflexões arendtianas, o trabalho [*labor*], a obra [*work*] e a ação [*action*] denotam a *vita activa*, ou seja, um modo de vida que é visível no mundo conforme o engajamento nessas atividades humanas básicas. Cada uma dessas atividades, em razão de suas especificidades, tem uma posição hierárquica no interior da *vita activa*, logo, “os três componentes da vida ativa são complementares em um sentido ascendente das necessidades humanas. Somente após a satisfação de um, o outro pode ser realizado de forma íntegra”<sup>139</sup>. Essa articulação dentro da *vita activa* se justifica, pois, a ação tem a ver com um mundo de homens, a obra com um mundo de coisas feitas pelo homem [*man-made*] e o trabalho, por sua vez, com as urgências da vida. De acordo com Arendt, “cada atividade humana aponta para a sua localização apropriada no mundo”<sup>140</sup>, de tal maneira que, como veremos, o trabalho é precisamente aquela cuja preocupação humana não é com o mundo comum. O trabalho assinala o esforço despendido diariamente para manter-se vivo, num processo de trabalhar, consumir e sobreviver e, aqui, fica bastante claro o porquê de ele nada nos dizer sobre o mundo humano.

Para nossos propósitos, é importante entender que o esforço [*effort*] despendido no trabalho nada tem a ver com a experiência da força [*strength*] humana. Segundo Arendt, a força é “um fenômeno do indivíduo ou da minoria”<sup>141</sup>, sendo experimentada, por exemplo, quando no processo de fabricação o homem viola a natureza derrubando uma árvore. Ao contrário, no esforço não se trata de experimentar a existência no mundo tampouco *entre* os homens, é tão somente alimentar a própria vida biológica, que é experimentada de modo particular por cada um e está aquém daquilo que é comum. Trabalhando, o homem se coloca frente a frente com sua dimensão animal, essa é uma atividade que ele pode realizar sozinho, de modo que não

---

<sup>138</sup> “se actúa con otros, se producen objetos para el mundo, pero se trabaja para sí mismo”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 338. Tradução nossa.

<sup>139</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 179.

<sup>140</sup> “each human activity points to its proper location the world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 73. Tradução nossa.

<sup>141</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 79.

carece de sua relação com o mundo humano nem com os homens. Trabalhando os homens transitam num domínio de existência antipolítico, visto que, o trabalho “é a mais natural, a menos mundana e a mais privada das atividades”<sup>142</sup>. Sob a perspectiva arendtiana, os trabalhadores são como que meros membros de uma espécie animal, o que fica evidente se atentarmos para o fato de que, preocupados em sobreviver, eles não estão interessados em construir um mundo artificial nem constituir as comunidades humanas.

O homem enquanto trabalhador em nada se assemelha ao homem fabricante [*homo faber*] que frente à obra de suas mãos é quase um deus, tampouco aos homens de ação que constituem juntos as comunidades políticas. O trabalho, na verdade, é apenas outra forma de experimentar o corpo, de os homens se verem como organismos vivos que precisam cuidar diariamente do processo da vida, o qual, embora circular, revolvendo-se sempre em torno da necessidade, é marcado pelo crescimento e a decadência. O trabalho, em virtude de corresponder ao próprio processo biológico, não possui um começo nem um fim definido. Enquanto ser vivo, o homem precisa sempre trabalhar e fornecer subsídios materiais a fim de alimentar o metabolismo do corpo humano e, como enfatiza Natália Tavares Campos, “se o trabalho é aquilo que nos define, o que perdemos é o próprio mundo”<sup>143</sup>. Trabalhando, o homem pode ter a autêntica experiência do corpo que se esforça no próprio processo de trabalho, isto é, quando sente necessidade e consome os frutos do trabalho ou quando está à beira da exaustão e precisa parar, se restabelecer e recuperar as forças. Diferentemente do caráter útil e permanente da fabricação que termina com um produto final, assim como do traço fugaz da ação, a atividade do trabalho é de natureza estritamente consumidora.

O trabalho é um movimento repetitivo que finda apenas com a morte, pois enquanto viver o homem estará sob o jugo da necessidade. A vida em si mesma carece de cuidado, uma vez que é desprovida dos meios necessários para se manter independentemente, conservando-se no tempo. O próprio corpo humano cobra que cada indivíduo se mova nessa circularidade que é trabalhar para ‘produzir’ os bens de consumo e consumir para proporcionar a manutenção da vida biológica. A fim de elucidar a especificidade da atividade do trabalho recuperamos as anotações feitas por Arendt em junho de 1955, na qual a pensadora política afirma que

os impulsos do corpo e seu ser impelido em si mesmo são completamente sem mundo. A sede quer algo molhado em geral, e não um copo de água. O copo de água é o «objeto intencional» de um «desejo». O «estímulo» não se refere

---

<sup>142</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 161.

<sup>143</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política, op. cit.*, p. 100.

a nenhum objeto específico desse tipo. O corpo como um ser vivo não tem mundo, está no mundo.<sup>144</sup>

Soa razoável sugerir, tomando como referencial o pensamento arendtiano, uma apreciação detalhada do escrito supracitado. Colocando em outros termos e em cotejamento a outras reflexões da teórica política, acreditamos ser possível explorar dois aspectos centrais. A partir da distinção entre a água e o copo de água conseguimos realçar a diferença marcante entre um bem de consumo e um objeto de uso. A água é um bem natural que provém da Terra e é substancial para a vida de todas as espécies, ela precisa ser consumida diariamente; o copo de água, por sua vez, é um produto feito pelo homem [*man-made*] para ser adicionado ao artifício humano. Quando o homem tem sede ele necessita de água, de ingerir algo líquido e, com efeito, embora o copo sirva para armazenar água, ele é de importância secundária, o que está em jogo é atender uma urgência da vida. O homem produz o copo de água, pois é conveniente, esse recipiente não visa imediatamente atender uma necessidade humana, mas ser um instrumento útil no dia a dia. O copo foi feito para ser usado, o que significa que ele é utilizado pelos homens para beber qualquer tipo de líquido, tal como café ou chá, e não apenas água. Além disso, somente a água é natural e, portanto, consumida, absorvida pelo próprio processo da vida; o copo é mundano, sólido, durável e pode ser reutilizado. Outro ponto que merece nossa atenção diz respeito ao fato de que na atividade do trabalho está explícita a preocupação com o corpo, enfim com a vida biológica e não com o mundo.

Torna-se claro que, na concepção arendtiana, “a *vida* é o completo oposto do *mundo*”<sup>145</sup>. Como Arendt já indicava, é uma possibilidade para o homem se alienar do mundo em razão da preocupação com a vida em si mesma e, *grosso modo*, a teórica política utiliza a denominação *animal laborans* aludindo ao animal humano, aquele que expressa de forma radical essa experiência. Além disso, o homem pode se retirar do mundo e realmente o faz nas experiências de prazer e dor, quando está sentindo ou satisfazendo as suas necessidades corporais e, definitivamente, quando morre. A vida biológica remete ao ser no mundo, todavia, Arendt está interessada no *ser do mundo*, ou melhor, numa forma de vida especificamente humana que ocorre somente dentro do mundo. E não é na atividade do trabalho e nem mesmo na fabricação que os homens manifestam seu vínculo com o mundo. De acordo com a acepção política

---

<sup>144</sup> “los impulsos del cuerpo y su ser impulsado en sí mismos carecen de mundo por completo. La sed quiere algo mojado en general, y no un vaso de agua. El vaso de agua es el «objeto intencional» de un «desire». El «urge» no refiere a ningún objeto específico de ese tipo. El cuerpo como una cosa viva no tiene ningún mundo, está en el mundo”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 518. Tradução nossa.

<sup>145</sup> “la *vida* es todo lo contrario del *mundo*”. MARTIN, Lucas; PORCEL, Beatriz. *Vocabulario Arendt*, op. cit., p. 223, grifo da autora. Tradução nossa.

arendtiana, somente a ação e o discurso correspondem ao ser do mundo e dizer que os homens são do mundo significa que eles são capazes de fazer mais do que viver biologicamente, tendo uma existência inteiramente privada e atrelada à necessidade. Os homens podem edificar um ambiente artificial que recebe o nome de mundo e, como pontua Sônia Schio, é “a produção de um mundo artificial, das coisas, [que] torna a vida humana diferente daquela do animal”<sup>146</sup>.

Para Arendt, somente no engajamento com a obra o homem se torna construtor de mundo, visto que, empenhado em trabalhar, ele está completamente preocupado com a vida, tanto com a sua própria quanto a da espécie à qual ele pertence. O trabalho designa a labuta pela vida que é, ao mesmo tempo, impulsionadora e receptora dos frutos providenciados por essa atividade. É preciso ainda destacar que o trabalho, lança o homem na experiência corpórea de duas maneiras: por um lado, porque trabalhar equivale a “sobreviver”<sup>147</sup>; por outro, porque o trabalho traz à tona a dimensão que no homem é puramente animal. Assim notamos que o trabalho tanto é condicionado pela própria vida quanto implica o desnudamento da vulnerabilidade da vida humana. O trabalho é a atividade que corresponde ao fato de que o homem é um animal humano e em razão das necessidades vitais precisa assegurar sua sobrevivência individual, bem como a da família cujos membros são da mesma espécie. Essa atividade é de caráter repetitivo justamente porque tudo aquilo que é demandado para a satisfação das necessidades, isto é, os bens de consumo, precisam ser obtidos recorrentemente. Trabalhadores, como define Arendt, são aqueles “homens cuja atividade, não importa em que consista, serve sobretudo para obter o necessário para a vida”<sup>148</sup>. Dito de outro modo, com o trabalho se obtém água e pão em abundância, ou melhor, é possível ter em fartura os bens de consumo, entretanto, dessa atividade jamais poderá surgir algo durável. Por um lado, o trabalho é fundamentalmente fútil e improdutivo; por outro, o trabalho destitui o homem da capacidade de obrar sobre a natureza e, dessa forma, ser autor do artifício humano que é o mundo.

Na atividade do trabalho e enquanto trabalhador, o homem experimenta sua condição de ser vivo. Uma vez entender-se que enquanto mera criatura animal o homem depende da natureza terrestre, se torna claro porque, desde o mundo antigo, a labuta diária é considerada como a mais inferior dentre as atividades humanas. O homem precisa se libertar do trabalho e, portanto, recorre ao uso da força na escravização de outrem, a fim de que estando liberto possa realizar-se como fabricante e, mais que isso, se relacionar com os outros em feitos e palavras. Trabalhando e consumindo, além de reconhecer a vida como uma bênção, o homem alcança

---

<sup>146</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 164.

<sup>147</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 166.

<sup>148</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 81.

sua felicidade privada, qual seja, aquele contentamento presente na ausência de dor e na sensação de prazer, no bem estar corpóreo. O trabalho é uma atividade quintessencialmente antipolítica, pois não se funda naquela que é a “dimensão irreduzível do político”<sup>149</sup>, sem dúvida, a pluralidade. Sob o prisma do trabalho, o homem é apenas um membro da espécie humana e se encontra com os outros homens em razão das necessidades impostas por sua dimensão animal. Na posição de trabalhador não é adequado nem mesmo considerar o homem *qua* homem, visto que, o trabalho situa os seres humanos tão somente como membros de uma espécie.

O trabalho é, na concepção arendtiana, a própria antítese da pluralidade, sobretudo porque ao designar relações fundadas na necessidade ele mitiga a possibilidade mesma das relações políticas, as quais, acontecem *entre* os homens. Arendt elucida este ponto, de modo bastante preciso, ao ressaltar “que é verdadeiramente nocivo definir as relações entre homens como relações entre trabalhadores”<sup>150</sup>. É justamente o fato, implícito na apreciação arendtiana, de o homem ser forçado ao mundo dos outros pela necessidade que o torna incapaz de em liberdade, relacionar-se com os homens. Ademais, o trabalho não é uma atividade centrada na construção de um mundo comum como a fabricação, tampouco é voltado para a participação no mundo com os outros, como ocorre na atividade da ação, quando os homens agem em concerto e falam entre si. Em termos arendtianos, o trabalho é a atividade correspondente à vida, quer dizer, o homem trabalha para se manter vivo, assegurando assim sua sobrevivência e a da espécie representada, pois, nas relações de parentesco. Trabalhando, o homem tende a tornar-se cada vez mais estranho ao mundo humano e, portanto, aos outros, ao mesmo tempo em que se relaciona com a própria vida biológica, que é sua e de mais ninguém, completamente privada.

Na raiz mesma do trabalho está o fato de que o homem é coagido pelas necessidades da vida, nas palavras de Arendt, “a atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário é o trabalho”<sup>151</sup>. Como a vida biológica é um processo que se dá entre o nascimento e morte, as necessidades e urgências vitais acompanham o homem desde o primeiro instante de vida. A vida é um processo e, dessa forma, a atividade que lhe é correspondente também é, ou seja, o trabalho é o processo que lhe serve como sustentáculo. Definir o trabalho como um processo significa dizer que ele é de natureza repetitiva, por um

---

<sup>149</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, op. cit., p. 30.

<sup>150</sup> “lo auténticamente nocivo parece cifrarse en definir las relaciones entre hombres como relaciones entre trabajadores”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 195. Tradução nossa.

<sup>151</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 80.

lado, pois todo o esforço despendido é inútil, por outro, porque é uma atividade que carece completamente de resultado pronto e acabado. Além do que, o trabalho é uma forma de estar ativo totalmente ausente de sentido em si mesmo, visto que na necessidade do imediatamente vivo ele se autoconsume. Apesar de a atividade de fabricação também ocorrer na forma de processo, ela não é definida à maneira do trabalho e diferentemente desse, é orientada com vista a alguma coisa, um produto final. Enquanto o processo de trabalho precisa ser repetido exaustivamente e nunca finda, em contraposição, na fabricação, terminado o produto, o processo só é realizado novamente se for da vontade do artesão. Dito de outro modo, a repetição do processo de trabalho visa a abundância dos bens de consumo, ao passo que, a reprodução do processo de fabricação tenciona a multiplicação de um objeto de uso. Aliás, para Arendt, “a multiplicação, na verdade, multiplica as coisas, enquanto a repetição apenas segue o recorrente ciclo da vida em que os produtos desaparecem quase tão rápido quanto apareceram”<sup>152</sup>.

O trabalho não tem dignidade própria e os trabalhadores não são dignos de adentrarem ao domínio público político, pois estão dominados pela força da necessidade. É relevante para a discussão considerar que “o trabalho era, para os gregos, essencialmente um negócio apolítico e privado”<sup>153</sup>. Embora a era moderna seja assinalada pela proeminência do trabalho sobre as outras atividades humanas, não significa que os trabalhadores foram admitidos no domínio público, mas que o próprio domínio público entra em declínio. Numa sociedade constituída por trabalhadores e consumidores a experiência de viver juntos passa a ser experimentada no trabalho e no consumo. Seja seguindo o ritmo de trabalho, num movimento cíclico e repetitivo, ou no ritmo do consumo que devora, os homens se unem em grupos, mas aqui não se trata, entenda-se bem, do indivíduo, mas de alguém que é como todos os outros em sua necessidade de trabalhar e consumir. Nas palavras de Arendt, o trabalho é “uma atividade na qual o homem não está nem junto com o mundo nem com outras pessoas, mas sozinho com seu corpo, encarando a sua necessidade de se manter vivo”<sup>154</sup>.

Não obstante as necessidades meramente subjetivas que demandam o trabalho, Arendt chama-nos a atenção para a atividade estritamente vinculada à objetividade e ao desejo de produzir coisas, sem dúvida, a fabricação. O trabalho não cria coisas, ele apenas ‘produz’ frutos

---

<sup>152</sup> “multiplication actually multiplies things, whereas repetition merely follows the recurrent cycle of life in which its products disappear almost as fast as they have appeared”. ARENDT, Hannah. 1967. *Labor, Work, Action*, p. 023223 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

<sup>153</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 50.

<sup>154</sup> “an activity in which man is neither together with the world nor with other people, but alone with his body, facing and naked necessity to keep himself alive”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 212. Tradução nossa.

demasiado naturais e pouco duráveis; somente na fabricação o homem é capaz de inventar coisas tangíveis, ferramentas e instrumentos feitos para durar. O homem fabricante concebe e produz ferramentas e instrumentos a fim de edificar sobre a Terra a morada dos homens e, portanto, os produtos das mãos humanas não visam diminuir o esforço repetitivo despendido no trabalho. Percebe-se então, que o *homo faber* não está à serviço do *animal laborans*, ou seja, a instrumentalidade que surge quando está terminado o processo de fabricação não está destinada a mecanizar o trabalho e reduzir o esforço exaustivo do trabalhador. Terminado o produto, ele passa a ser visto de forma utilitária e, logo, é tratado como meio a propósito de outra finalidade. A fabricação, tal como Arendt a define, é uma atividade de natureza mundana, ela exprime a relação entre o homem e as coisas por ele produzidas, as quais, são incorporadas ao artifício humano do mundo. É pertinente acrescentar ainda que, “os seres humanos atingem a mundanidade na medida em que sua vida é iluminada pelo reconhecimento de que cuidar do mundo é superior ao cuidar de si mesmo”<sup>155</sup>.

Os homens precisam ter assegurado um mundo feito pelo homem [*world man-made*] em razão da permanência, de poderem se sentir em casa. Esse mundo artificial é mais estável e menos transitório, ele é o *locus* da vida dos homens mortais e, aqui, aludimos à vida não em seu sentido biológico, mas denotando a condição humana da natalidade. Os homens nascem, eles são recém-chegados que se inserem no mundo mediante seus feitos e palavras, mundo esse que os torna tanto atores quanto sofredores, visto que, ao se moverem na trama relacional fazem [*do*] e padecem aos feitos uns dos outros. Seguindo a trilha argumentativa que propomos e antes mesmo de discorrer sobre a ação, prosseguimos na análise da articulação arendtiana dentro da *vita activa* e nos debruçamos sobre a atividade de fabricação. Neste ponto específico é preciso ressaltar e insistir que, segundo Arendt, “a obra é a atividade que corresponde a não naturalidade da existência humana”<sup>156</sup>. Sinônimo de produzir e obrar, a teórica política salienta que a fabricação designa a capacidade que os homens têm de produzir os artefatos humanos, um mundo objetivo e constituído de coisas tangíveis. A fabricação é a atividade mesma em que podemos observar na prática o sentido da categoria de meios e fim, além do que, nela podemos constatar o que é estar empenhado num objetivo, bem estabelecido e determinado.

O processo de fabricação é inteiramente previsível e controlável, limitado que é pela categoria de meios e fim. A maneira como o *homo faber* e o *animal laborans* vêm a natureza,

---

<sup>155</sup> “human beings achieve worldliness to the extent that their lives are illumined by the recognition that care of the world is superior to care of the self”. BERNAUER, James W. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Boston College, 1987, p. 2.

<sup>156</sup> “work is the activity which corresponds to the unnaturalness of human existence”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7. Tradução nossa.

certamente, explica a diferença entre os processos, pois, para o trabalhador, a natureza provê todas as coisas boas, ao passo que, para o fabricante, a natureza apenas fornece o material sobre o qual ele irá obrar. Pode-se dizer também que enquanto a condição do trabalho é a vida, a condição mundana ou o fato de possuir um mundo comum condiciona a atividade da obra. Como elucida Arendt, a mundanidade [*worldliness*] denota que “estamos cercados por coisas mais permanentes do que a atividade pela qual elas foram produzidas e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores”<sup>157</sup>. Outra característica da obra é que o princípio para a fabricação está dentro do próprio fabricante e a obra nada mais é do que a ideia preconcebida reificada em coisa tangível. Quando o desejo do artesão adquire os contornos de um objeto mundano, temos aí sua obra.

Enquanto fabricante, o homem não depende dos outros, uma vez que pode realizar sua atividade em completo isolamento, fora mesmo da relação com os homens. Contra a futilidade mesma da vida mortal dos homens, a fabricação é a atividade cujo produto final visa transcender toda vida individual e, assim, ser algo permanente. Na figura do artesão, nos deparamos com a mentalidade do homem fabricante, o qual, interessado na durabilidade e permanência produz algo sólido, objetivo, mundano. Na medida em que o homem constrói um espaço com uma localização precisa e dotado de objetividade, porque reúne tudo aquilo que fora reificado pela fabricação, constatamos que a estabilidade é uma característica do mundo enquanto obra das mãos humanas. Os produtos da obra, diferentemente dos frutos do trabalho, são feitos para serem usados, possibilitando assim o relacionamento dos homens com o mundo, tornando-o casa comum. O resultado final da fabricação é a obra de um só homem, pois é produzida e feita por um indivíduo concreto, possuindo então um autor específico e identificável. O traço que nos ajuda a entender a distinção entre o fazer [*make*] próprio da fabricação e o fazer [*do*] político, repousa no fato de que enquanto coisas e objetos podem ser feitos por um só homem, ao contrário, o que os homens fizeram, tem feito e podem fazer no terreno político só é possível em razão da coexistência com os outros.

A única forma de relação que o *homo faber* conhece é aquela proveniente da sociabilidade do mercado de trocas, onde são os objetos e coisas que estão no centro das atenções. Embora o isolamento – o afastamento dos outros homens – seja imprescindível à fabricação, para mostrar a obra de suas mãos, o homem fabricante precisa retornar ao mundo, o que é feito quando ele se coloca na praça do mercado. Nos precavendo de qualquer equívoco

---

<sup>157</sup> “we are surrounded by things more permanent than the activity by which they were produced, and potentially even more permanent than the lives of their authors”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 96. Tradução nossa.

interpretativo, desde já salientamos que o *homo faber* está interessado precisamente no mercado, onde o autor de objetos e coisas pode expor seus produtos e comercializar. Em completa discrepância com a posição assumida pelo *homo faber*, Arendt chama-nos a atenção para o fato de que são os homens de ação, os atores políticos que constituem a praça em torno do mercado, precisamente o espaço da aparência [*space of appearance*]. O enfoque recai então sobre o espaço público, lugar onde o mundo é o centro das atenções e onde os homens se reúnem para agir e falar, realizando assim suas capacidades políticas. Com efeito, o trabalho e a fabricação não proporcionam aos homens uma vida comum e, portanto, a experiência daquilo que é vivido com os outros no espaço público. Enquanto trabalhador, o homem se restringe à posição de animal humano e vive apenas como membro da espécie, como num rebanho fundado e dominado pela necessidade. Enquanto fabricante, o homem vive recluso e se insere na praça pública do mercado apenas para trocar seus produtos e não em busca de uma experiência da esfera pública. O homem fabricante não está interessado na companhia de outras pessoas, ele não quer aparecer e se mostrar em feitos e palavras, seu único desejo é exhibir sua obra prima, aquilo que ele é capaz de fazer [*to make*].

Se enquanto trabalhadores nós vivemos em contato com a natureza, fabricando, vivemos em contato com um mundo artificial de coisas, ao passo que, tão somente agindo e falando nós vivemos no mundo. Para Arendt, esse mundo é humano, pois se dá *entre os homens* e onde “o ‘estar entre os homens’ não é imposto pelos instintos ou pela necessidade”<sup>158</sup>. Como havíamos indicado, o trabalho é um processo natural da vida e a obra é a atividade construtora do mundo, ela edifica na Terra um ambiente suficientemente estável e tangível onde os homens possam habitar humanamente. Acentuada as especificidades dessas duas atividades, o que está em questão é explicitar que, para a teórica política, dentre as formas de vida ativa, a ação é a única que está quintessencialmente vinculada ao fato de os homens existirem no plural. Ora, avançando mais no lastro das análises sobre a pluralidade, consideramos que ao defini-la como “o puro entre”<sup>159</sup>, Arendt marca a especificidade de sua posição. A pluralidade humana é fundamentalmente relacional e, dessa maneira, tem como ponto de ancoragem a companhia de outros. O que o pensamento arendtiano parece explorar, de forma bastante clara e contundente, é que a pluralidade é o próprio espaço-entre [*in-between*] que surge quando os homens convivem, atuam conjuntamente e, até mesmo, dialogam consigo mesmos ao pensar. Este *entre* que se constitui nas relações da vida cotidiana é contingente e instável, ou seja, ele só existe na

---

<sup>158</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 166.

<sup>159</sup> “el puro entre”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973, op. cit.*, p. 524. Tradução nossa.

medida em que se realiza, nem antes nem depois, mas no curto intervalo de tempo em que os homens estão juntos, mediante atos e palavras. Sua transitoriedade se deve ao fato de que, distinto do mundo que se consolida como construção do homem, as relações são potenciais e só existem na medida em que os homens se reúnem nas atividades da ação e do discurso.

O significado original na articulação arendtiana dentro da *vita activa* se sintetiza nos seguintes termos: dentro desta estrutura de referência “a ação do político ocupa a posição mais alta, o fazer do artesão e do artista uma posição intermediária e o trabalho que provê as necessidades do funcionamento do organismo humano, a mais baixa”<sup>160</sup>. De fato, quando absortos no trabalho e no desejo de consumir, os homens estão longe de assumir quaisquer responsabilidades pelo mundo humano e compreender suas capacidades políticas. Podemos explicar essa posição, tendo em vista que, quando recupera a compreensão grega acerca do trabalho, Arendt destaca que desde a Antiguidade e no contexto mesmo dos corpos políticos clássicos essa atividade se contradiz com aquela que é prerrogativa do cidadão, experimentada na vida pública na *polis*. Conforme realça Arendt, é na ação que o espaço público se constitui e “esse domínio comum não tem a ver com o trabalho, determinado pelo referido domínio e suas formas, nem com a produção, que deve ser confiada de maneira indeterminável à iniciativa e a arte de cada um, mas constitui o âmbito autêntico da ação”<sup>161</sup>.

Depreendemos ainda, no tocante à articulação arendtiana dentro da *vita activa*, que as atividades humanas básicas apontam para diversas formas de relação e o fundamento das mesmas. O ponto essencial, aqui, é perceber que o trabalho expressa a relação do homem com o ambiente terrestre, uma relação fundada na necessidade e sem mundo, daí sua natureza antipolítica. A fabricação expressa a relação do homem com um mundo feito de coisas, uma relação fundada na utilidade e na objetividade do mundo, o que define sua natureza apolítica. E, em última análise, a ação é a própria relação entre os homens, que agindo e falando estão em referência uns aos outros, vivendo juntos politicamente. Nesse sentido, ainda que na fabricação o homem esteja em contato com o mundo, se trata apenas de um ambiente artificial. O mundo se estabelece como humano somente na ação, pois não é habitado pelo homem, mas se constitui como um espaço-entre [*in-between*] os homens. Ora, elucidamos as distinções elementares entre trabalho, obra e ação, porém, convém destacar que, o ponto nevrálgico de nossas análises é que

---

<sup>160</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 119.

<sup>161</sup> “este dominio común no tiene que ver directamente con el trabajo, dado que, más bien, el trabajo está determinado por dicho dominio y sus formas, ni con la producción, que ha de confiarse en forma no determinable a la iniciativa y al arte de cada uno, sino que constituye el ámbito autêntico de la acción”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 195. Tradução nossa.

todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato da pluralidade humana, de que não o Homem, mas os homens no plural habitam a terra e, de uma maneira ou de outra, vivem juntos. Mas somente a ação e a fala se relacionam especificamente a esse fato de que viver sempre significa viver entre homens, entre aqueles que são meus iguais.<sup>162</sup>

Nem o trabalho nem a fabricação constituem as relações políticas entre os homens. Ambas as atividades não estão ancoradas na autêntica experiência da pluralidade humana, ou seja, o fato de que os homens podem *viver juntos* como iguais e, ao mesmo tempo, como seres únicos e distintos. Aqui, como nos diz Sylvie Courtine-Denamy, “é preciso repetir que o que Arendt tinha em mente é o reconhecimento de uma igualdade que permitisse a diferença subsistir”<sup>163</sup>. E mais, somente enquanto fazedor [*doer*] de feitos e orador de palavras, ocupando a posição de atores políticos, os homens podem se mostrar, respectivamente, como iguais e diferentes. Em contraste com os homens de ação que se reúnem no domínio público político, o homem fabricante embora saiba muito bem o que está fazendo quando empenhado em fabricar algo tangível, isolado dos outros é apenas o autor e o fazedor [*maker*] de coisas. Ao prever e determinar o processo de fabricação, o homem fabricante está ciente daquilo que precisa e do que será produzido, todo o fazer é orientado/moldado pela ideia preconcebida. O mesmo não é passível de ocorrer com os homens de ação, que precisamente por atuarem dentro de uma teia de relações preestabelecida não podem saber o que realmente estão fazendo [*doing*], uma vez que apenas iniciam algo novo e que o feito em si mesmo não é singular.

É pertinente acrescentar que, para Arendt, a ação não reporta à vida orgânica de um ser que trabalha em completa solidão [*loneliness*], tampouco à construção do mundo pelo homem fabricante [*homo faber*]. Destarte, se considerarmos a metáfora da teia de relações humanas [*web of human relationships*] no contexto de *The Human Condition* (1998) notamos que, segundo o pensamento arendtiano, a ação política acontece tão-somente quando se está com os outros, em atos e palavras no âmbito público. Nessa esteira argumentativa, Fábio A. Passos atenta para o fato de que “a teia de relações humanas é tecida pela ação conjunta de homens em torno de objetivos comuns”<sup>164</sup>. Logo, não diz respeito à ação isolada do homem fabricante, o

---

<sup>162</sup> “All human activities are conditioned by the fact of human plurality, that not One man, but men in the plural inhabit the earth and in one way or another live together. But only action and speech relate specifically to this fact that to live always means to live among men, among those who are my equals”. ARENDT, Hannah. *Labor, work, action, op. cit.*, p. 023227. Tradução nossa.

<sup>163</sup> COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 60.

<sup>164</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt, op. cit.*, p. 69.

produtor de objetos de uso, ao contrário, na ação política os homens aparecem, manifestam no mundo seu poder espontâneo de começar algo novo, tomam iniciativas e transformam o cenário. A capacidade humana de agir mostra os homens *qua* atores, aqueles que agem na tessitura mundana e, como ressalta Arendt, “nunca sabemos realmente o que estamos fazendo quando começamos a atuar dentro da rede de inter-relacionamentos e dependências recíprocas que constituem a esfera da ação”<sup>165</sup>.

A ação, seja no ato de realizar algo comum ou no ato de falar sobre algo comum entre os homens, manifesta a pluralidade humana, isto é, o fato de que para agir os homens dependem reciprocamente uns dos outros. A despeito de indivíduos específicos poderem pôr os novos inícios em curso, a ação política não é de um só, não possui um autor que possa ser identificado, pois ela “é realizada em conjunto com os outros e depende «deles»”<sup>166</sup>. Aqui recuperamos a compreensão difundida no mundo antigo acerca da ação e nossa atenção se volta para seu duplo aspecto ou, mais precisamente, para o entendimento de que um ato é composto de duas etapas complementares e que reforçam ainda mais a pluralidade humana. Em sua primeira etapa, a ação expressa o início de algo novo, o que foi designado tanto por *archein*, termo de origem grega, quanto por *agere*, termo de origem romana. Enquanto início de algo novo no mundo, a ação expressa a condição humana da natalidade, uma vez que em razão do nascimento aquele que age o faz de forma espontânea e ao agir mostra ao mundo *quem* [*who*] é. Por um lado, a ação é o próprio começo de algo sem precedentes, imprevisível e incerto, por outro, ao agir o agente toma uma iniciativa e agindo ele revela sua identidade única e distinta.

Agindo os homens não apenas aparecem uns para os outros e se mostram *qua* homens, eles se movem em liberdade, manifestando seu poder de começar. Além disso, a ação expressa a realização de algo especificamente humano e essa segunda etapa é designada tanto por *prattein*, termo de origem grega, quanto por *gerere*, termo de origem romana. Enquanto realização de um empreendimento comum, a ação remete à teia de relações humanas, ela é uma atividade conjunta de homens que se associam politicamente, “porque nenhum homem pode agir sozinho”<sup>167</sup>. Em razão de ocorrer diretamente entre homens e mulheres plurais, em Arendt, a ação e o discurso remetem à constituição de um espaço-entre [*in-between*]. A teórica política acentua o fato de que “a ação e o discurso estão preocupados com este espaço-entre, que varia com cada grupo de pessoas, assim mais do que algo sobre a realidade mundanamente objetiva,

---

<sup>165</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 103.

<sup>166</sup> “se efectúa junto con otros y depende de «ellos»”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 272. Tradução nossa.

<sup>167</sup> ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloisa Starling; tradução Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018, p. 200.

palavras e feitos dizem respeito à revelação do agente agindo e falando”<sup>168</sup>. Com essa observação, por assim dizer, fica evidente o fato de as relações humanas jamais poderem se consolidar e adquirir o contorno preciso de uma coisa no mundo, visto que repousam numa aposta na coexistência plural. E “é no espaço *entre* os homens [*inter homines esse*] que a política pode nascer e encontrar seu ponto de ancoragem”<sup>169</sup>. Assim, o que assinala a existência propriamente humana não é a capacidade de erigir um mundo artificial, porém de iniciar algo novo no exercício da liberdade. Não se trata, pois, da vida individual do homem que por si só é fundamentalmente mortal, mas do que só pode acontecer no domínio dos assuntos humanos e na pluralidade dos homens.

Para Arendt, a ação está no cerne da *vita activa* e consiste na “principal forma de relação humana”<sup>170</sup>, uma vez que a motivação para estar na companhia de outros não é a necessidade da vida. Essa forma de *estar juntos* não é aquela própria da família ou qualquer tipo de associação natural tampouco a convivência social, mas alude ao espaço público onde o intercurso humano se dá em feitos e palavras. As relações são especificamente esse espaço-entre [*in-between*] assinalado pela intangibilidade e a imprevisibilidade em razão do fato de que a inserção de cada recém-chegado no mundo tem um elemento de novidade, é algo que nunca antes foi visto e que, portanto, não pode ser esperado. A ação política não pode ser pensada fora da convivência humana e, “porque qualquer ação (e como diz Burke, qualquer ação é ação em concerto) é realizada em uma rede, o fim almejado quase nunca é alcançado”<sup>171</sup>. O caráter imprevisível da ação está assentado na sua arbitrariedade, a qual indica que, de fato, o improvável pode acontecer e por acaso, ou seja, não há uma causa estabelecida. De acordo com Arendt, “o fato de que o homem é capaz de ação significa que o inesperado pode ser esperado dele, que ele é capaz de realizar o que é infinitamente improvável”<sup>172</sup>. Apesar das limitações espaço-temporais, as relações excedem esses aspectos e apontam para a importância de homens e mulheres se moverem, aparecerem e estarem na presença de outros.

---

<sup>168</sup> “Action and speech go on between men, as they are directed toward them, and they retain their agent-revealing capacity even if their content is exclusively ‘objective’, concerned with the matters of the world of things in which men move”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 182. Tradução nossa.

<sup>169</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 58.

<sup>170</sup> “the foremost mode of human relationship”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 41. Tradução nossa.

<sup>171</sup> “parce que toute action, (et comme le dit Burke, toute action est action de concert) est prise dans un réseau qui fait que la fin visée n’est presque jamais atteinte”. AMIEL, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, op. cit., p. 8. Tradução nossa.

<sup>172</sup> “The fact that man is capable of action means that the unexpected can be expected from him, that he is able to perform what is infinitely improbable”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 178. Tradução nossa.

Nas relações se estabelece, ainda que de forma efêmera, um elo que, pressupondo necessariamente a existência do outro [*other*] – aquele que não eu-mesmo [*I*] – possibilita ao indivíduo ver e ser visto, falar e ser ouvido. A noção de espaço-entre [*in-between*] sinaliza para a compreensão daquilo que se constitui quando pessoas plurais coexistem politicamente em ato e fala, agindo em concerto, debatendo perspectivas e tendo experiências no mundo comum. Considerando a dupla definição do espaço-entre em Arendt, a saber, uma dimensão objetiva [*objective in-between*] e outra intersubjetiva [*intersubjective in-between*], a pretensão foi enfatizar sobretudo essa última. A experiência desse espaço-entre realça que a ação e o discurso constituem o modo do viver juntos especificamente político, uma vez denotarem a convivência pública, a presença de outros e o exercício das mais altas capacidades humanas. Em termos arendtianos, a teia de relações humanas consiste precisamente nesse espaço-entre, que é pressuposto necessário para a criação de um espaço circunscrito numa determinada localização e num tempo específico, a exemplo da *polis* grega. A experiência política dos gregos mostra que esse espaço-entre das relações humanas foi localizado dentro da *polis*, a “comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político”<sup>173</sup>. Uma forma de organização política em que no convívio humano “não apenas a distintividade do *quem* alguém é, mas também a realização da própria pluralidade na comunidade política, ocorre na forma de ato e fala”<sup>174</sup>.

Em uma nota datada de setembro de 1953, Arendt apresenta de modo bastante conciso “as três dimensões da pluralidade: o espaço do público; o espaço do privado; e, o espaço da *solitude*”<sup>175</sup>. Considerando os escritos arendtianos posteriores, contudo, parece-nos relevante reter da anotação em questão tão-somente a ênfase no espaço público e na *solitude*, porque como discutiremos em maiores detalhes adiante, Arendt acentua o traço privativo do espaço privado. Isto posto, para aclarar a concepção arendtiana de pluralidade abrimos outra via de análise em cotejamento à apropriação feita por Arendt no que concerne à metáfora da teia, tendo em vista que “a metáfora ilumina e transforma em compatível e comunicável uma experiência que não está presente”<sup>176</sup>. Soa razoável sugerir que há, no pensamento arendtiano, uma aproximação entre a experiência da pluralidade e a acepção da metáfora da teia segundo a

---

<sup>173</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 200.

<sup>174</sup> ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. 1 ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015, p. 107.

<sup>175</sup> “las tres dimensiones de la pluralidad: el espacio de lo público; el espacio de lo privado; el espacio de la soledad”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico*, op. cit., volumen 1, cuaderno XIX, carta 10, p. 440. Tradução nossa.

<sup>176</sup> PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt: El Pensar y sus Metáforas. In: CONCEIÇÃO, Edilene Maria da; [et al.] (organizadores). *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder*. Rio de Janeiro: Lumes Juris, 2016, p. 30.

teórica política. Com efeito, é dentro deste eixo que serão desenvolvidas as reflexões a seguir, momento este em que o que está em jogo é mostrar que a pluralidade dos homens se explica ao considerarmos a dupla acepção da metáfora da teia em Arendt. A pluralidade não é elucidada somente quando a metáfora da teia diz respeito à convivência de homens que atuam juntos e falam entre si. Como veremos na sequência, a teia em alusão à especificidade própria do pensar nos permite vislumbrar que existimos no plural quando pensamos ou, nas palavras de Arendt, que “em termos da pluralidade humana, existem dois modos básicos de estar junto: estar junto com os outros homens e com seus iguais, de onde surge a ação; e estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar”<sup>177</sup>.

### 1.2.3. A pluralidade em sua referência ao estar só

No momento anterior, nos aproximamos da tópica da pluralidade a partir das atividades humanas, a saber, o trabalho, a obra e a ação, conferindo atenção sobretudo a esta última, uma vez que a pluralidade é a condição da ação. Tendo em vista o que foi exposto até então, recuperamos aqui o recurso à metáfora da teia, feito por Arendt em *The Human Condition* (1998), no qual, por vezes, um dos propósitos é descortinar acerca daquilo que vincula os homens. A teórica política discorre sobre as formas do viver juntos e, mediante sua interpretação da metáfora da teia, podemos vislumbrar as principais características do intercuro humano em feitos e palavras. Nesse contexto específico, a metáfora da teia é formulada nos termos da teia de relações humanas, aludindo, pois, ao fato de que as ações de homens e mulheres estabelecem novas relações dentro de uma teia de relações e, dessa forma, é possível viver juntos [*to live together*]. Além do que, a teia de relações humanas acentua o caráter frágil e efêmero da trama relacional, assim como o entrelaçamento dos feitos e palavras que juntos constituem-na. Especificidades essas que, para Arendt, concerne às capacidades de agir e falar, as quais, evidenciam que nós, humanos, “somos do mundo, e não apenas estamos nele”<sup>178</sup>.

Se com a metáfora da teia de relações humanas observamos aquilo que se dá entre os homens, em outro momento e em contexto distinto, Arendt em *The Life of the Mind* (1978) afirma que “somos o que os homens sempre foram – seres pensantes”<sup>179</sup> e recorre à metáfora da teia de Penélope. Dito isso e seguindo a trilha argumentativa conceitual, nas análises que

---

<sup>177</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 199.

<sup>178</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 39, grifos da autora.

<sup>179</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 26.

seguem procuraremos demonstrar, dentro do pensamento arendtiano, a dupla possibilidade de experiência da pluralidade. Como poderemos ver, o *viver juntos* não remete tão somente à teia de relações humanas, ao contexto da vida prática, cujo significado é estritamente político. Com efeito, considerando o recurso arendtiano à teia de Penélope é possível sinalizar para o *viver juntos* na forma do viver consigo mesmo inerente ao pensamento. O recurso arendtiano à teia de Penélope traz à tona a natureza do pensamento, que se dá na forma de um constante parar, se pôr a pensar sobre e repensar. Em outras palavras, “já que não tem um fim, o diálogo do pensamento pode sempre ser recommençado. Daí o recurso à imagem do manto de Penélope para descrever seu modo de ser”<sup>180</sup>. Dessa forma, parece razoável sugerir que não obstante a apropriação da metáfora da teia ter sido feita por Arendt em duas obras diferentes e que marcam posições, à primeira vista, completamente díspares, elas podem ser articuladas a partir da noção de pluralidade. De antemão salientamos que, para a teórica política, no caso da atividade de pensamento a pluralidade se expressa justamente porque o pensar é outro nome para o diálogo que acontece entre “eu” [*me*] e “mim mesmo” [*myself*] no interior do ego pensante.

É digno de nota que mesmo na conferência *Pensamento e considerações morais* (1970), Arendt atenta para a “ideia de que a atividade do pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior”<sup>181</sup>. Em ambos os casos, o significado da metáfora sinaliza para o entendimento arendtiano da atividade de pensar, cujos ‘resultados’ são incertos e não verificáveis. Ao recorrer à teia de Penélope, o intuito não é expor uma metáfora extraída da visão, a qual é insuficiente e impõe dificuldades no que tange a aproximação com a faculdade humana de pensar. A opção arendtiana pela referida metáfora é em virtude de ela mostrar que o pensamento se dá em forma de processo, não havendo, pois, nenhum resultado final, pronto e acabado. Em termos arendtianos, o pensamento “é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior”<sup>182</sup>. Diferentemente da busca filosófica pela verdade e da busca científica pelo conhecimento, ambos valendo-se do pensamento como instrumento, o pensar denota a busca de significado e esse faz sentido tão-somente durante o próprio processo de compreensão. Como aponta Beatriz Porcel, “Arendt utiliza a metáfora do tecido de Penélope [...] para se referir às características centrais da atividade do pensamento: a incessante e interminável busca de sentido, a inutilidade, futilidade ou carência de resultados”<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 126.

<sup>181</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, op. cit.*, p. 151.

<sup>182</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito, op. cit.*, p. 107.

<sup>183</sup> “Arendt utiliza la metáfora del tejido de Penélope [...] para referirse a características centrales de la actividad del pensamiento: la incesante e interminable búsqueda de sentido, la inutilidad, futilidad o carencia de resultados”.

Para clarificar a originalidade do entendimento arendtiano acerca do pensamento é preciso esclarecer um ponto em questão. Como anteriormente observado, Arendt ao ponderar sobre as relações humanas, sinalizando para os modos ativos de vida [*vita activa*], demonstra, em termos práticos e cotidianos, o que significa *ser deste mundo*. Entretanto, é possível desenvolver o argumento a partir de outro eixo, ou seja, podemos analisar essa afirmação contundente considerando as atividades espirituais. A despeito da primazia da aparência ser um fato da vida cotidiana e de que as atividades espirituais pressupõem a retirada temporária do mundo cotidiano, Arendt aponta que mesmo no exercício das faculdades mentais os seres humanos continuam a se reafirmar enquanto seres deste mundo. Conforme sustenta Fábio A. Passos, há “em Arendt um estatuto privilegiado da pluralidade humana, a qual é uma pluralidade *no e do mundo*”<sup>184</sup>. O que se explica ao considerarmos que a teórica política rechaça o preconceito que sustenta a dicotomia metafísica entre Ser e aparência. Ao afirmar que a teoria dos dois mundos é uma falácia metafísica, Arendt não apenas faz cair por terra a concepção metafísica de que há algo acima e além do mundo fenomênico que é sustentáculo do que aparece. Nesse sentido, Adriano Correia pontua que “em Hannah Arendt a desmontagem da metafísica deve redundar em uma liberação do olhar e em um desbloqueio da manifestação dos fenômenos”<sup>185</sup>.

A partir da desarticulação do legado metafísico expresso na primazia ontológica do Ser sobre as meras aparências – a realidade sensível –, Arendt propõe que as categorias consideradas até então sob o prisma desta tradição sejam deslocadas agora para o terreno da superfície. E “dizer que o relevante e o expressivo localizam-se no plano da superfície e que, conseqüentemente, só podemos escapar da aparência para outra aparência, significa minar, em seus conceitos elementares, a antiga dicotomia entre os dois mundos”<sup>186</sup>. Em termos evidentes, o enfoque na superfície é um ponto de inflexão e remete especificamente à constatação arendtiana de que no mundo “Ser e Aparecer coincidem”<sup>187</sup>. Nesse contexto, além de enfraquecer ainda mais os pressupostos metafísicos e a indagação sobre o que algo é, Arendt nos apresenta uma análise fenomenológica das atividades básicas do espírito. Ao discorrer

---

PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt: El Pensar y sus Metáforas. In: CONCEIÇÃO, Edilene Maria da; [et al.] (organizadores). *Hannah Arendt*, op. cit., p. 33. Tradução nossa.

<sup>184</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 189, grifo do autor.

<sup>185</sup> CORREIA, Adriano. A questão da aparência em Hannah Arendt. *Política*. São Paulo, v. 1, n. 1, 2013, p. 16.

<sup>186</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008, p. 43.

<sup>187</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 36.

sobre o pensar, o querer e o julgar, a pensadora salienta que, não obstante serem invisíveis<sup>188</sup>, essas atividades não estão descoladas da realidade no mundo cotidiano das aparências. Quanto a isso, Bethânia Assy salienta:

o que está em jogo é ressaltar que, na atividade de pensar, o conhecimento está a serviço da imaginação criativa e da memória, essas capacidades que nos dão a habilidade de aceitar o novo, de nos afirmar como seres inquisitivos, capazes de, continuamente, questionar o inquestionável, de interromper o hábito da representação e de, incessantemente, pôr em questão nossos atos e palavras<sup>189</sup>.

Conforme a perspectiva arendtiana, o pensamento nos permite compreender o significado daquilo que perpassa a existência mundana. Nesse aspecto, essa atividade se contrapõe à crença em verdades absolutas, a recorrência cotidiana aos clichês e frases de efeito, além do que, não denota um raciocínio lógico, não fomenta a desconfiança em relação ao senso comum e nem é independente do mundo. Segundo Arendt, a compreensão possibilitada pelo pensamento constitui o outro lado da ação e mediante ela podemos aprender a lidar com o que fazemos no âmbito dos assuntos humanos que, “estritamente falando, consiste da teia de relações humanas que existe onde os homens vivem juntos”<sup>190</sup>. Ademais, ao compreender o significado dos fatos, eventos, enfim, a realidade mundana, podemos nos reconciliar com o que existe, reafirmando, pois, nosso compromisso para com os outros. E “assim como Penélope recusa aceitar que o tecido que representa sua vida anterior está concluído, o pensamento não busca conclusões nem certezas”<sup>191</sup>.

Pensar não é a mesma coisa que conhecer, organizar informações ou fazer ciência, na verdade, o traço distintivo do pensamento reside, dentre outros aspectos, no fato de que ele busca a compreensão. O que indica Arendt ao dizer que “quer ‘compreender’, assim disse e deixou claro não apenas uma vez que se trata de um compreender desenvolvido a partir da perspectiva da pluralidade”<sup>192</sup>. Nas palavras da teórica política, pensar é “uma atividade

---

<sup>188</sup> Nesse ponto é pertinente observar que no contexto de *A vida do espírito* (2017), a invisibilidade não denota simplesmente o fato de as atividades espirituais básicas não serem tangíveis e, portanto, fisicamente localizadas no mundo. A invisibilidade – o não visível – não se confunde com a obscuridade, uma vez denotar aquilo que não aparece, não se manifesta na realidade, enfim “o fato de que algo possa ser sem ser manifesto aos olhos” (ARENDDT, 2017, p. 91). Remontando, à tradição metafísica, Arendt (2017, p. 165) afirma que “desde Parmênides, a palavra-chave para esse todo invisível e imperceptível implicitamente manifesto em tudo aquilo que aparece tem sido *Ser* — aparentemente a palavra mais vazia e geral, a mais desprovida de sentido em nosso vocabulário”.

<sup>189</sup> ASSY, Bethânia. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 93.

<sup>190</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 183.

<sup>191</sup> “así com Penélope rehúsa aceptar que el tejido que representa su vida anterior esté concluído, el pensamiento no busca conclusiones ni certezas”. PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt: El Pensar y sus Metáforas. In: CONCEIÇÃO, Edilene Maria da; [et al.] (organizadores). *Hannah Arendt*, op. cit., p. 33. Tradução nossa.

<sup>192</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 159.

interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”<sup>193</sup>. Pensar e conhecer não são equivalentes, uma vez que o primeiro se refere ao diálogo silencioso consigo mesmo, na qual o eu [*me*] se relaciona com si mesmo [*myself*] na medida em que aparece para si como outro [*other*]. O conhecimento reporta à racionalidade instrumental e evidencia uma inteligência de caráter cognitivo, Arendt ressalta que “o conhecer, enquanto oposto ao pensar, tem um objetivo de cognição e uma tarefa cognitiva”<sup>194</sup>. O pensamento, entretanto, assinala a disposição para viver consigo mesmo, se fazer companhia e escolher a si próprio. De tal maneira que “o atributo da consistência na faculdade de pensar, em Arendt, retrata o exercício de uma alteridade dialógica na qual os sujeitos se tornam capazes de relatar seus atos e discursos a si mesmos e aos outros”<sup>195</sup>.

O pensamento não busca um fim fora de si mesmo nem um resultado final, além do que, não é um empreendimento meramente cognitivo. Nessa perspectiva, Fábio A. Passos expõe que “o pensar possui em seu cerne a necessidade urgente de ir além do mundo das aparências sem abandoná-lo ou transcendê-lo, pois é nas experiências cotidianas que se fomenta a ‘matéria-prima’, a partir da qual, o pensar realiza sua atividade crítica de busca por significados”<sup>196</sup>. O pensar possibilita que nos relacionemos com a realidade do mundo, o que não significa apenas que conhecemos a realidade tal como ela é ou que temos uma habilidade para reconhecer o real, nos certificarmos dele e então nos conformarmos. Arendt elucida que “o pensar não tem um objetivo real e, ao menos que encontre seu sentido em si mesmo, não tem absolutamente nenhum sentido”<sup>197</sup>. E, não obstante o afastamento do mundo ser necessário para pensar, ou melhor, parar e pensar, a teórica política salienta que ele é apenas temporário, não consistindo numa atitude de hostilidade e negação das experiências humanas em comunidade. O que desejamos demonstrar, assim como faz Fábio A. Passos, é que “o mundo das aparências insere-se no pensamento [...] única e exclusivamente por nossa necessidade de reconciliar-nos com a realidade”<sup>198</sup>.

Quanto ao pensamento, julgamos necessário ainda atentar para as diversas variações acerca de sua forma e conteúdo. Para a teórica política, cada tipo de pensamento tem suas

---

<sup>193</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 39.

<sup>194</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 128.

<sup>195</sup> ASSY, Bethânia. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 93.

<sup>196</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*, op. cit., p. 32.

<sup>197</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 113.

<sup>198</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*, op. cit., p. 52.

especificidades, de modo que, nenhum equivale e tampouco se reduz a outro. Arendt indica um esboço das formas de pensamento e assinala suas características básicas: a) o pensamento calculador tem a ver com as coisas práticas do dia a dia e “se deve à exclusão sem contemplações de outros homens”<sup>199</sup>; b) o pensamento argumentativo visa provar que tem sempre razão e para tanto, “se baseia na exclusão da experiência”<sup>200</sup>; c) o pensamento explicativo “se baseia na aniquilação do objeto explicado”<sup>201</sup> e ao término da explicação já não se tem mais nada do que fora objeto de interesse; d) a dialética [*dialegesthai*] “é a forma do pensamento solitário”<sup>202</sup>; e) a lógica, “a pura dedução é a forma do pensamento desamparado”<sup>203</sup>; e, em última análise, f) estar consigo mesmo [*solitude*], é o caso em que o pensamento reafirma o nosso laço com os outros e com a realidade.

O pensamento enquanto diálogo da *solitude* não acontece no isolamento – experiência ilustrada pelo *homo faber* – e nem na solidão – uma das mais desesperadoras experiências humanas e que é aclarada na figura do *animal laborans*. Tendo vista o pensar como experiência própria da interação consigo mesmo, Arendt denomina “o modo de existência presente nesse diálogo silencioso de mim comigo mesma de *estar só (solitude)*”<sup>204</sup>. Na condição de estar só [*solitude*], o pensamento surge como um diálogo entre dois no qual não se está desprendido da realidade, pois embora o indivíduo não esteja em diálogo com outra pessoa, ao pensar ele se põe em diálogo consigo mesmo. A duplicidade do pensar contém um elemento de pluralidade, visto que, no pensamento é possível estar consigo mesmo, momento em que o ‘eu’ [*I*], essa singularidade pura, está acompanhado de um outro eu [*myself*]. Todavia, Arendt elucida que, “de todo modo, neste pensamento, no estar-só-consigo-mesmo, nunca se chegaria a um terceiro. A partir de nós mesmos nunca podemos produzir três, apenas podemos produzir dois”<sup>205</sup>. Para Arendt, há um indicativo da pluralidade no pensar, uma vez que nessa e por essa atividade o indivíduo se faz companhia. Não se trata, pois, do pensar filosófico, que dissolve a pluralidade em virtude de ser puramente contemplativo. Ao que parece, o que está em jogo nas

---

<sup>199</sup> “se debe a la exclusión sin contemplaciones de otros hombres”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 187. Tradução nossa.

<sup>200</sup> “se basa en la exclusión si reparos de la experiencia”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 187. Tradução nossa.

<sup>201</sup> “se basa en la aniquilación sin miramientos del objteto explicado”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 188. Tradução nossa.

<sup>202</sup> “la dialéctica, es decir, dialégesthai, es la forma del pensamiento solitario”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 206. Tradução nossa.

<sup>203</sup> “la pura deducción, es la forma del pensamiento desamparado”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 206. Tradução nossa.

<sup>204</sup> ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, op. cit., p. 163, grifo da autora.

<sup>205</sup> “de todos modos, en este pensamiento, en el estar-solamente-con-nosotros-mismos, nunca se llegaría a un tercero. A partir de nosotros mismos nunca podemos producir el tres, sólo podemos producir el dos”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 212. Tradução nossa.

considerações arendtianas é o interesse em elucidar que nem todo pensamento é filosófico e, dessa maneira, constituindo-se como um pensamento que é sobre o mundo comum, esse tema faz sentido dentro da discussão aqui pretendida. Como já sublinhamos, o pensar também designa uma forma do viver juntos, porém, diferentemente da atividade da ação na qual vivemos com os outros, o pensamento possibilita o viver consigo mesmo. A esse respeito é relevante pontuar que “na atividade de pensar, [...] [a pluralidade] se dá através do diálogo do *dois-em-um*, que necessita de uma certa harmonia que torne este diálogo interno possível”<sup>206</sup>.

Ao considerar o traço elementar de pluralidade presente no pensar, percebe-se que Arendt acrescenta outro tom às considerações acerca dessa atividade espiritual básica. O que se confirma ao lançarmos luz para o “fato de que a pluralidade humana, elemento constitutivo do cenário público, é antevista e antecipada no dois-em-um da faculdade de pensamento”<sup>207</sup>. Em suas ponderações, a teórica política pontua que os seres humanos, homens e mulheres, não são apenas seres atuantes, mas também seres pensantes. Nesse sentido, enquanto a metáfora da teia de relações humanas reporta ao engajamento com a ação, a metáfora da teia de Penélope traz à tona as especificidades do processo de pensamento e enfatiza, ao mesmo tempo, a paralisia que lhe é inerente. De acordo com Fábio A. Passos, “todo pensamento requer, para sua ativação, um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros”<sup>208</sup>, ou seja, o exercício da faculdade humana de pensar demanda a interrupção de todas as atividades cotidianas, dentre as quais a principal é a ação, que sempre ocorre na cena pública, na presença de outros. Pode-se dizer, assim como Eduardo Jardim de Moraes, que “o empenho na atividade de pensar envolve a suspensão de todas as demais atividades por meio das quais os homens, por um lado, lidam com o mundo e, por outro, interagem entre si”<sup>209</sup>. Embora o pensamento nos retire do contato direto com os outros propiciado pelo mundo das aparências, ele coloca o ego pensante em interação consigo mesmo, no sentido de que, o diálogo silencioso do ‘eu’ com o si mesmo [*I with myself*] é uma forma de conviver. Todavia, ainda sobre o pensamento, Arendt em uma passagem de *Crises da República* (2015) expressa de forma clara que

apesar de sabermos que o ser humano é capaz de pensar – de manter comunicação consigo mesmo – não sabemos quantos se entregam a esta desvantajosa empresa; tudo que podemos dizer é que o hábito de pensar, de

---

<sup>206</sup> ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano (Coord.). *Transpondo o abismo*, op. cit., p. 46, grifo do autor.

<sup>207</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 211.

<sup>208</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*, op. cit., p. 132.

<sup>209</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 116.

refletir sobre o que se está fazendo, é independente do nível social, educacional ou intelectual do indivíduo.<sup>210</sup>

Percebe-se, pois, que o exercício da capacidade de pensar, tal como a teórica política a entendia, não diz respeito meramente ao uso da razão e nem remete ao dom de uma minoria excepcional em questão de inteligência e talento. Arendt formula de maneira ainda mais clara sua concepção ao afirmar que “a incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas inteligentíssimas”<sup>211</sup>. A teórica política acrescenta outro tom às considerações ao acentuar o entrelaçamento de pensamento e memória. Não se trata então de retomar a importância da *solitude*, quando o indivíduo pensa em algo que está ausente, alguma coisa que lhe aconteceu e põe-se a considerar silenciosamente a tópica. Pois, conforme elucida Arendt, “quando um homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem, e não os homens, habitasse o planeta”<sup>212</sup>.

A relação com o outro não se expressa somente no modo da ação e do discurso, quando diferentes pessoas interagem, mas ao contrário, está presente na situação de estar só consigo mesmo. O ponto em questão é a possibilidade de realizar a duplicidade, uma vez que “estar em *solitude* significa estar consigo mesmo e o pensamento, portanto, embora possa ser a mais solitária de todas as atividades, nunca é completamente sem um companheiro e sem companhia”<sup>213</sup>. Considerando a maneira como se desdobram as análises feitas por Arendt, observamos que o interesse da teórica política no que concerne ao pensamento difere diametralmente do que encontramos com os filósofos, a exemplo de Platão que se volta para o pensamento com o objetivo de definir as regras para a ação e encontrar a verdade. Faz-se necessário, contudo, destacar a relevância do posicionamento platônico, visto que, segundo Arendt, “o pensamento foi definido desde Platão como um diálogo sem som de mim comigo mesmo; é o único jeito que tenho de fazer companhia a mim mesmo, contentando-me com isso”<sup>214</sup>.

Conforme explicita Arendt, pensar designa “o hábito de examinar, refletir sobre tudo aquilo que vem a acontecer, independente de qualquer conteúdo específico e de resultados”<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 61.

<sup>211</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 149.

<sup>212</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 64.

<sup>213</sup> “to be in solitude means to be with one's self, and thiking, therefore, though it may be the most solitary of all activities, is never altogether without a partner and without company”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 76. Tradução nossa.

<sup>214</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 173.

<sup>215</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 146.

E a despeito de sua natureza invisível, o pensamento pode aparecer na forma do discurso e assim se revelar no domínio público mundano, onde as coisas se mostram, são vistas, ouvidas e lembradas. A atividade espiritual de pensar, diferentemente da *vita activa*, não constitui a tessitura mundana, o que se explica em razão de o pensamento, por ser invisível, não aparecer no “espaço das aparências mundanas”<sup>216</sup>. Além do que, em contraste com o trabalho, a obra e ação, os quais tem uma localização precisa no mundo, o pensar, o querer e o julgar não constituem uma realidade própria, não tem uma morada. O pensamento é uma atividade pura em duplo sentido, pois não tem nenhum objeto e “não pensa sobre, pensa as coisas mesmas”<sup>217</sup> e também porque não deixa nada atrás de si, não é possível chegar nem sequer a uma conclusão final. Em *solitude*, o pensamento busca compreender o que se passa na esfera dos assuntos humanos, manifesta a tentativa dos seres humanos de conferir significado aos eventos mundanos. O pensar permite ao indivíduo se experimentar enquanto dois-em-um, isto é, quando se está na companhia de si mesmo, de modo a evidenciar que “não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo”<sup>218</sup>.

Talvez seja preciso esclarecer que diferentemente da pluralidade humana aparente no estar com os outros, na atividade de pensamento o traço elementar da pluralidade é a dualidade, isto é, o fato de que somos dois-em-um. Ambas as manifestações da pluralidade dos homens contradizem a condição do homem enquanto um – eu-sou-eu –, essa reportando à experiência da singularidade e ao fato de que “o eu-mesmo é a única pessoa de quem não posso me afastar, que não posso deixar, a quem estou irrevogavelmente unido”<sup>219</sup>. Ao se debruçar sobre o pensamento, Arendt evoca seu caráter dual, o qual se expressa em razão de que o pensar denota a interação entre ‘eu’ [*me*] e ‘mim mesmo’ [*myself*], um diálogo consigo mesmo. Ao mesmo tempo, é plausível acentuar um singular paralelo com a figura de Sócrates, tendo em vista que o dois-em-um-socrático indica que no pensamento é possível dividir-se em dois. Nas palavras de Arendt, “a descrição socrático-platônica do processo de pensar me parece tão importante porque sugere, ainda que apenas de passagem, o fato de que os homens existem no plural e não no singular, que os homens e, não o homem, habitam a Terra”<sup>220</sup>.

A partir da análise do pensar, consideramos que neste ponto é relevante lançar luzes, ainda que de forma bastante sucinta, para a atividade de julgar que, para Arendt, é “a mais

---

<sup>216</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 264.

<sup>217</sup> “el pensamiento no piensa sobre, piensa las cosas mismas”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 235. Tradução nossa.

<sup>218</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 101.

<sup>219</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 63.

<sup>220</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, op. cit., p. 161.

política das habilidades espirituais do homem”<sup>221</sup>. Colocando o debate em termos arendtianos, temos que pontuar que não se trata, em absoluto, de refletir acerca do pensar e do julgar tendo como pano de fundo questões de consciência e/ou do campo moral, em geral, desinteressadas com o mundo. Aqui convém destacar que, a despeito de pensar e julgar serem atividades espirituais e distintas da *vita activa*, elas são de fundamental importância no que tange ao domínio dos assuntos humanos. Tal argumento é melhor expresso quando ressaltamos que o pensar e o julgar estão atrelados ao mundo humano, de tal maneira que evadem do terreno propriamente político apenas momentaneamente. Pensar e julgar politicamente significa refletir sobre os eventos e ajuizar os feitos humanos sob a perspectiva do mundo, reafirmando assim o compromisso em cuidar da morada comum dos homens. De acordo com a acepção arendtiana, o pensar é pré-condição para o julgar, ou seja, é preciso compreender o que se passa na realidade para então estar apto a julgar. São os acontecimentos, as ações e os agentes políticos que devem ser julgados e esse julgamento deve ter como referência o mundo, a vida comum dos homens, note-se que no exercício dessa faculdade os homens tendem a concordar ou discordar uns dos outros e, dessa forma, corroborar o sentido do mundo.

Ao se colocar na posição de quem pensa e/ou de quem julga, os homens retroagem do lugar de atores e passam a participar da cena política como espectadores. Há contudo, que salientar que essa troca de posição ocorre constantemente e os homens podem ser, de fato eles são, ora atores, ora espectadores no domínio político. No bojo das reflexões arendtianas, depreendemos que a faculdade de julgar não se restringe a discernir o certo do errado, o bem do mal, porém, diz também sobre duas escolhas, uma no que diz respeito às figuras públicas que são dignas de se tornarem exemplos e outra a acerca da companhia com a qual se deseja conviver. Ao julgar, o homem escolhe o outro ao lado de quem desejar estar de duas formas, por um lado, escolhe aquele outro que vai lhe fazer companhia no diálogo silencioso do pensar, ou seja, o homem que é um – eu-sou – decide sobre o outro que compõe a experiência do dois-em-um. Por outro lado, julgando o homem estabelece uma relação com os outros no mundo. Além do que, como observa Sônia Schio, “a capacidade de julgar, no sentido priorizado por Arendt, ocorre pela conjunção do pensamento com o fato ou com o questionamento novo, objetivando extrair dele uma apreciação”<sup>222</sup>.

Retomando o tom do debate aqui proposto, se percebe, pois, que o interesse arendtiano está numa forma de pensamento que nos mantém conscientes da pluralidade dos seres humanos,

---

<sup>221</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 167.

<sup>222</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 97.

em que se pensa sobre algo, aquilo que está *entre* os homens. A partir desse ponto vislumbramos duas direções possíveis para a discussão e que, de certa forma, se articulam entre si. Por um lado, como o enfoque na atividade pura do pensamento fomentou a ruptura entre a filosofia e a política, ou melhor, entre pensamento e ação e tornou-se um fato na tradição do pensamento filosófico e metafísico ocidental; por outro, como Sócrates é, para Arendt, a figura em que vemos na prática a relação entre pensamento e ação. Thiago Dias da Silva explica que, “em termos arendtianos, a atividade de Sócrates se revela assim uma grande defesa da política, pois põe concidadãos em um diálogo plural e isonômico”<sup>223</sup>. Em suas reflexões no que tange à ação e o pensamento, Arendt examina a figura socrática ressaltando que fundamental mesmo, para a personagem, é a concepção de que o exercício da capacidade de pensar é imprescindível para a vida política. Segundo a teórica política, Sócrates é a figura pública na qual vemos a correspondência entre pensamento e ação, o cidadão ateniense “deu um exemplo e, assim, tornou-se exemplo para um certo modo de conduta e um certo modo de decidir entre o certo e o errado”<sup>224</sup>. A personagem é a expressão do que podemos denominar de firmeza de caráter, alguém com uma conduta correspondente à escolha que faz de si mesmo, aquele outro com quem o eu-mesmo convive e do qual não pode se esquivar. O cidadão pensador a quem Atenas condenou à morte, certamente estava consciente de que era preciso combater a hipocrisia, o fingimento e toda forma de inconsistência, o que está atrelado à reafirmação de seu compromisso para com si mesmo e com o mundo.

Não há dúvida de que na concepção arendtiana, a figura socrática expressa a afinidade entre a preocupação com o pensar e o interesse em agir. Sócrates era aquele “que se movia da esfera do pensamento para a da ação, e vice-versa, sem qualquer embaraço”<sup>225</sup>, ele nos é apresentado com uma figura pública assinalada pela reconciliação entre o pensar e o agir. O apelo socrático à atividade de pensar, a qual é pressuposto necessário para o julgar, acena para a importância de buscar compreender o que se passa na complexa tessitura que é o âmbito dos assuntos humanos. Nesse aspecto, é pertinente salientar que “ao eleger Sócrates, Hannah Arendt resgata uma concepção de *eu* que conforma o vocabulário de vida pública: alteridade, publicidade e pontos de vista alheios”<sup>226</sup>. Tomando como exemplo a figura socrática, Arendt

---

<sup>223</sup> SILVA, Thiago Dias da. *Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva*. 2013. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 102.

<sup>224</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>225</sup> FRANCISCO, Maria de Fatima Simões. Pensamento e ação em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19, p. 163-175, 1996, p. 174.

<sup>226</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, *op. cit.*, p. 42, grifo da autora.

destaca que o diálogo está inscrito tanto na ação quanto no pensamento, o que difere é apenas o modo como ele ocorre, uma vez que a fala acompanha o ato corroborando para a revelação do agente. Quanto ao pensar, a sua dimensão discursiva concerne ao diálogo consigo mesmo, o qual apesar de sua natureza silenciosa e passiva é passível de manifestação na fala, por meio de palavras.

Em virtude do caminho argumentativo conceitual que optamos por percorrer neste capítulo, acreditamos ter demonstrado e sustentado nossa hipótese de que a pluralidade consiste num dos eixos fundamentais para refletirmos sobre a dimensão relacional da política em Arendt. Assumimos essa posição e, não obstante as dificuldades nela implícitas, procuramos desenvolvê-la ao longo deste primeiro capítulo considerando as diversas nuances e os contornos que a concepção arendtiana de pluralidade foi adquirindo nos escritos da teórica política. Cabe retomarmos que nosso principal argumento, neste momento da dissertação, foi que a condição humana de pluralidade é pedra de toque para compreendermos a dimensão relacional da política. Embora essa noção não tenha sido devidamente formulada e definida de forma precisa por Arendt, como vimos até então, a pensadora nos oferece fundamentos suficientes para demonstrar que as relações propriamente políticas repousam na pluralidade. Com base nas análises exploradas e nos argumentos desenvolvidos, depreendemos que é o fato de homens e mulheres existirem no plural que possibilita a constituição de um espaço-entre [*in-between*] de natureza política.

Desta feita, dentre as principais conclusões às quais chegamos neste primeiro capítulo, destacamos sobretudo que a pluralidade é experimentada pelos homens que agem no mundo assim como por aqueles que pensam sobre o mundo. Para Arendt, a pluralidade é uma experiência que encontra expressão com o herói homérico, o homem de ação/atuante que na companhia de outros homens cria uma realidade que, em razão da sua especificidade, é solo elementar da política. Além do que, a pluralidade se manifesta no *viver juntos* quando, agindo e falando, os homens estão na companhia uns dos outros e quando, pensando, fazem companhia a si mesmos. Tendo em vista essas principais conclusões e já acenando para o capítulo seguinte, é pertinente notar que elas se articulam com as análises a serem desenvolvidas acerca da noção arendtiana de espaço público, pois esse é um espaço plural. E, de fato, a investigação sobre a dimensão relacional da política em Arendt comporta não apenas a pluralidade, mas como veremos no capítulo seguinte, essa se articula com o espaço público, uma vez entender-se que ambas reportam àquilo que se constitui entre pessoas.

## Capítulo 2. Quando o espaço público se torna político

Para introduzirmos o debate a ser desenvolvido neste capítulo, consideramos que é necessário tocarmos na especificidade do capítulo anterior, no qual descortinamos a concepção arendtiana de pluralidade. Acreditamos ter sustentado a posição por nós assumida de que essa categoria política, a saber, a pluralidade, nos oferece apoio para tratar da dimensão relacional da política no pensamento arendtiano. De fato, no primeiro capítulo abordamos o aspecto relacional pela vertente da pluralidade e, agora, neste segundo capítulo, partiremos exatamente do conceito de mundo, porque o artifício humano resultante da atividade de fabricação foi feito para ser habitado pelos homens. Assim, se já mostramos que o político se define como uma forma específica de convívio humano – viver politicamente entre os homens –, neste passo cabe elucidar que, para Arendt, o mundo humano é condição para essa experiência fundamentalmente política. Com isso, é resgatando o vínculo entre pluralidade e mundo no pensamento político arendtiano que nos colocaremos diante da concepção que a pensadora tem de espaço público. O enfoque aqui recai sobre o fato de que, em Arendt, o mundo de relações humanas oriundo da ação conjunta e do ato de falar com os outros, é prerrogativa tão somente dos agentes/atores políticos. Diante disso, destacamos que neste caminho argumentativo conceitual as concepções arendtianas de pluralidade e espaço público se entrelaçam, no sentido de que, a pluralidade é exposta como o espaço-entre [*in-between*] e o mundo, como aquilo que está entre os homens.

O mundo de relações humanas é condição fundamental para a realização mesma da experiência política originária, porque apenas onde os homens constituem juntos a esfera dos assuntos humanos, eles podem experimentar a verdadeira coisa política. A partir dessas indicações, neste segundo capítulo, nosso principal propósito é demonstrar que, para Arendt, o espaço público tanto possibilita quanto dá sustentação à pluralidade humana. Além disso, de acordo com a pensadora, é no mundo, na tessitura mundana, que os homens podem constituir um espaço público, permitindo assim o aparecimento da liberdade, aquela experiência humana ancorada na ação, no debate e no fato de que os homens se movem entre iguais. Nestas linhas antecipamos as análises a serem feitas no segundo capítulo da dissertação, de tal maneira que, como é possível perceber, a concepção arendtiana de mundo é o ponto de partida para refletirmos acerca da dimensão relacional da política. Evidentemente, traçamos essa linha argumentativa, pois ela nos permite explorar outra via de acesso à tópica, por meio da noção de espaço público. Com efeito, o aspecto relacional pode ser clarificado não apenas tomando como

referência a pluralidade, mas também a partir de outra chave de leitura, assentada no conceito arendtiano de mundo. O ponto essencial é perceber que nossa investida é no sentido de abrir outra via de análise no que concerne à dimensão relacional da política, atentando precisamente para a relação enquanto experiência pontual do espaço público.

Aqui nos debruçaremos sobre o conceito arendtiano de mundo, considerando o modo como ele se desenvolve no interior da obra da teórica política. Com base nessas indicações preliminares, se pode dizer que o presente capítulo perpassa três eixos temáticos, os quais se vinculam, pois tem como denominador comum o conceito de mundo, tal como Arendt o formula. Em outras palavras, a compreensão da dimensão relacional da política envolve o conceito de mundo e, para definirmos o que Arendt entende por mundo, examinaremos o conceito em seus próprios termos e como ele se constitui a partir da distinção entre o público e o privado. Sob esse prisma interpretativo, este segundo capítulo se descortinará em três seções. Na primeira, abordaremos a concepção arendtiana de mundo a fim de apresentar suas dimensões constitutivas, ou seja, a objetividade e a intersubjetividade, assim como discorreremos sobre a importância da estabilidade e da permanência no que concerne à esfera dos assuntos humanos. Ora, não podemos deixar de apontar que ambas são aspectos substanciais do mundo humano e indicam que há entre os homens um espaço que transcende as vidas individuais, que nele podem aparecer e adquirir significado. Trata-se de mostrar que a estabilidade não está associada apenas aos artefatos e objetos de uso – a cadeira, a mesa e o par de sapatos –, mas que a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória possuem um elemento de estabilidade. Na segunda seção, elucidaremos a distinção entre o espaço público e o espaço privado conforme ela se delineia no pensamento arendtiano. Na terceira seção versaremos acerca da experiência de ser livre que, como veremos, é quintessencialmente política e, portanto, possível apenas onde os homens constituem juntos um espaço público-político.

## **2.1. Mundo**

No escopo das reflexões arendtianas em *The Human Condition* (1998) está o conceito de mundo, espaço que, sob um prisma político, tem sentido tão-somente se for humanamente habitado e se for estabelecido mediante a convivência plural dos homens. Em outro contexto, Arendt endossa sua posição afirmando que “se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual

toda essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra”<sup>227</sup>. Na concepção arendtiana, o conceito de mundo está atrelado ao fato de os homens poderem ter uma existência inteiramente distinta daquela que remete à vida biológica, a qual é experimentada dentro da esfera privada e está vinculada à necessidade. O que se explica, pois, como criatura mortal, o homem precisa erigir sobre a Terra um ambiente artificial a fim de deixar algo permanente para as futuras gerações. O mundo enquanto artifício humano, aquela dimensão objetiva independente dos homens, torna-se possível em razão das potencialidades do *homo faber*, uma vez que o homem fabricante é construtor de mundo. Pode-se dizer, seguindo Arendt, que é o mundo em sua qualidade comum, seja ele de coisas – dimensão objetiva – ou de homens – dimensão intersubjetiva –, que separa a existência humana da natureza terrestre, que por definição é circular.

Assim, será demonstrado no decorrer deste tópico que não é somente a fabricação que está atrelada à durabilidade do mundo, pois para Arendt, na atividade da ação, os homens constituem narrativas e, dessa maneira, criam condições para a preservação de uma realidade mundana específica. Mundo esse que é comum e que só se torna efetivamente humano na medida em que é plural, isto é, quando ancorado na convivência dos homens. De um modo muito pertinente, Antonio Glauton Varela Rocha pondera que, “quando Arendt se refere ao mundo comum aparentemente ela quer enfatizar duas questões: trata-se de um mundo *artificial* e de um mundo *onde vivemos efetivamente como seres humanos*”<sup>228</sup>. Com base no que expusemos até aqui, fica claro o itinerário de construção da argumentação que escolhemos e que será descortinado na sequência. Começaremos por analisar a concepção arendtiana de mundo nos termos da objetividade, para então, no momento posterior, nos debruçarmos sobre aquele aspecto que, de acordo com Arendt, confere ao mundo seu significado político, qual seja, a intersubjetividade. O que estamos querendo demonstrar é que a primeira acepção de mundo é consoante com uma perspectiva desse espaço enquanto construção humana e abrigo dos homens na Terra. Já a segunda definição aponta para o mundo enquanto assunto dos homens, pois ao viver juntos com os outros, os homens mostram na prática que são deste mundo.

### **2.1.1. Dimensão objetiva: a fabricação**

---

<sup>227</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 166, grifo da autora.

<sup>228</sup> ROCHA, Antonio Glauton Varela. *O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020, p. 66, grifos do autor.

Ao nos aproximarmos da concepção arendtiana de política, parece pertinente observar que refletir sobre a política em seus próprios termos não requer considerar apenas a pluralidade humana, mas um mundo que se coloque entre os homens objetivamente. Assim, o que está em jogo neste ponto específico é explicitar que, para Arendt, é o próprio mundo em sua dimensão objetiva que sustenta a pluralidade, dando-lhe permanência e estabilidade. Em sua dimensão estritamente objetiva, o mundo é o artifício humano, aquele espaço objetivo e não natural edificado pelo *homo faber* sobre a Terra, “a própria quintessência da condição humana”<sup>229</sup>. O mundo é a obra feita pelo homem para que os humanos tenham um lar na Terra e, dessa forma, possam se mover entre homens num espaço que transcende a natureza e a vida orgânica. Com efeito, a concepção arendtiana se descortina a partir da distinção entre Terra e mundo, respectivamente, entre o ambiente natural e o abrigo dos homens. O propósito dessas considerações é duplo: por um lado, visa elucidar que o mundo é construído sobre a Terra e contra os processos naturais; por outro, endossar que durabilidade e permanência são atributos do mundo, um lugar estável para a vida dos homens mortais. Não podemos deixar de apontar também, como faz Rodrigo Ribeiro Alves Neto, que “o mundo é aquilo que deveria unificar e separar os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural”<sup>230</sup>.

Segundo Arendt, o mundo enquanto espaço intersubjetivo é constituído pelas relações humanas no modo da ação e do discurso. Além do que, essa dimensão remete à possibilidade mesma do espaço público, tendo em vista que a pluralidade está enraizada no mundo. Não podemos, todavia, deixar de chamar a atenção para o fato de que a existência do espaço objetivo resultante da fabricação ou, para usar as palavras de Arendt, o artifício humano, precede a criação do espaço público pelos homens. E, nesse sentido, cuidar do mundo denota tanto a preocupação e o interesse no que se refere à comunidade de homens quanto o cuidado com a dimensão espacial na qual vivemos em comum. Essa dimensão espacial do mundo, por assim dizer, a sua objetividade, reporta à capacidade que o *homo faber* tem de moldar algo a partir da destruição de uma coisa natural. Dessa maneira, como realça Arendt, é empenhado na atividade da fabricação que o homem pode construir um “alojamento de confiança”<sup>231</sup>, um lugar comum a ser habitado por todos os mortais.

---

<sup>229</sup> “the very quintessence of the human condition”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 2. Tradução nossa.

<sup>230</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p. 19.

<sup>231</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 77.

Para Arendt, o mundo humano comum é tanto “um mundo de homens”<sup>232</sup> quanto um “um mundo de coisas feitas pelo homem”<sup>233</sup> e, isto posto, podemos compreender os aspectos intersubjetivo e objetivo do mundo. Esse mundo compartilhado com os outros é, antes de mais nada, o artifício mundanamente estável de objetos feitos pelo *homo faber*, o que significa também que enquanto produto da atividade de fabricação, o mundo transcende toda vida individual. Na concepção arendtiana, a durabilidade e a permanência do mundo vão de encontro à futilidade da vida dos homens, pois somente o mundo pode constituir-se como algo sólido e durável. O mundo possui a durabilidade estável das coisas feitas pelo homem e, de acordo com a teórica política, é a “durabilidade, que por si só determina se uma coisa pode existir como coisa e perdurar no mundo como entidade distinta”<sup>234</sup>. Assim, é como resultado da atividade de fabricação que o mundo, o espaço-entre objetivo de coisas, se torna aquilo que nós temos em comum, que em sua qualidade tangível ou concreta tangibilidade, sustenta a mundanidade. A partir disso, podemos retomar a distinção entre o mundo e a Terra, visto que, essa última é o nosso *habitat* natural e tem como correspondente a atividade do trabalho. Nesta atividade, “o homem se relaciona diretamente com a vida e tudo o que é preciso para manter seu sustento biológico”<sup>235</sup>, porque trabalhar é prover o sustento e a sobrevivência do corpo e não, ao contrário, assumir a responsabilidade pelo mundo.

Aqui devemos nos voltar para outro aspecto importante, Arendt não nos diz, em absoluto, que não pode haver uma relação entre homem e homem. A teórica política, na verdade, elucida que essa forma de relação expressa no amor e na amizade indica que o indivíduo se relaciona diretamente com o outro, sem qualquer tipo de mediação. Arendt, como foi possível ver até então, apresenta uma preocupação e um interesse estritamente político, de tal maneira que, no cerne de seu pensamento está o mundo. As relações sem mundo são uma possibilidade para o homem, porém, essa experiência nada nos diz sobre o que significa existir no plural, uma vez entender-se que a pluralidade está atrelada ao mundo. Ora, nosso principal argumento é que, em Arendt, pluralidade e mundo remetem ao espaço-entre [*in-between*], o qual, é condição para a própria política. Torna-se claro que, no amor e na amizade se perde exatamente o mundo enquanto espaço intermediário e comum entre todos nós, as relações de um com o outro ainda são possíveis, mas não há relações com o mundo. O que está em questão é que a perda ou a ausência do mundo remete à sua dupla dimensão, pois, perde-se não somente

---

<sup>232</sup> “world of men”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 22. Tradução nossa.

<sup>233</sup> “world of man-made things”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 22. Tradução nossa.

<sup>234</sup> “durability, which alone determines if a thing can exist as a thing and endure in the world as a distinct entity”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 163. Tradução nossa.

<sup>235</sup> ROCHA, Antonio Glauton Varela. *O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt*, op. cit., p. 36.

a esfera da vida política – dimensão intersubjetiva –, mas também o próprio mundo objetivo que permaneceria na Terra após a morte dos indivíduos humanos.

Em síntese, como vimos, a atividade de fabricação nos apresenta o mundo enquanto dimensão objetiva, um ambiente artificial que é obra das mãos humanas. Ao passo que, sob o prisma da pluralidade, o mundo não é apenas feito de coisas produzidas pelo *homo faber*, ele se torna humano porque possui um *entre*, ou melhor, porque os homens habitam-no juntos. Percebe-se, portanto, que no pensamento arendtiano, o mundo é compreendido em duplo aspecto, visto que é tanto abrigo quanto assunto humano. Se, por um lado, a dimensão objetiva do mundo sinaliza para a atividade humana da obra ou fabricação, por outro, sua dimensão intersubjetiva diz respeito à convivência humana em atos e palavras. Podemos acrescentar ainda que “o mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das atividades empreendidas pelo homem”<sup>236</sup>. Sobre este aspecto é que iremos nos deter no tópico a seguir.

### **2.1.2. Dimensão intersubjetiva: pluralidade**

Uma vertente importante neste caminho argumentativo conceitual que traçamos é que o homem é construtor de mundo, porém, somente os homens constituem juntos a face comum, pública e humana deste espaço artificial. De fato, ao discorrer acerca de sua concepção de mundo, Arendt acentua não apenas a experiência da mundanidade possibilitada pela fabricação e o relacionamento com as coisas tangíveis, os objetos de uso. Ademais, conforme salienta Adriano Correia, “para que tenha significado, o mundo construído pela fabricação, não pode, uma vez construído, ser presidido pelas regras desta última”<sup>237</sup>. Segundo Arendt, é de fundamental importância que os homens assumam seu compromisso em preservar o mundo, cuidando desse espaço comum onde é possível viver politicamente com os outros. Nas palavras da teórica política, “para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso”<sup>238</sup>.

Para entendermos o exame feito por Arendt acerca do mundo enquanto espaço intersubjetivo, convém sublinhar que a expressão intersubjetividade<sup>239</sup> aparece, de maneira

---

<sup>236</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 19.

<sup>237</sup> CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 58.

<sup>238</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 216.

<sup>239</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 67.

bastante clara, no contexto de *A vida do espírito* (2017). A intersubjetividade alude ao fato de os homens compartilharem um mundo público comum e é precisamente o ponto em que o mundo, além de abrigo, se torna assunto humano. Nas palavras de Arendt, para além da realidade objetiva do mundo, que diz respeito ao que aparece para todos, há a intersubjetividade, a qual tem a ver com as relações humanas e tudo aquilo que é encadeado a partir da existência conjunta. E se, no mundo moderno, o subjetivismo, ou melhor, a fuga do mundo para a morada interior é uma possibilidade para o homem, a intersubjetividade aparece como a fórmula moderna do *inter homines esse*, estar entre os homens, expressão que era “para os romanos, o sinal de estar vivo, ciente da realidade do mundo e do Eu”<sup>240</sup>. Além do que, a teórica política sustenta que a intersubjetividade se contrapõe à subjetividade do indivíduo, quando esse é um – eu-sou-eu – sem relação com qualquer outro. Entendida nesta chave, a dimensão intersubjetiva é uma propriedade do mundo e indica que homens e mulheres vivem juntos agindo e debatendo publicamente.

Em Arendt, a intersubjetividade do mundo tem a ver com a “esfera estritamente política da vida, [...] [o] fato de que o homem é capaz de agir, e de agir em conjunto e em concerto”<sup>241</sup>. A partir dessa afirmação, soa razoável apontar a afinidade entre a intersubjetividade e a acepção arendtiana de que os seres humanos, no plural, são deste mundo. O que se confirma quando, transcendendo sua dimensão animal e renunciando à tentação do subjetivismo, homens e mulheres convivem politicamente no mundo. Assim, a intersubjetividade é uma experiência ancorada na ação e no discurso, os quais são possíveis somente quando pessoas plurais vivem juntas e compartilham um mundo público, onde podem ver e serem vistas, ouvir e serem ouvidas umas pelas outras. Tal como as atividades que o constituem, esse espaço intersubjetivo é estritamente relacional e desaparece tão logo as pessoas se dispersam. A esse respeito, Rodrigo Ribeiro Alves Neto comenta que, “o mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção espontânea da iniciativa de agir e falar”<sup>242</sup>. A transitoriedade do espaço intersubjetivo mundano se explica, pois, distinto do mundo objetivo que se consolida como construção do homem, esse espaço-entre [*in-between*] é potencial e só existe na medida em que os homens se reúnem em feitos e palavras. É nessa esteira argumentativa que André Duarte salienta:

---

<sup>240</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 92.

<sup>241</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 151.

<sup>242</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 81.

O mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, concebidos como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si, e entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros.<sup>243</sup>

O que estamos querendo demonstrar é que, no pensamento arendtiano, a intersubjetividade confere ao mundo sua definição política, tendo como ponto de ancoragem a pluralidade e o convívio dos homens. Em termos evidentes, o conceito de intersubjetividade é elucidado nas análises arendtianas acerca do mundo, de modo que, *in lócus* ele denota a convivência humana no mundo. Reportando-se à distinção entre o aspecto físico e objetivo do mundo e a sua intersubjetividade potencial, Arendt enfatiza que essa última designa um “espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros”<sup>244</sup>. A intersubjetividade significa a partilha de um mundo, de tal maneira que é o espaço mundano que vincula e mantém juntos homens e mulheres, ou seja, é o mundo que medeia as relações políticas. Nas considerações da teórica política, a intersubjetividade é expressa no caráter relacional do mundo fenomênico, o qual se baseia na experiência das relações entre homens plurais. O mundo que é “produto das mãos humanas” torna-se verdadeiramente humano ao se constituir como um espaço-entre [*in-between*] os homens, o que possibilita o desvelamento de cada agente e as “relações intersubjetivas”<sup>245</sup>.

Analisando o contexto da Era Moderna, período histórico-político no qual estão situadas as reflexões da pensadora, atentamos para aquilo que se constitui como um problema no que concerne à dimensão intersubjetiva. A ação, um modo de os homens se engajarem intersubjetivamente, não pode ser experimentada na situação de isolamento do *homo faber* tampouco na desmundanidade do *animal laborans*. A intersubjetividade, tal como a entendia Arendt, só é possível por meio da ação, porque essa é “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem o intermédio das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana de pluralidade”<sup>246</sup>. O ponto essencial, aqui, é perceber que o espaço intersubjetivo do mundo não pode ser constituído pelo *homo faber* em seu completo isolamento nem pelo *animal*

---

<sup>243</sup> DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Coord.). *Transpondo o abismo*, op. cit., p. 63.

<sup>244</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 226, grifo da autora.

<sup>245</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 99.

<sup>246</sup> “action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 7. Tradução nossa.

*laborans*, cuja vida biológica acentua que “não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade”<sup>247</sup>. Tendo em vista que o interesse do pensamento arendtiano é político e, portanto, sua principal preocupação é com a vida pública, nos aproximamos do conceito de mundo enquanto espaço-entre [*in-between*] os homens. Avançando um pouco mais nessa direção, nossa atenção recai sobre as duas figuras que, segundo Arendt, denotam a antítese do *viver juntos*, sem dúvida, o *homo faber* e o *animal laborans*. Como já foi abordado anteriormente nesta dissertação, o *homo faber* porque é a figura na qual a mentalidade técnico-científica tem primazia e cuja experiência manifesta a incapacidade de lidar com os assuntos e os relacionamentos humanos. O *animal laborans*, por sua vez, é a figura assinalada pela nudez vital e pela preocupação única e exclusivamente em estar vivo, sempre concentrado no corpo e suas necessidades.

Em suma, o homem fabricante é capaz de construir um mundo, porém, como endossa Arendt, somente os homens no plural, vivendo juntos no mundo comum, podem experimentar uma vida especificamente humana. Nesse sentido, é por meio das coisas que o mundo adquire certa permanência e é mediante o viver juntos politicamente dos homens, que o mundo adquire significado. No tocante ao seu aspecto primário, o mundo é compreendido como aquilo que é edificado pelas mãos humanas, isto é, um produto da atividade da obra e do engajamento humano com a fabricação de objetos, instrumentos e ferramentas que tornam plausível a construção de um ambiente artificial, propício à existência genuinamente humana. No entanto, não obstante a sua artificialidade, é também significativa a dimensão intersubjetiva do mundo, de acordo com Arendt, aquele “espaço do mundo que existe entre os homens”<sup>248</sup>. Em termos arendtianos, é nesse espaço intersubjetivo que têm lugar os homens de ação, os quais, mediante seus feitos e palavras, tornam o ambiente artificial um espaço-entre [*in-between*] os homens.

### **2.1.3. Permanência e estabilidade**

Neste passo argumentativo, nosso principal objetivo é lançar luzes para aqueles elementos que, segundo Arendt, são constitutivos do espaço público-político. Isto posto, há quatro caminhos por meio dos quais nos aproximamos do debate acerca do estabelecimento e da permanência do mundo enquanto espaço-entre [*in-between*] os homens. Esses quatro caminhos, na verdade, remetem mais propriamente às noções arendtianas de verdade dos fatos,

---

<sup>247</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 266.

<sup>248</sup> “espacio del mundo que hay entre los hombres”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 362. Tradução nossa.

obra de arte, história e memória, cada qual, indicando um aspecto do espaço público arendtiano. A partir dessa chave interpretativa, nos desdobramentos deste tópico específico tencionamos explorar em que medida cada um dos elementos da vida pública acima citados contribuem para a permanência do mundo. Além disso, objetivamos analisar a fecundidade das noções arendtianas de verdade dos fatos, obra de arte, história e memória no que concerne à sustentação da dimensão relacional da política. Como será demonstrado adiante, é no intuito de conquistar a imortalidade que o homem edifica um mundo, um lugar onde a estabilidade e a permanência podem ser asseguradas. E se, por um lado, “o que garante certa imortalidade ao indivíduo é a fabricação, que cria coisas que permanecem no mundo depois da morte de seu produtor”<sup>249</sup>, por outro, é a ação que engendra os fatos e cria condições para a arte, a narrativa e a lembrança.

A obra feita pelas mãos do *homo faber*, em razão de sua objetividade, pode permanecer no mundo e, dessa maneira ser legada às futuras gerações que nele chegarem. Mas, aqui, nossa aposta é de que a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória podem aderir a esse espaço-entre [*in-between*] os homens, possibilitando, assim, a preservação do mundo comum. Esses elementos permitem aos homens não a conservação da vida individual, mas do mundo, aquilo que temos em comum e enquanto seres plurais. A problemática em torno da estabilidade e da permanência do mundo mostra-nos que é preciso tocar num ponto: não são somente os objetos de uso produzidos pelo *homo faber*, os quais foram feitos para durar, que portam em si mesmos a permanência. Além disso, consideramos que, no pensamento arendtiano, não é apenas no relacionamento com as coisas que os indivíduos se referem ao mundo enquanto a esfera do comum. O que estamos querendo mostrar é que os fatos ou eventos, a arte, a história e a memória consistem naqueles elementos que, não obstante sua natureza inteiramente distinta da obra humana, podem conferir certa estabilidade ao mundo. Sob a perspectiva arendtiana, damos conta de que a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória embora não sinalizem para a produção objetiva do mundo, ajudam a tornar o todo do artifício humano uma casa para os mortais.

Como observado acima, o espaço público é onde mostramos quem nós somos como agentes políticos, espaço cuja luminosidade nos permite distinguir o verdadeiro e o falso, onde nos posicionamos na realidade mundana. É decisivo nesta chave de leitura ter em vista a relação de cada um desses elementos, de caráter público, com a política. Trata-se, na verdade, de abrir outra perspectiva de discorrer acerca da especificidade de um espaço que se constitui entre os

---

<sup>249</sup> RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2011, p. 31.

homens, feito das aparências e onde “tudo o que é possível aparece”<sup>250</sup>, um espaço sobre o qual repousa o domínio dos assuntos humanos. Faz-se necessário acentuar que o fato de o espaço público ser “constituído pela reunião de muitos”<sup>251</sup> é o fio condutor das reflexões a serem apresentadas adiante. Fio este que traz à tona o interesse pelos desdobramentos da abordagem arendtiana acerca do traço elementar existente entre arte, história e memória. Aqui é preciso insistir que, não obstante as ramificações entreabertas pelo fio condutor, ele ainda é comum, perpassa o debate como um todo e, porque não dizer, nos conduz ao *locus* da política.

Em Arendt, a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória não remetem à durabilidade estável de um mundo sólido de produtos feitos pelo homem [*man-made product*], mas visam a conservação da vida pública que experimentamos em conjunto com outros tantos homens e mulheres. São os fatos, as obras de arte, a história e a memória que possibilitam aos homens constituírem juntos a face humana do mundo, pois chamam-nos a atenção para o fato de que somos seres plurais e habitamos esse espaço comum. Como veremos, esses elementos apontam para a realidade do domínio público, o que surge do encontro comum de todos, quando homens e mulheres com suas diferentes posições *no* mundo e perspectivas *sobre* o mundo, se reúnem. Elas acentuam a dimensão intersubjetiva do mundo e nos dizem sobre a realidade mundana, o solo comum onde os homens no plural podem experimentar a política. No que tem de mais próprio, a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória sinalizam para a permanência do mundo, da morada terrena dos mortais, onde tem lugar aquilo que concerne aos homens no plural. Como será demonstrado nos desdobramentos deste tópico, o espaço público-político, ou melhor, a esfera dos assuntos e feitos humanos, precisa da estabilidade e da permanência conferida pelas obras de arte, pela história e a memória, pois, se não for preservada ela desaparece do mundo comum.

### 2.1.3.1. Verdade factual

Ao considerarmos o estabelecimento do espaço público pelos homens e como, para Arendt, ele se torna a esfera da política, não podemos nos deter apenas nas análises acerca da pluralidade humana e sobre o caráter comum do mundo humano. Precisamos aprofundar mais no conceito arendtiano de mundo e, nesse sentido, examinar alguns elementos que, por serem constitutivos de sua dimensão relacional possibilitam um melhor entendimento de que o mundo

---

<sup>250</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 141.

<sup>251</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 71.

é aquilo que se estabelece entre os homens. Começamos nossa investigação nos voltando para a maneira como o conceito arendtiano de mundo se delineia no contexto da abordagem sobre a verdade dos fatos. Nosso enfoque é que Arendt sinaliza para uma relação entre a verdade factual e a política, tendo em vista que essa “é a verdade da política”<sup>252</sup>. Ao lançar luzes sobre a questão da verdade, a pensadora abre outra possibilidade de entendermos em que consiste a especificidade do espaço público. Assim, optamos por desenvolver uma interpretação a partir da noção de verdade factual, pois ela é o lugar onde a verdade dos fatos históricos aparece. Um aspecto importante a ser enfatizado é que, em seus apontamentos acerca da verdade factual, Arendt, diferentemente de Platão, não pretende substituir a pluralidade de opiniões [*doxai*] dos cidadãos pelo conhecimento da verdade, porque estas opiniões são constitutivas da vida política. Como bem explicitou, “as verdades de maior importância política [...] [são] fatuais” e, embora não sejam equivalentes à opinião, as verdades factuais, de certa forma, dela se aproximam.

A verdade factual, tal como Arendt a concebe, não exclui a possibilidade mesma do debate político, tendo em vista que “no espaço público, a verdade factual não é corrompida, mas constantemente atualizada, por meio do diálogo e da possibilidade de concordância entre as pessoas”<sup>253</sup>. Enfim, é preciso dizer que a verdade factual não opera no registro da verdade racional, filosófica e/ou religiosa. Dentro deste quadro de referência, a verdade é o que aparece no espaço público e ela se mostra na ação e no discurso em si mesmos, nos feitos e palavras, mas também na arte, na história e na memória. Ainda sobre a verdade, o tema aparece em diversos momentos<sup>254</sup> do pensamento arendtiano. Consideramos a concepção arendtiana de verdade no contexto do ensaio *Verdade e Política*, no qual Arendt nos diz que, considerando “que fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político, é evidentemente com a verdade fatual que nos ocupamos”. Assim notamos que, concebida desde uma perspectiva estritamente política, a verdade adquire contornos precisos ao ser contrastada com a opinião [*doxa*]. Verdade e opinião não são a mesma coisa e divergem, dentre outros aspectos, pois apenas esta última é perspectivista.

---

<sup>252</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 131.

<sup>253</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 211.

<sup>254</sup> Sobre isso, ver ensaio “Verdade e Política” na coletânea *Entre o passado e o futuro* (2014), a conferência “Filosofia e Política” em *A dignidade da política* (1993), a parte sobre “O pensar” em *A vida do espírito* (2017), na qual Arendt aborda dentro da faculdade do pensamento a distinção entre a busca do significado e a busca filosófica da verdade. Ademais, a tópica da verdade aparece também no contexto de *Origens do Totalitarismo* (1989), contexto em que, numa acepção completamente negativa, ela está relacionada ao problema da mentira, ou melhor, a negação da verdade, da realidade.

Em Arendt, a distinção entre verdade e opinião tem como ponto de ancoragem a questão do discurso, pois enquanto a contemplação da verdade acontece de forma passiva e silenciosa, a formação da opinião se dá no viver juntos dos homens no espaço público. Em Arendt, verdade e opinião [*doxa*] são completamente opostas e, porque não dizer, excludentes; onde impera a verdade, ao que tudo indica, o diálogo plural e o intercâmbio de opiniões entre os homens, se torna dispensável. A opinião é um fenômeno político e, como aponta Arendt, “ninguém é capaz de formar a própria opinião sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões”<sup>255</sup>. A opinião diz respeito à realidade mundana na forma do parece-me [*dokei moi*], contexto em que o aparecimento humano marca a posição de cada homem no mundo e, por conseguinte, a percepção única que ele tem desse espaço comum. A opinião, diferentemente da verdade, não pretende ser uma coisa absoluta e válida para todos os homens, todavia, também não se trata de um mero ponto de vista estritamente subjetivo. Segundo a concepção arendtiana, a opinião diz sobre a realidade em que se vive, o mundo como ele se abre para cada homem em sua existência concreta, ela visa sobretudo evidenciar essa qualidade comum do mundo. Tal apreciação não é um mero detalhe, ela é importante e nos permite compreender porque a verdade não é substituta para a opinião ou, como nos diz Arendt, que “a verdade, pode, portanto, destruir a *doxa*, pode destruir a realidade política específica dos cidadãos”<sup>256</sup>.

Arendt se refere a Sócrates como “um cidadão entre os cidadãos”<sup>257</sup> e não como o filósofo. Para a teórica política, Sócrates nos mostra a importância daquele diálogo silencioso entre ‘eu’ [*me*] e ‘mim mesmo’ [*myself*] – o pensar –, o que nos permite depreender que na contramão da busca filosófica pela verdade, ele estava interessado na busca pela verdade na *doxa*. Sócrates, diferentemente de Platão e toda uma tradição de pensamento, não concebeu a verdade como algo a ser utilizado com finalidades políticas. No retrato socrático feito por Arendt no ensaio *Filosofia e Política*<sup>258</sup>, é evidenciado o fato de que o pensador grego não estava interessado num tipo de verdade que se revela na contemplação muda. Ao contrário, a verdade inerente à opinião de cada cidadão tem um traço discursivo marcante, ela não se explica pela pura receptividade da contemplação, porém, é algo sobre o que se pode falar, debater com os outros. Neste ponto, é relevante sublinhar o tom da posição arendtiana atentando para o fato de que, “implícita no ímpeto da fala, está a busca do significado, e não necessariamente a busca

---

<sup>255</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*, op. cit., p. 286.

<sup>256</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 105, ou, ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 68.

<sup>257</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 152.

<sup>258</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 91-115.

da verdade”<sup>259</sup>. Para Arendt, a verdade, assim como a força e a necessidade, coage os homens. No caso específico da verdade, ela coage em suas pretensões de universalidade, de ser um valor absoluto, incontestável e evidente por si mesmo. A apreensão da verdade, conforme podemos ver com os filósofos, é possível apenas para poucos, aqueles que podem contemplar a verdade mediante o puro pensamento. Porém, não apenas a verdade filosófica coage, aquela verdade de cunho transcendente e revelada aos homens também os sujeita, tem algo de violento, pois não surge entre os homens no plural.

A verdade do filósofo expressa, por exemplo, na verdade platônica, assim como a verdade vinculada a Deus revelada pela religião e as verdades axiomáticas da matemática estão fora do “entremeio mundano”<sup>260</sup>, do espaço-entre [*in-between*] os homens. Platão, tal como lido por Arendt, estabelece um tipo de tirania ao sustentar que a verdade, impossível de se tornar objeto de debate e sendo apreendida apenas pelo rei filósofo, deveria ser o padrão absoluto para o governo da cidade e dos homens. Desde Platão, é possível constatar o enfoque na primazia da verdade sobre o conflito de opiniões divergentes, próprio do domínio dos assuntos humanos, isto é, da política. Como salienta Francisco Xarão, “o conceito de verdade elaborado por Platão está em proporção inversa à noção de *doxa*, tão importante na Grécia”<sup>261</sup>. De acordo com a leitura arendtiana de Platão, no contexto do ensaio *Religião e política*, o filósofo grego rechaça e, mais que isso, condena a opinião [*doxa*], o que pode constatado se considerarmos que “a verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião”<sup>262</sup>. Segundo Arendt, o que Platão desejava por meio da verdade era obter um padrão absoluto, imutável e transcendente que deveria moldar a vida pública no âmbito da *polis*. Destarte, temos de concordar com Fábio A. Passos de que a verdade “emudece a pluralidade humana ao impossibilitar a existência de qualquer divergência”<sup>263</sup>. Assim, ao demandar a obediência dos homens, a verdade platônica colocaria em ‘ordem’ o domínio público, a “esfera dos problemas humanos – τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα – de que Platão fala com tamanho desprezo”<sup>264</sup>.

Cabe notar, segundo Arendt, que a única forma de verdade que se localiza precisamente na esfera dos assuntos humanos e, portanto, tem certa proximidade com a coisa política, é a

---

<sup>259</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 118.

<sup>260</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*, op. cit., p. 228.

<sup>261</sup> XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013, p. 63.

<sup>262</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 92.

<sup>263</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 39.

<sup>264</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 101.

verdade dos fatos ou, por assim dizer, a verdade histórica. Nas palavras de Arendt, “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhe aparece porque é”<sup>265</sup>. Dizer que a verdade dos fatos concerne ao domínio dos assuntos humanos significa dizer que essa forma de verdade remete ao terreno da ação humana, contexto em que tudo o que acontece pode sempre ser diferente do que realmente é, ou seja, é contingente. De forma bastante clara, a pensadora política reitera o tom de suas considerações afirmando que “a veracidade dos fatos nunca é forçosamente verdadeira”<sup>266</sup>. Em sentido preciso, este ponto esclarece que a verdade dos fatos não compartilha da força coercitiva da verdade, seja ela filosófica, racional ou revelada. Somente no caso da verdade dos fatos, a qual, está em completa disparidade com a verdade do filósofo, das ciências ou da razão, é possível vislumbrar afinidade com a coisa política. Aqui nos aproximamos da interpretação de Geraldo A. Emery Pereira, para quem “há [em Arendt] um tipo de verdade e um modo de dizer a verdade que, mesmo não sendo em si político, tem relação promissora com a política”<sup>267</sup>. Além disso, para a verdade dos fatos não é necessário usar de persuasão para convencer e tampouco recorrer à violência; e ambas, podem até mesmo destruir a verdade dos fatos. Com efeito, essa posição é reiterada em outros termos quando Arendt salienta que “persuadir a multidão significa impor sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões da multidão: a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso”<sup>268</sup>.

A verdade dos fatos é o avesso do erro e da mentira, uma vez entendida em sua capacidade reveladora, sem dúvida, esta verdade corrobora como fundamento estruturante do mundo, lugar do acontecimento e da contingência. Nesse mundo de aparências, “embora tudo o que apareça seja percebido na modalidade do parece-me e, assim, seja passível de erro e ilusão, a aparência como tal traz consigo uma indicação prévia de *realidade* [realness]”<sup>269</sup>. Ator e espectador são faces de uma mesma pessoa, que tanto pode agir e realizar, quanto observar os feitos dos outros, de tal maneira que eles devem aparecer para se tornarem reais. Enquanto espectadores, os homens estão suscetíveis ao erro e à ilusão, porque percebem o mundo externo mediante os cinco sentidos corpóreos e o raciocínio cognitivo, e, também porque podem mentir, o que indica a “negação deliberada da verdade dos fatos”<sup>270</sup>. E, mais importante, essa verdade

---

<sup>265</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 285.

<sup>266</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 16.

<sup>267</sup> PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*, op. cit., p. 133.

<sup>268</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 96.

<sup>269</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 66.

<sup>270</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 15.

que torna possível a construção de uma realidade comum não é ameaçada somente pela mentira, seja ela comum ou organizada, mas também pela negação e/ou distorção dos fatos, pela falsidade e, até mesmo, pelo esquecimento.

Mesmo diante da possibilidade de aproximação entre a verdade dos fatos e a política, é pertinente sublinhar que não se trata, pois, de uma questão política, a exemplo do que ocorre no tocante à opinião. Na concepção arendtiana, a opinião remete diretamente à realidade política porque os homens aparecem no mundo não só quando agem, mas também quando expõem suas opiniões e, dessa forma, a pluralidade de posições no mundo. Tendo em vista o que nos diz Arendt, entretanto, o aspecto fundamental a ser observado é o de que a verdade dos fatos se constitui no horizonte do que realmente é. O que aconteceu no domínio dos assuntos humanos ocorreu desta forma, está estabelecido, ou seja, “os fatos ocorreram de uma determinada maneira e não de outra”<sup>271</sup>. E, de acordo com a pensadora, um fato é irrevogável, ele está presente para nós como um evento, uma experiência e deve, portanto, ser aceito tal como é, como uma realidade mundana. A verdade dos fatos mostra-se tão relevante em razão de nos permitir conservar os eventos e as experiências humanas tais como realmente foram, seja em sua dimensão de feito ou de sofrimento, como expressão da grandeza ou precariedade do domínio dos assuntos humanos. Os fatos, acontecimentos, ou melhor, os eventos mundanos, podem ser comentados, podem também ser transformados em história e assim serem lembrados, porém, sua realidade não é discutível. Aqui recuperamos a análise de Geraldo A. Emery Pereira ao conceber que “em termos de verdade dos fatos, o que Arendt afirma é que, mesmo no âmbito da política, há algo que não é uma questão de opinião nem de discussão. Esse algo é a frágil verdade dos fatos”<sup>272</sup>.

Arendt se volta para a questão da verdade dos fatos, uma vez que ela concerne ao que aparece e se constitui no terreno da superfície, no mundo das aparências. Com base nessas indicações, é notório que não se trata das formas de verdade já mencionadas, posto que, como sublinha Celso Lafer, “a verdade filosófica, a verdade moral e a própria verdade revelada [...] tem uma estrutura monológica, pois dizem respeito ao homem em sua singularidade”<sup>273</sup>. Arendt esboça a especificidade da verdade dos fatos realçando que ela não é contemplada no espanto [*thaumadzein*] pelo filósofo, não é descoberta pelo cientista no mundo artificial dos laboratórios e tampouco é trazida à terra pela revelação divina. Nesse contexto, parece razoável afirmar que a verdade dos fatos é passível de ser assegurada tão somente no registro da memória histórica

---

<sup>271</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 19.

<sup>272</sup> PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*, op. cit., p. 161.

<sup>273</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 129.

pelo poeta e o historiador. Ambos desempenham um papel notório, uma vez registrarem os acontecimentos, transformando-os em história; além do que, tanto a figura do poeta quanto a do historiador expressam o que é lembrar o passado e comunicá-lo aos homens. Narrando o passado histórico, o poeta e o historiador fazem mais do que apenas nos colocar diante do que já aconteceu, pois em sua lealdade ao mundo e à realidade eles nos dizem o que de fato aconteceu, isto é, a verdade dos fatos. E, como nos diz Arendt, “os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, para que possam encontrar um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos”<sup>274</sup>.

A partir desta perspectiva e se considerarmos as indicações da teórica política podemos, inclusive, ser mais assertivos destacando o importante papel tanto de Homero quanto de Heródoto. A referência, respectivamente, ao poeta e ao contador de histórias, no qual é possível traçar a origem da historiografia, acena para o quão significativo são, em termos políticos, os relatos do que aconteceu. Tais aspectos parecem se entrecruzar quando Arendt realça que “o poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele”<sup>275</sup>. Nesse sentido, a poesia e os monumentos são apresentados no pensamento arendtiano como obras de arte que assim como documentos históricos registram as experiências humanas no mundo. Como poderemos ver, arte, memória e história nos permitem rememorar e preservar a dimensão do passado, são formas nas quais a verdade dos fatos aparece. Na arte, na história e na memória é possível testemunhar a verdade dos fatos, pois elas conservam precisamente aquilo que se apresenta, o que aparece, o que acontece no mundo. Não nos parece ser um mero detalhe que, para Arendt, arte, história e memória são precursoras da verdade dos fatos e não da opinião, o que significa que elas operam no registro da existência humana ao invés de serem aquilo que é a partir de uma perspectiva. A despeito de as opiniões serem diversas e os fatos contingentes, o ponto nevrálgico é que esses mesmos fatos, acontecimentos ou eventos devem ser preservados e há algo de irredutível na verdade factual.

Para Arendt, a verdade factual está associada à realidade e, dessa forma, à possibilidade mesma de constituição da história dos homens. Com a verdade dos fatos nos deparamos com o real, isto é, a realidade do mundo, aquilo que é e como é. Ao dizer a verdade dos fatos, o testemunho corrobora no sentido de reavivar as linhas da tessitura mundana e a testemunha demonstra seu engajamento em conservar a realidade. A verdade factual nos fala sobre a

---

<sup>274</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 16.

<sup>275</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 28.

experiência mundana, o que indica que, em nenhum aspecto, ela se aproxima da distorção, ficção e/ou fantasia. Assim, é notório o papel da verdade dos fatos na preservação e permanência da esfera pública, pois ela nos mostra aquilo que diz respeito à coletividade dos homens. Certamente porque é estruturante do mundo, a verdade factual é condição de possibilidade e permanência da comunidade política, onde os homens vivem juntos em feitos e palavras. Talvez seja preciso destacar que a verdade dos fatos tem duplo aspecto, uma vez que, ela tanto reporta à relação entre os homens quanto à relação com a realidade do mundo. Ora, sob a perspectiva arendtiana, o mundo não é tão-somente um ambiente artificial, ele é sobretudo o lugar do acontecimento e da contingência, sendo necessário então, assegurar o não esquecimento desse mundo de relações. Diante disso, nos defrontamos com a verdade factual que, para Arendt, é um elemento importante para a estabilização ou, como temos dito, a permanência desse mundo humano e das relações nele fundadas.

### **2.1.3.2. Obra de arte**

Anteriormente, abordamos a tópica da verdade factual no pensamento arendtiano e, em que medida, aquela que é “a base primeira da verdade na política”<sup>276</sup> nos permite vislumbrar a estabilidade e a permanência de um mundo de relações humanas. Neste momento, versaremos acerca dos apontamentos feitos por Arendt no que concerne à obra de arte, no intuito de demonstrar que assim como a verdade factual, a arte e as obras de arte reportam ao domínio público comum. Como poderemos ver, de maneira mais detalhada, a arte e a política confirmam nosso compromisso com o mundo, compromisso esse em constituir um “rosto decente”<sup>277</sup> para a morada terrena dos mortais. Entendida nesta chave de leitura, arte e política estão atreladas ao caráter público do mundo, reportando, pois, a um espaço de aparências – o estar em relação/dimensão relacional da política. Arendt marca o tom de sua posição ao endossar que a política está mais próxima e, até mesmo, entrelaçada às artes de realização. O que se explica em razão de as artes de realização demandarem um espaço público e a presença de outros, além do que, elas não dependem de um artista criativo, mas de homens de ação que dependem da companhia dos pares. Apesar deste apontamento, entretanto, consideramos que atentar para a questão da obra de arte, “a mais imortal das obras criadas por mãos mortais”<sup>278</sup>, constitui uma pedra de toque para entendermos, por outra via de análise, a conservação da esfera política.

---

<sup>276</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 43.

<sup>277</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, op. cit.*, p. 141.

<sup>278</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt, op. cit.*, p. 205.

Ao tratarmos a referida tópica somos tentados, de imediato, a ponderar que as obras de arte estão vinculadas sobremaneira ao espaço objetivo mundano, aquele que resulta da atividade do *homo faber* – a qual já tratamos em outro momento – e é designado como o artifício humano. Todavia, esclarecemos que as obras de arte estão também vinculadas à dimensão intersubjetiva do mundo, qual seja, o espaço público estabelecido mediante as relações humanas na ação e no discurso. Diferentemente, porém dessas atividades, que manifestam o interesse em modificar o mundo, as obras de arte introduzem a durabilidade, de modo a possibilitar a estabilidade do mundo. Com efeito, o mundo não é apenas produtos das mãos humanas, a especificidade da posição arendtiana está em enfatizar que o mundo é “a obra de arte humana”<sup>279</sup>. Acerca das obras de arte é relevante, inclusive, salientar que elas não são resultantes da ação humana, de tal maneira que não engendram a dimensão relacional. É possível identificar o autor, ou seja, o indivíduo criador de uma obra de arte, o que não é passível de ocorrer no caso da ação, visto que, por acontecer numa teia de relações humanas não há um autor específico, mas atores. Os únicos ‘resultados’ das ações e discursos humanos são feitos e palavras, que a menos que sejam lembrados se perdem em sua própria futilidade. Torna-se claro, porém, que em razão de sua permanência no mundo ou, em termos arendtianos, mundanidade, as obras de arte remetem àquilo que se constitui nas relações no espaço-entre [*in-between*] os homens.

A característica primordial da obra de arte é a permanência. Ela sobrevive à atividade da qual é originária, se torna independente da vida individual do artista que é seu criador e então, encontra morada no mundo. Nesse sentido, é preciso ainda realçar e insistir no fato de que a obra de arte não é um produto do fazer [*to make*], ela é expressão das artes criativas e da liberdade humana para inventar coisas. Como bem explicitou Francisco Xarão, “a obra de arte, ao contrário das outras obras feitas pelo *homo faber*, surge da capacidade humana de pensar”<sup>280</sup>. Note-se, então, que uma obra de arte não está atrelada às exigências e/ou desejos da vida cotidiana, assim como os objetos de uso ordinário, além do que, ela não se confunde com os eventos históricos resultantes do fazer político [*to do*], aqueles ‘produtos’ diretos da ação humana. Podemos dizer, segundo Arendt, que o fazer político não é uma experiência da fabricação, mas ao contrário, de fazer novos começos num domínio público, onde uma pluralidade de atores age politicamente e realiza empreendimentos comuns. O que está em jogo no argumento em questão é mostrar que, a despeito de as obras de arte, “os objetos culturais máximos”<sup>281</sup> serem de total interesse do mundo, isso não muda a situação dos artistas. Dito de

---

<sup>279</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 180.

<sup>280</sup> XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*, op. cit., p. 125.

<sup>281</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 252.

outro modo, no isolamento do artista, a exemplo do artesão ou escritor, está explícito um escapismo do mundo das aparências, da convivência com os outros.

Para Arendt, aqueles homens e mulheres cuja genialidade sempre “os obrigou a manter o mundo a uma certa distância”<sup>282</sup>, não podem experimentar a quintessência da política, a saber, a liberdade. Ao mesmo tempo, as obras de arte por eles produzidas são politicamente relevantes, conforme realça a pensadora política, pois pertencem ao mundo e podem nos falar dessa esfera comum, não obstante o passar do tempo, elas preservam em si mesmas um mundo de relações humanas. A posição de Arendt no que diz respeito às obras de artes parece ficar ainda clara quando salientamos que assim como os objetos de uso, categoria ao qual não pertencem, elas estão entre as coisas tangíveis que dão estabilidade ao mundo humano. O termo estabilidade é fundamental nas análises arendtianas, porém, ele não diz meramente sobre a tentativa de refrear a ação ou, mais precisamente, a contingência da liberdade humana. Arendt desloca o debate e vai de encontro à resposta encontrada pela tradição de pensamento político para a seguinte questão: ‘como conseguir a estabilidade do domínio dos assuntos humanos?’.

Ao encontrar uma solução *fora* da política, a tradição deixa explícita a preocupação em “encontrar um substituto para a ação, na esperança de que o reino dos assuntos humanos possa escapar do acaso e da irresponsabilidade moral inerentes a uma pluralidade de agentes”<sup>283</sup>. Arendt, contudo, pensando a fragilidade dos assuntos humanos, se aproxima da solução proposta pelos gregos na fundação da *polis*, o domínio público político. Ao delinear sua abordagem acerca da estabilidade, a teórica política enfatiza que ela também denota a capacidade humana para tornar o mundo uma casa para os homens mortais, de modo que, a mundanidade [*worldliness*] é sustentada pela atividade da obra [*work*]. Sob a perspectiva da mundanidade, as coisas menos mundanas e mais naturais, ‘resultantes’ do esforço de trabalho e absorvidas no consumo, aparecem e desaparecem não possuindo, pois, estabilidade própria. Dessa maneira, Arendt nos coloca diante do fato de que “o anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram mutuamente”<sup>284</sup>. Não há dúvida de que o cuidado com o mundo diz sobre a preocupação dos homens em resguardar esse espaço, em seu sentido objetivo e intersubjetivo, da ruína.

As obras de artes por si mesmas possibilitam que o mundo sobreviva às vidas individuais dos homens e resista como morada comum para os recém-chegados. O mundo é o “que temos

---

<sup>282</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 37.

<sup>283</sup> “to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 220. Tradução nossa.

<sup>284</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 72.

em comum *sem possuí-lo*<sup>285</sup>, é o bem comum das gerações: das que já se foram, das que vivem agora e das que estão por vir. Ao nos debruçarmos sobre a questão da arte no pensamento arendtiano, é fundamental observarmos a distinção entre “os objetos de uso ordinário”<sup>286</sup> e os objetos de arte [*art objects*]. Embora ambos sejam oriundos da atividade de fabricação, o ponto decisivo, e que, portanto, deve ser bem explorado, concerne ao fato de que enquanto os objetos de uso são fabricados com vistas à utilidade, as obras de arte são “coisas-pensamento”<sup>287</sup>. Em termos evidentes, isso significa que a obra de arte é um produto humano em que o pensamento pode ser e é traduzido de tal maneira que adentra de modo aparente e tangível a tessitura mundana. Avançando um pouco mais no debate é pertinente sublinhar outro ponto que, por um momento, poderia até mesmo passar despercebido. Não obstante as obras de arte terem um lugar próprio no mundo e os seres humanos, exceto nos casos de deficiência auditiva ou visual, possuírem cinco sentidos estritamente privados – audição, olfato, paladar, tato e visão –, o enfoque arendtiano é na pluralidade dos homens.

Arendt realça que “o mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção”<sup>288</sup>. A despeito de a obra/objeto de arte percebida ser a mesma para todos e a presença ou perda de quaisquer um dos cinco sentidos constituir o corpo humano, ainda assim, cada homem apreende a realidade de modo distinto. Cada indivíduo tem perspectivas distintas, pois, o contexto mundano é plural ou, como nos diz Arendt, os homens existem no plural e “o entre que é comum se mostra distintamente a cada um”<sup>289</sup>. Isto posto, é razoável acentuar o traço subjetivo do parece-me [*dokei moi*], há, contudo, que voltarmos nossa atenção para o fato de que no contexto mundano tudo o que aparece envolve além de um mesmo objeto, os outros. Diante disso, é aberta a possibilidade de insistirmos num sexto sentido que corresponde ao sentido comum da realidade e, para a pensadora política, “a «infallibilidade» das percepções dos sentidos, que devem nos garantir a realidade do mundo, é verdadeira na medida em que atinge o «senso comum», isto é, na esfera do «comum»”<sup>290</sup>. Sob esse prisma, realidade é outro nome para o mundo das aparências, onde tudo o que brilha sob a luminosidade do espaço

---

<sup>285</sup> ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*, op. cit., p. 212.

<sup>286</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 120.

<sup>287</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 80.

<sup>288</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 54.

<sup>289</sup> “el entre que es común se muestra distintamente a cada uno”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 387. Tradução nossa.

<sup>290</sup> “la «infallibilidad» de las percepciones de los sentidos, que han de garantizarnos la realidad del mundo, es verdadera en la medida en que alcanza el «common sense», es decir, en la esfera de lo «común»”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 349. Tradução nossa.

público é percebido por uma pluralidade de espectadores. Para a teórica política, o real só se confirma pela presença de outros que, em completa oposição ao homem isolado para quem resta apenas um mundo próprio, se fazem companhia convivendo em feitos e palavras.

Ao aprofundar nesta tópica se percebe, pois, que o que Arendt parece nos indicar aqui, de forma clara e contundente, é que a obra de arte é uma forma de transformar experiências privadas e individuais em aparências públicas. A publicidade de uma obra de arte repousa no fato de que ela pode, de certa maneira, “brilhar e ser vista, soar e ser ouvida, falar e ser lida”<sup>291</sup>. Além do que, o aspecto político das obras de arte é clarificado quando acentuamos sua disposição para nos falar sobre a realidade do mundo. Aqui, é pertinente notar a relevância que os gregos conferiam à poesia, uma obra de arte onde se encontra o registro da grandeza das ações, os grandes e admiráveis feitos que são resguardados do esquecimento e, assim, legados à posteridade. Segundo Arendt, a obra do poeta não apenas representa a possibilidade de ser lembrando, os gregos veem “a poesia como memória eterna”<sup>292</sup>, ela assegura a memória ao transformá-la em algo permanente. Uma vez mais, insistimos que os feitos e as palavras humanas, em sua completa futilidade, necessitam da permanência, a qual encontra fundamento tanto na poesia quanto no corpo político. Em uma bela passagem de uma anotação feita em abril de 1955, Arendt pondera que “a poesia surge da paixão. A resistência se fará lembrar, quer duração, para ação ou pensamento, a escrita é como um pós-pensamento. Aquiles precisa de Homero, mas Ulisses conta a sua história e a ouve na corte do rei dos faiaques”<sup>293</sup>.

Seguindo nessa esteira argumentativa, no que tange às obras de arte é relevante acrescentar ainda que a utilização, a exemplo do que ocorre com os objetos e coisas tangíveis feitas para serem empregadas no cotidiano, pode acarretar sua destruição. Para Arendt, as obras de arte reificam o pensamento, tornando-o “apto a entrar no mundo”<sup>294</sup>, no domínio dos assuntos humanos. Nesse caso, a destruição inerente ao consumo que devora os bens mais naturais e menos mundanos, se torna também uma propriedade do uso quando este incide sobre as obras de arte. Contexto em que as obras de arte, ou melhor, os objetos culturais, são instrumentalizadas e usadas como meio para que o homem alcance uma posição social mais elevada, um *status* superior. Essa atitude, de usar a cultura e as obras de arte, em particular,

---

<sup>291</sup> “to shine and to be seen, to sound and to be heard, to speak and to be read”. ARENDT, H. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 168. Tradução nossa.

<sup>292</sup> “la poesía como memoria”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 469. Tradução nossa.

<sup>293</sup> “Poetry arises out of passion. Endurance will make itself remembered, wants duration, for action or thought the writing of it is like an after-thought. Achilles needs Homer, but Ulysses tells his story and listens to it at the court of the king of the Phaiakians”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 510. Tradução nossa.

<sup>294</sup> “fit to enter ther world”. ARENDT, H. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 168. Tradução nossa.

como instrumento com o propósito de ascender socialmente é recorrente com o homem moderno. De acordo com a pensadora política, ela pode ser melhor expressa se recorrermos ao termo ‘filisteísmo’, o qual, foi empregado para assinalar “uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais”<sup>295</sup>, sobretudo os objetos culturais. Diante disso, nossa atenção recai sobre o fato de que o ‘filisteu cultivado’ não apenas está desinteressado nas obras de arte por si mesmas, mas que seu comportamento contribui para a perda do sentido original da cultura.

O ‘filisteu cultivado’, como ressalta Arendt, destitui os objetos culturais de “sua qualidade mais importante e elementar, qual seja, a de apoderar-se do leitor ou espectador, comovendo-o durante os séculos”<sup>296</sup>. Nesse contexto, a cultura é destituída da capacidade de possibilitar o convívio humano e, assim, manter as pessoas juntas em referência a algo que é comum. Aqui nos colocamos diante do significado da cultura, uma palavra e uma noção legada pelos romanos, e nos parece interessante considerar o entendimento propriamente arendtiano. Soa razoável afirmar, que ele pode ser aclarado ao recuperarmos o exemplo da agricultura<sup>297</sup>, que abre a “conexão da cultura com a natureza”<sup>298</sup> e é exposto em *The Human Condition* (1998). Conforme aponta a teórica política, a distinção entre o trabalho e a fabricação e, respectivamente, entre providenciar a abundância dos bens de consumo e erigir um mundo de coisas, compreende visões distintas da agricultura. O âmago da questão é que na atividade do trabalho, a agricultura designa o cultivo da terra em busca dos meios de subsistência, ao passo que na atividade da fabricação, agricultura é preparar a terra para a construção do mundo, o artifício humano. No entanto, não estamos aqui interessados em reter essa análise, ainda que haja certa importância em observá-la, é pertinente, no escopo do debate, ter em conta que ela contém indicações elucidativas sobre a cultura. Em síntese, para Arendt, cultura não tem a ver somente com o cultivo da terra, como no caso da agricultura, de acordo com a interpretação de Fábio A. Passos, “o elemento que se configura como elo de ligação entre cultura e a obra de arte, com a política, é o fato incontestado de que todos esses serem fenômenos pertencentes ao mundo público”<sup>299</sup>.

Para explorar a especificidade da posição arendtiana é preciso além de beber na fonte romana, pois “a palavra ‘cultura’ origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e

---

<sup>295</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 253.

<sup>296</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 255.

<sup>297</sup> Sobre isso, ver ARENDT, H. *The Human Condition*, op. cit., p. 138.

<sup>298</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 265.

<sup>299</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 205.

preservar”<sup>300</sup>, remontar à compreensão grega. Se com os povos latinos, a cultura estava atrelada ao cultivo da natureza e ao cuidado com o passado, em contraposição, os gregos conferem outra dimensão à cultura ao apreenderem-na como “o modo de relacionamento do homem com as coisas do mundo”<sup>301</sup>. Destarte, a palavra adquire seu significado na articulação entre os elementos romanos e gregos, de tal maneira que, para Arendt, no cerne da questão está o interesse e a preocupação comum em criar formas de preservar o mundo, que “é o entre homens”<sup>302</sup>. Retomando o ponto de partida da discussão, a constatação feita pela pensadora política é a de que o homem moderno, também designado como filisteu e/ou homem da massa, não apenas sofre da falta de cultura, mas que, para ele, a própria cultura é mera questão de *status* social. Nestas circunstâncias, a envergadura das obras de arte e dos objetos culturais para “prender nossa atenção e [...] nos comover”<sup>303</sup> é destruída quando a cultura é consumida na forma de entretenimento. O que, em suma, não indica senão que absorvido no desejo de consumir, o homem moderno está longe de assumir qualquer responsabilidade pelo mundo humano e compreender suas capacidades políticas.

Ora, as obras/objetos de arte, tal como entendia Arendt, não são significativas, em termos políticos, apenas pela sua qualidade objetiva. Seguindo as indicações arendtianas, o que está em jogo é mostrar que nas obras de arte é nitidamente aclarada a afinidade entre a ação, o discurso e o pensamento. Não se trata, entenda-se bem, de realçar o traço comum dessas atividades, que justamente por não serem produzidas são tão fúteis quanto a vida em si mesma. Em sentido preciso, as obras de arte preservam os feitos, as palavras e os pensamentos humanos, os quais criam estórias significativas e, portanto, condições para a lembrança. De maneira detalhada, num interessante fragmento presente em *The Human Condition* (1998), Arendt acentua o tom de sua posição ao afirmar:

para se tornarem coisas mundanas, as ações, os fatos e eventos, assim como, os exemplos de pensamento ou ideias, devem ser vistos, ouvidos e lembrados e depois transformados, reificados, por assim dizer, em coisas – nos relatos da poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pinturas ou esculturas, em todos os tipos de registros, documentos e monumentos.<sup>304</sup>

---

<sup>300</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 265.

<sup>301</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 267.

<sup>302</sup> “is the between men”. ARENDT, H. *The Human Condition*, op. cit., p. 53. Tradução nossa.

<sup>303</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 256.

<sup>304</sup> “in order to become worldly things, that is, deeds and facts and events and patterns of thoughts or ideas, they must first be seen, heard, and remembered and then transformed, reified as it were, into things – into sayings of poetry, the written page or the printed book, into paintings or sculpture, into all sorts of records, documents, and monuments”. ARENDT, H. *The Human Condition*, op. cit., p. 95. Tradução nossa.

Como observado anteriormente, para Arendt, as obras de arte não são meras coisas tangíveis feitas para serem usadas pelo homem, mas, ao contrário, elas fazem do pensamento uma realidade mundana. Ao comentar sobre a obra de arte, Natália Tavares Campos destaca que ela é “o único tipo de objeto pertencente à esfera da fabricação ao qual a categoria dos meios e dos fins não se aplica, o único que não tem utilidade, é precisamente o único que Arendt aponta como aquele capaz de conservar sentido”<sup>305</sup>. De acordo com a concepção arendtiana, as obras de arte sustentam a estrutura do mundo, elas nos dizem sobre a durabilidade e permanência de um domínio público, trazem à tona o passado humano comum assinalado por acontecimentos imprevisíveis e inesperados. Um passado que guarda as experiências que ocorreram no domínio dos assuntos humanos, que é fruto dos desdobramentos do agir e por isso, conforma uma realidade específica. Um passado que é transmitido por meio da obra de arte e, dessa forma, ao chegar até o presente e ao futuro com as gerações posteriores pode ser melhor compreendido. Arte e política estão “entre nós”<sup>306</sup>, elas incitam os homens a tentarem compreender, buscar o significado dos eventos e assim, julgando por si mesmos os acontecimentos e seus atores, se reconciliarem com o mundo. Não é difícil perceber que, para Arendt, é preciso “no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”<sup>307</sup>.

Examinamos a perspectiva arendtiana no que concerne às obras de artes e, ao que parece, conseguimos expor que em seu caráter estritamente mundano, elas não visam nem à satisfação das necessidades humanas nem são meros meios úteis na dinâmica do cotidiano. As obras de arte estão vinculadas à permanência do mundo, o que, em termos políticos, tem a ver com a preservação da esfera do comum, do espaço-entre [*in-between*] os homens. A partir do que foi exposto, lançamos luzes para o próximo passo do caminho argumentativo conceitual que traçamos. Convém destacar novamente que nossa pretensão tem sido discutir a fecundidade do pensamento arendtiano relativamente à questão da permanência e estabilidade. Dando continuidade, avançaremos nas análises nos debruçando sobre os apontamentos feitos por Arendt no tocante à tópica da história, se trata de mostrar a relevância política do registro e da narrativa histórica [*storytelling*]. A noção arendtiana de história nos coloca diante do fato de que os homens no plural são iniciadores e que começando algo novo no mundo eles, na verdade, engendram eventos históricos. Para Arendt, a história, com seus documentos, narrativas e registros nos fala precisamente desses acontecimentos histórico-políticos que se passam na

---

<sup>305</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 116.

<sup>306</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 181.

<sup>307</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 52

esfera da vida pública. Assim, não são apenas a verdade dos fatos e as obras de arte que preservam os feitos e sofrimentos humanos, a história também representa a possibilidade mesma de conservar e, porque não dizer, recuperar a experiência de um mundo de relações humanas.

### 2.1.3.3. História

Até o presente momento elucidamos de que maneira, primeiramente, a verdade dos fatos, e depois, as obras de artes, estão vinculadas à permanência do mundo, situando nossas análises no quadro de referência arendtiano. Tendo em vista o que foi exposto, neste tópico trilharemos o terceiro caminho que nos coloca diante do debate sobre a estabilidade e a permanência no pensamento de Arendt e, para tanto, objetivamos expor a concepção arendtiana de história. Vislumbramos que a análise do que a pensadora política entende por história nos possibilita pensar, desde outro ponto de partida, a constituição e preservação do mundo humano, e é exatamente essa perspectiva que pretendemos descortinar nas linhas que seguem. Nesse sentido, de antemão destacamos que o conceito arendtiano de história não se explica se recorrermos ao conceito moderno de história. Ambos são até mesmo excludentes, pois, se para Arendt, a história se constitui dos feitos e dos sofrimentos humanos, das experiências e dos eventos, na época moderna, a história é concebida como um processo. Os modernos, ao contrário, definem a história em termos de processo histórico e sob esta perspectiva, a história recebe seu significado em razão tão somente da causalidade e do contexto. Há, portanto, a exclusão do homem como agente político, de modo que os homens não apenas estão submetidos ao progresso da ciência, mas também à evolução e ao progresso da humanidade. Dentro da categoria de humanidade [*mankind*] parece não haver espaço para a liberdade humana, visto que ao invés de reiterar que os homens agem e, portanto, constituem juntos a história, ela indica que a história é um produto humano, os homens fazem [*makes*] a história.

A concepção moderna de história exclui a pluralidade dos homens em favor do homem, o indivíduo concreto que é apenas mais um membro da espécie humana. Enquanto para os modernos a história não está articulada à ação, para Arendt, a história tem como ponto de ancoragem essa atividade humana e seus “processos de iniciamento”<sup>308</sup>, em virtude dos quais os homens podem fazer [*doer*] novos começos na esfera dos assuntos humanos. Seguindo as indicações arendtianas, ao que parece, na época moderna, o conceito de história é introduzido

---

<sup>308</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 121.

como substituto para a política. Ao esboçar esse aspecto, Arendt explicita que “o moderno conceito de História substitui um conceito de política qualquer que seja sua natureza; acontecimentos políticos e agir político são diluídos no acontecer histórico, e a História é compreendida, no sentido mais textual, como um fluxo da história”<sup>309</sup>. Nestas circunstâncias, as iniciativas humanas são excluídas, de tal maneira que os feitos únicos e os eventos mundanos não passam de meros acidentes no curso da história. Em última análise, além de ser destituída de sua característica fundamental, ou seja, a história é um processo narrativo, se perde também a relação entre história e política. Tal relação, como a teórica política a compreendida, tem sentido tão somente porque “a verdadeira história é sempre história «política», história dos homens que atuam e padecem, cuja ação e paixão em si mesmas não tem nenhuma permanência”<sup>310</sup>. Enquanto mero processo histórico, movimento e/ou fluxo, a história se aparta do passado, a dimensão da grandeza humana, dessa maneira, ela já não nos fala mais sobre a realidade que se constitui no espaço-entre [*in-between*] os homens.

Ainda na esteira da discussão sobre a grandeza dos homens, ou melhor, de seus feitos e palavras, lançamos luzes para a importância conferida por Arendt às seguintes figuras: a testemunha imparcial, o artista e o poeta. Tomando como referencial o pensamento arendtiano, depreendemos que as referidas figuras expressam em si mesmas e no exercício de suas capacidades, a possibilidade de imortalizar os feitos e sofrimentos humanos. O que fica ainda mais evidente se considerarmos que a testemunha, ao relatar os fatos, diz o que é – a verdade dos fatos; o artista, a exemplo do escultor, do escritor e do pintor, cria obras de arte destinadas a aparecer no mundo; e, em última análise, o poeta é aquele que canta a glória dos grandes feitos e palavras por meio do poema. A partir do que esboçamos neste tópico, acreditamos ser plausível atribuir a mesma importância à figura do historiador, aquele cujo campo de interesse é o novo, aqueles acontecimentos e “eventos que sempre ocorrem somente uma vez”<sup>311</sup>. Assim como os poetas, Arendt destaca que os historiadores estão preocupados com a realidade política, à qual deve sua existência às ações humanas, ambos manifestam o interesse em contar o que aconteceu, em determinado lugar e tempo, na esfera dos assuntos humanos. Ao considerar a função política do poeta e do historiador, Arendt ressalta que ação humana,

---

<sup>309</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 52.

<sup>310</sup> “la verdadera historia es siempre historia «política», historia de los hombres que actúan y padecen, cuya acción y pasión en sí mismas no tiene ninguna subsistencia”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 274. Tradução nossa.

<sup>311</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 49.

dentre todos os tipos de realizações humanas, é ainda mais efêmera do que a própria vida – totalmente dependente da lembrança no louvor dos poetas e nos relatos dos historiadores, cujas obras, embora ainda não consideradas maiores que os próprios feitos, eram sempre reconhecidas como portadoras de mais permanência<sup>312</sup>

Podemos interpretar essa afirmação arendtiana da seguinte maneira: nos poemas e na historiografia, os homens dispõem de obras que registram seus feitos e palavras, com poetas e historiadores, eles podem garantir certa imortalidade terrena para aquela realidade efêmera e frágil estabelecida pelas ações em concerto. De fato, para Arendt, os historiadores são “aqueles que escrevem sobre assuntos humanos”<sup>313</sup>, isto é, na posição de espectadores, eles estão capacitados a registrar a realidade do espaço público, onde os homens agem juntos e falam entre si. É notório que tanto os historiadores quanto os poetas não estão preocupados em serem agentes/atores dos eventos políticos, ao contrário, eles assumem sua responsabilidade pelo mundo [*amor mundi*], ao preservar a realidade desse espaço-entre [*in-between*]. Para nossos propósitos, é crucial entender que o poeta e o historiador assumem prerrogativas políticas ao registrar a grandeza humana, a fim de que ela não se perca sendo esquecida. Note-se que a grandeza humana não se revela somente no épico de Homero, mas também com o contador de histórias e aqui, Arendt faz referência a Heródoto. Além do que, a grandeza da ação não se revela apenas na figura do herói homérico e do guerreiro, daqueles que se engajam em aventuras, que aparecem em grandes palavras e memoráveis feitos. A grandeza dos homens aparece também quando esses estão na posição de vítimas, pois na teia de relações humanas eles são, ao mesmo tempo, iniciadores e sofredores, uma vez que padecem as consequências dos feitos.

O interesse do pensamento arendtiano é visar a história desde uma perspectiva política, o que, dito de outro modo, significa explorar a conexão entre essa e a dimensão de profundidade da existência humana no mundo. Mediante o registro, seja ele histórico ou poético, somos reconciliados com a realidade, o que se explica, pois quando os feitos são relatados são impedidos de cair no esquecimento e, dessa forma é possível recuperar o passado. Conforme o enfoque arendtiano, a história se constitui a partir daquilo que *é*, a experiência, o evento. A história é um registro sobre o que acontece no domínio dos assuntos humanos, ela retém aquilo que merece ser lembrado e, assim, deve permanecer no espaço-entre [*in-between*] os homens por meio da narrativa. Destarte, a história é a possibilidade mesma de tornar os eventos mundanos, os feitos e sofrimentos dos homens, compreensíveis, pois ela é como um elo que

---

<sup>312</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 90.

<sup>313</sup> “those who write about human affairs”. ARENDT, Hannah. 1969. *Philosophy and politics: what is political philosophy*, op. cit., p. 024430. Tradução nossa.

articula realidades políticas específicas até então desagregadas. Note-se que, dentro de um quadro de referência estritamente político, Arendt nos coloca diante da história enquanto criação dos homens, que juntos agem, realizam empreendimentos comuns e deliberam sobre assuntos públicos. Isto posto, é notório que aqui a história está assentada na pluralidade humana e difere, portanto, de uma acepção da história enquanto algo feito [*make*] pelo homem ou pela humanidade, um conceito uniforme e esvaziado do sentido da “existência plural dos homens”<sup>314</sup>.

Ao abordar a tópica da história, a pensadora política salienta que ela está situada dentro do domínio dos assuntos humanos ou, mais precisamente, a história nos fala dos homens em referência ao mundo e aqui “cabe sublinhar a passagem ao plural: os homens e não o homem”<sup>315</sup>. Talvez seja preciso ainda acentuar que, para Arendt, os homens são tanto atores quanto vítimas e sofredores. A história nos coloca diante da dimensão relacional do mundo, a saber, do fato de que agindo e falando no espaço público não apenas realizamos, mas também padecemos aos feitos dos outros. Arendt explora o traço comum entre história e poesia, uma vez que ao revelarem o sentido da ação ambas nos colocam face a face com a realidade tal como ela é, em sua completa precariedade. Nas palavras da própria autora, “a história revela o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos”<sup>316</sup>. Ao trazer à tona as experiências feitas pelos homens no mundo, visto que, histórico é “aquilo que é digno de ser lembrado”<sup>317</sup>, a história torna possível a reconciliação com o mundo. O tecido relacional que recebe o nome de história, permite aos homens compreenderem o real significado do seu passado comum, repensar os eventos ocorridos e, assim se reapropriarem ou não das experiências políticas do passado.

Percebe-se que, a investigação sobre a questão da história no pensamento arendtiano abre uma porta de acesso ao debate acerca da relevância política da memória. De modo mais preciso, isso se justifica, uma vez que, se por um lado, Arendt enfatiza o registro histórico e poético, por outro, ela também se refere à capacidade de memória do historiador e do poeta. Neste tópico acreditamos ter demonstrado que o registro, seja ele na forma escrita ou por meio das narrativas históricas, em razão de sua objetividade confere mais permanência aos feitos humanos do que a memória. A historiografia e a poesia são acrescentadas ao mundo e, portanto, se tornam independentes tanto de seus autores quanto dos atores que encenam estórias e

---

<sup>314</sup> TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019, p. 36.

<sup>315</sup> COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo*, op. cit., p. 93.

<sup>316</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 95.

<sup>317</sup> ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*, op. cit., p. 24.

realizam feitos únicos, eventos inéditos. A história e a memória possuem um elemento comum, a saber, elas denotam a possibilidade de recordar e salvar do esquecimento. Porém, como observa a teórica política, a memória é demasiado dependente do indivíduo concreto, podendo então ser distorcida e, mais, “somos vistos por mortais cuja memória morre com eles”<sup>318</sup>. Em outras palavras, na concepção arendtiana, a memória por si só não basta, é preciso transformá-la em algo produzido/permanente, por exemplo, a poesia e a historiografia. Todavia, como será explorado mais adiante, Arendt não contesta a importância política da memória, pois ela expressa a capacidade humana de articular o ato e o acontecimento num feito humano.

#### 2.1.3.4. Memória

Até agora, seguimos três dos quatro caminhos que propomos para nos aproximar do debate acerca do estabelecimento e da permanência do mundo enquanto espaço-entre [*in-between*] os homens. Com base no que já foi exposto, podemos dizer que demonstramos, de maneira bastante clara e concisa, como são formuladas as noções de verdade dos fatos, obra de arte e história dentro do pensamento arendtiano. A especificidade da abordagem fomentada pela pensadora, ao que parece, possibilita que as noções de verdade, arte e história sejam reabilitadas dentro da política, em referência à esfera dos assuntos humanos. Nesse sentido, a verdade dos fatos, a arte e a história são apresentadas como elementos constitutivos do espaço público e, mais, denotam aquilo que é experimentado dentro de um corpo político. Estas linhas antecipam, ou melhor, nelas ressoam a relevância da memória e esta é a temática que iremos abordar na sequência, a fim de esboçar que, em Arendt, a memória é a capacidade humana para reter na lembrança os eventos mundanos e, assim, sustentar a permanência e a imortalidade do mundo. Se a história [*history*] tem como matéria as histórias [*story*] que se passam no espaço público<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> “somos vistos por mortales cuya memoria muere con ellos”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 469. Tradução nossa.

<sup>319</sup> Algo que nos parece interessante considerar, neste ponto em específico, é a distinção arendtiana entre história [*story*] e história [*history*]. Consideramos que explorar essa distinção possibilita aclarar porque no pensamento arendtiano a questão da história adquire contornos precisamente políticos, pois, a história não se restringe nem se enraíza no tempo transcorrido entre o nascimento e a morte do indivíduo. A história não se resume tampouco se confunde com uma história de vida única, a qual concerne aos homens enquanto seres individuais. Uma história é sempre de alguém, é a história da vida de uma “pessoa única e distinta” (ARENDT, 1998, p. 183) que podemos conhecer por meio da biografia. A tendência arendtiana é sinalizar o acentuado apelo narrativo de uma história, uma vez que precisamente por não ser uma coisa tangível produzida por mãos humanas ela pode resistir ao tempo e, assim ser recontada e transmitida às gerações. Essa história ou biografia tem um começo e um fim delimitado, ela se constitui no intervalo de tempo entre o aparecimento/nascimento e o desaparecimento/morte de cada vida individual no mundo, somente a história não termina. Segundo Arendt (1987, p. 18), “os acontecimentos e histórias [...] se desenvolvem em história”<sup>319</sup> e, assim, tanto os feitos únicos realizados quanto os padecimentos dos homens podem ser narrados.

ou, em outros termos arendtianos, no espaço das aparências, ela é possível, pois as pessoas agem e falam juntas. Percebe-se, então, que a questão da linguagem é uma vertente importante deste argumento, tendo em vista que o discurso torna claro aquilo sobre o que se fala.

Não havendo linguagem alguma, como no caso de ela ser suplantada pela violência e/ou se tornar supérflua, Arendt afirma que os homens têm sua capacidade de memória, isto é, de lembrar o que aconteceu, completamente afetada. Talvez fique mais claro se pensarmos que aquilo sobre o que não se pode falar se esvai, é esquecido e não lembrar significa não poder remontar às experiências precedentes. A linguagem, dentre outros aspectos, nos fala sobre o que já não pode ser visto, a exemplo de um evento que ocorre apenas uma vez e já tendo ocorrido, desaparece do mundo. De fato, para Arendt, “a memória e a linguagem indicam a «posição do homem no universo» como uma posição de muitos homens, indicam pluralidade, indicam a posição da humanidade no assombroso do que aparece e desaparece”<sup>320</sup>. O traço principal é que embora não possa mais ser visto, o evento pode ser dito e a palavra falada pelos homens possibilita que o sentido do mesmo se faça presente no mundo. Lembrando os feitos e sofrimentos humanos do passado, falando sobre o significado do que aconteceu, os homens podem iluminar suas experiências no presente. As palavras e as lembranças [*remembrance*] humanas pertencem àquilo que é comum e memorável, de tal maneira que revelam o sentido da realidade dentro da teia de relações humanas. Para compreender o que está subentendido nas entrelinhas da posição arendtiana, precisamos considerar que as capacidades humanas de falar e de lembrar estão atreladas ao pensamento e é no exercício do pensar que os homens conferem sentido ao que já ocorreu.

A lembrança é o remédio contra o esquecimento, o qual, assinala a “superficialidade que estende o véu da falta de significado sobre todas as esferas da vida moderna”<sup>321</sup>. Nós somos passíveis de esquecer não só porque as experiências humanas são demasiado fugidias e sujeitas a desaparecer sem deixar rastro, mas, sobretudo, porque não estreitamos os laços com a dimensão do passado e aquilo que é comum aos homens. Assim, lembrar é impedir que os feitos e sofrimentos humanos, as experiências da vida pública, sejam completamente ignoradas e até mesmo esquecidas pelos homens. O que está em jogo neste passo do argumento é demonstrar que tal qual a arte e a história, a memória retém o que está ausente, aquilo que faz instável o domínio dos assuntos humanos, além do que, ela conserva os feitos e os pensamentos

---

<sup>320</sup> “La memoria y el lenguaje indican la «posición del hombre en el universo» como una posición de muchos hombres, indican pluralidad, indican la posición del género humano en el escalonamiento de lo que aparece y desaparece”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 102. Tradução nossa.

<sup>321</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 88.

transitórios. É indispensável observamos então que “a conexão entre o pensamento e a memória é que todo pensamento em si é propriamente a lembrança de uma coisa”<sup>322</sup>. O que dá o tom das reflexões da pensadora política é o fato de ela acentuar que a memória engendra profundidade, o que significa que ao recordar fortalecemos as raízes que nos fazem sentir em casa no mundo. E como a memória individual por si só não basta, visto que, ela se fragmenta e morre com o homem, é preciso transformá-la em algo mais permanente, eis então o papel da poesia, a memória eterna.

A memória, que outrora era evocada pelo nome da musa, *Mnēmosynē*, designa a capacidade humana para lembrar e, em Arendt, lembrar é um dos modos do pensamento. Os seres humanos ou, mais precisamente, o ego pensante, pode pensar em algo, pensar sobre algo, compreender e também lembrar. Para que um ato e um acontecimento se tornem parte da memória é preciso lembrar e, dessa forma, articular os feitos. Conforme pontua a teórica política, “a memória, que é apenas um dos modos do pensamento, embora dos mais importantes, é impotente fora de um quadro de referência preestabelecido, e somente em raríssimas ocasiões a mente humana é capaz de reter algo inteiramente desconexo”<sup>323</sup>. Com o poeta e o historiador podemos ver a memória desempenhando seu papel político, uma vez que ambas as figuras concedem memória imortal aos feitos humanos. No bojo das análises arendtianas, a memória aparece articulada ao pensamento e é pressuposto para a compreensão. Por um lado, se agindo os homens constituem o terreno da superfície e refletindo se aproximam do sentido da ação, por outro, compreendendo os homens podem se reconciliar com a realidade. Dito de outra maneira, “para que a ação, marcada profundamente pela intangibilidade e pela fugacidade, se conserve e para que se possa extrair dela o seu significado é preciso recorrer à memória”<sup>324</sup>.

A partir do que foi exposto até então compreendemos porque, para Arendt, a vida humana não é entendida em contraposição ao mundo humano. Para ter uma vida especificamente humana não é preciso abandonar esse espaço comum e público, e sim conviver no mundo. Trata-se, portanto, de ter uma vida no mundo público, que se apresenta na forma de uma história e, assim, por meio do contador de histórias [*storyteller*] pode aparecer para aqueles que não necessariamente estão presentes. E a narrativa do poeta tanto quanto aquela própria do historiador possibilita que aquilo que é experimentado com os outros e na presença deles, possa ultrapassar esse limite espaço temporal e tocar os que não estavam presentes. Arendt nos chama

---

<sup>322</sup> “la conexión entre pensamiento y memoria consiste en que todo pensamiento propriamente es un recordar una cosa”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 474. Tradução nossa.

<sup>323</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 31.

<sup>324</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 133.

a atenção para o fato de que a arte, a história e a memória concernem à vida pública, quando os homens atualizam a experiência do viver juntos [*living-together*] propriamente político. Destarte, podemos indagar: o que é digno de estar presente na arte, de ficar registrado na história e/ou ser resguardado na memória? Certamente, a pensadora política nos diria que tudo aquilo que é referente ao mundo e, portanto, está destinado a aparecer, ser visto e ouvido pelos outros. Aqui, a questão para nós é que arte, história e memória de forma alguma demonstram a aversão dos homens à fragilidade dos assuntos que se constituem entre eles, mas, ao contrário, apontam para o quão necessário é encontrar abrigo para o que por natureza é precário.

Em síntese, soa bastante razoável afirmar que, para Arendt, a quintessência da arte, da história e da memória é o comum. Explorando os muitos possíveis que essa afirmação possui no pensamento arendtiano, queremos, contudo, reter o seguinte ponto: a arte, a história e a memória sinalizam para a preocupação e o interesse em cuidar daquilo que diz respeito ao espaço-entre [*in-between*] os homens. Em seu cerne não está latente a preocupação com o ‘eu’ [*I*] singular, nem com o ‘eles’ [*they*], os outros, mas com o nós [*us*], os homens como membros de uma comunidade política. Entendemos a acentuada conotação política que a arte, a história e a memória têm se considerarmos sua natureza pública e que “este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados”<sup>325</sup>. E, de fato, a partir das reflexões arendtianas depreendemos que tanto a verdade dos fatos, quanto as obras de arte, a história e a memória apontam para a relevância política do testemunho e elas, por si mesmas, protegem *aquilo que é* das constantes investidas do esquecimento, da negação e mentira. Com isso, é interessante notar que este é o último tópico de uma seção cujo principal objetivo foi abordar a questão da estabilidade e permanência no pensamento arendtiano. Na construção do argumento demonstramos que a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória são elementos constitutivos da vida pública e que contribuem para a conservação do espaço público-político.

O ponto em questão e que acreditamos ter realçado é que, em termos arendtianos, a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória evidenciam que o que está em jogo na política é a preocupação com a estabilidade do mundo comum e como tornar essa durabilidade e permanência possível. Se, no primeiro capítulo, enfatizamos que a ação em si mesma expressa a capacidade que os homens têm de modificar a realidade política, agora, fechando esta seção do segundo capítulo, ressaltamos que a verdade dos fatos, as obras de arte,

---

<sup>325</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 203.

a história e a memória são balizas do mundo. Arendt mostra-nos que a ação não é desprovida de risco e é tendo em vista os perigos inerentes à própria ação, que os homens precisam proteger o espaço público-político. Não se trata, entenda-se bem, de limitar as ações humanas, mas, ao contrário, de buscar forças estabilizadoras para resguardar o frágil/precário espaço-entre [*in-between*] os homens. Assim, no cerne do interesse por figuras como a da testemunha, o artista, o poeta e o historiador, está a preocupação em como preservar “o mundo existente entre os homens”<sup>326</sup> a fim de que ele tenha sua realidade assegurada. Diante do que foi exposto e avançando em nossas análises, na próxima seção versaremos acerca da distinção arendtiana entre o espaço público e o privado, nosso propósito é reforçar as linhas divisórias que separam aquilo que é comum [*koinon*] do que é estritamente privado [*idion*].

## 2.2. Espaço público e espaço privado

Para discorrermos acerca do conceito arendtiano de mundo, escolhemos algumas vias que delineiam o percurso investigativo que estamos a percorrer neste segundo capítulo. Começamos por abordar como Arendt concebe o mundo a partir de suas dimensões, isto é, a objetiva e intersubjetiva. Demos continuidade, a partir do enfoque na questão da estabilidade e da permanência do mundo, no sentido de demonstrar em que medida alguns elementos de caráter estritamente público – a verdade dos fatos, as obras de arte, a história e a memória – ajudam a estabilizar a vida política. Agora, nossa atenção recai para a distinção feita por Arendt no que concerne àquilo que é público, pertencente à esfera do político e aos homens no plural, e o que é propriamente privado. De antemão, é preciso ressaltar que as relações humanas diferem quanto à forma de organização, de tal maneira que para compreendermos a natureza da vida pública é relevante, tomando como referencial o método empregado por Arendt, procedermos fazendo distinções e, dessa maneira, ir clarificando as noções envolvidas. As noções de que trataremos aqui são as de espaço público e privado, ou ainda, o domínio do comum/da política e o domínio privado. Desta feita, remontamos ao significado que a pensadora política atribui ao termo ‘público’ em *The Human Condition* (1998), o qual é empregado tanto em referência a um mundo onde a ação e o discurso têm poder quanto para indicar a própria publicidade do espaço público.

---

<sup>326</sup> OLIVEIRA, José Luiz de. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007, p. 49.

Ora, o ‘público’ enquanto tal reporta às duas dimensões do mundo, isto é, a intersubjetiva e a objetiva, pois evidencia que o espaço feito pelo homem fabricante [*homo faber*] é compartilhado pelos homens. Arendt elucida este ponto afirmando que o mundo se torna comum não só porque os objetos fabricados são compartilhados com os outros, mas porque homens e mulheres coabitam um mundo. É este espaço assim constituído que será objeto deste tópico. Assim, antes de descortinarmos a perspectiva arendtiana acerca do espaço público, de um modo muito pertinente iniciamos as análises realçando a especificidade do espaço privado, um domínio que por natureza é a antítese do público. Para Arendt, o espaço privado onde tem lugar a forma de associação básica e natural própria da família, é assinalado pela exclusividade, pelo empenho na atividade destinada à satisfação das necessidades vitais, ou seja, o trabalho [*labor*]. De acordo com a pensadora, “a distinção entre uma esfera privada e uma esfera pública da vida corresponde à casa e ao domínio político, os quais têm existido como entidades distintas e separadas desde o surgimento da antiga cidade-estado”<sup>327</sup>. O domínio privado é a esfera da casa e da família, um lugar seguro que protege os indivíduos da publicidade e onde têm lugar as atividades relacionadas à manutenção da vida, tanto a individual quanto a da espécie.

A fim de esclarecer em que consiste a esfera privada, Arendt remonta à concepção grega, segundo a qual, “o lar [...] era não apenas o lugar onde o homem era dominado pela necessidade e pela coação, mas também o lugar onde a vida de cada indivíduo – embora atada a essa necessidade e coação – estava assegurada”<sup>328</sup>. O domínio/espaço privado, constituído em torno da propriedade privada e dentro das quatro paredes do lar, indicava que os membros da família tinham uma localização particular, ou seja, um “lugar próprio do indivíduo no mundo”<sup>329</sup>. Neste espaço privado os indivíduos tanto encontravam a proteção da privacidade contra as luzes do domínio público quanto permaneciam ocultos, não sendo vistos e ouvidos pelos outros. A esse respeito, Arendt observa que, conforme a compreensão própria da Antiguidade clássica, a “privacidade era como o lado obscuro e oculto do domínio público e embora ser político significasse alcançar as mais altas possibilidades da existência humana, não ter um lugar privado próprio (como um escravo) significava não ser mais humano”<sup>330</sup>. Assim notamos, que

---

<sup>327</sup> “the distinction between a private and a public sphere of life corresponds to the household and the political realms, which have existed as distinct, separate entities at least since the rise of the ancient city-state”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 28. Tradução nossa.

<sup>328</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 177.

<sup>329</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 72.

<sup>330</sup> “Privacy was like the other, the dark and hidden side of the public realm, and while to be political meant to attain the highest possibility of human existence, to have no private place of one’s own (like a slave) meant to be no longer human”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 64. Tradução nossa.

o espaço privado não apenas oferecia segurança contra a luz da publicidade, mas era onde a administração doméstica e a própria vida – da mulher, dos filhos e dos escravos – estavam sob a dominação do chefe da casa.

O espaço privado estabelecido na forma da família exprime o estabelecimento de relações hierárquicas entre o chefe da casa, a mulher e os filhos. Sobre a esfera privada e o espaço que lhe é constitutivo, podemos ainda acrescentar que “nessa forma de organização, a diversidade natural tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos *os* homens”<sup>331</sup>. De fato, tais observações não somente demonstram o caráter pré-político da esfera privada, mas acentuam a relevância do ambiente familiar constituído dentro da casa. O que se explica, uma vez entender-se que a esfera privada comprova que o indivíduo tem um lugar próprio [*idion*] no mundo e, numa elucidativa nota de rodapé, Fábio A. Passos sublinha “que só com a garantia da propriedade e da riqueza necessária à subsistência biológica o homem poderia escapar à escravidão, tonando-se, assim, capaz de ultrapassar as necessidades da vida natural e aspirar à cidadania na *polis*”<sup>332</sup>. Além do que, o traço distintivo do domínio privado é realçado ao considerarmos que o espaço da casa e o seio da família são “como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho”<sup>333</sup>, de tal maneira que estabelecem o ambiente apropriado para a proteção da vida. Trata-se, na verdade, de voltar a atenção para aquilo que é propriamente privado e “nada é mais privado do que as funções corporais do processo vital”<sup>334</sup>.

No bojo das reflexões arendtianas notamos que à eterna recorrência do processo da vida corresponde a atividade do trabalho, responsável não somente por assegurar a sobrevivência individual, mas a vida da espécie. Como já foi bastante explorado, o trabalho está vinculado à vida biológica e em razão de reportar ao corpo humano é a menos mundana e mais natural dentre as atividades da *vita activa*. Arendt elucidica que “a atividade do trabalho não necessita da presença de outros, embora um ser trabalhando em completa solidão poderia não ser humano, mas um *animal laborans* no significado mais literal da palavra”<sup>335</sup>. A urgência das necessidades coage o homem a trabalhar, pois é preciso despender esforços nessa atividade a fim de obter os meios materiais necessários à manutenção da vida. A esfera privada circunscrita naquele espaço

---

<sup>331</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 22.

<sup>332</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 88.

<sup>333</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 22.

<sup>334</sup> “nothing, to be sure, is more private than the bodily functions of the life process”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 11. Tradução nossa.

<sup>335</sup> “the activity of labor does not need the presence of others, though a being laboring in complete solitude would not be human but an *animal laborans* in the word’s most literal significance”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 22. Tradução nossa.

delimitado pelas quatro paredes protetoras do lar oferece segurança contra a luz própria da esfera pública, um espaço onde homens e mulheres aparecem, vêem e são vistos, ouvem e são ouvidos. Como podemos ver, o deslocamento de foco do mundo comum para a privacidade do lar não está associado apenas ao desejo de permanecer oculto, mas sobretudo à glorificação do trabalho no mundo moderno, atividade que pode ser realizada sem a presença de outrem, visto que consiste no relacionamento do homem com a natureza. Diferentemente do espaço público, o *viver juntos* no domínio/espaço privado tem como fundamento a satisfação das necessidades biológicas, as quais motivam a associação humana visando obter o sustento da vida.

Arendt reforça que a vida privada é caracterizada pela ausência dos pares, o que remete tanto à privação da companhia/presença de iguais quanto à impossibilidade de, mediante feitos e palavras, distinguir-se dos demais familiares com os quais se convive. Retomando o tom da investigação e a partir do que foi exposto até então, veremos adiante em que medida o *viver juntos* numa comunidade política ou, nos termos apresentados por Geraldo A. Emery Pereira, “no viver junto, politicamente, entre os homens”<sup>336</sup>, contrapõe-se completamente à associação humana em uma família. Para Arendt, o domínio público concerne à esfera da *polis*, um espaço público politicamente organizado, onde têm lugar as atividades relacionadas ao mundo comum. A teórica política recupera a compreensão política grega e destaca que a *polis*, ou seja, o domínio público, é o espaço destinado à vida entre pares permeada pela ação e o discurso. O público é significativo, dentre outras coisas, pois “a presença de outros, que veem o que nós vemos e ouvem o que nós ouvimos, nos assegura da realidade do mundo e de nós mesmos”<sup>337</sup>. O espaço público é constituído pelos pares, isto é, aqueles que estão em condição de igualdade [*isonomia*] conforme essa fora concebida no corpo político grego e, dessa maneira, não é passível de ser realizada entre os membros de uma família. Dentro da *polis*, “estamos igualados pelo espaço público estabelecido e reservado para o discurso e atos políticos na presença de outros”<sup>338</sup>.

O espaço público arendtiano evidencia a relevância da aparência [*appearance*], que não está atrelada à mera existência corpórea dos humanos, porém, à experiência de pessoas plurais agindo e falando, enfim, aparecendo publicamente. Os homens aparecem, se distinguem uns dos outros e interagem no espaço público, um lugar próprio para a realização da excelência humana. Isto posto, ao recuperarmos a abordagem das relações humanas e o fato de, como

---

<sup>336</sup> PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*, op. cit., p. 134.

<sup>337</sup> “The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 50. Tradução nossa.

<sup>338</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, op. cit., p. 75.

Arendt nos diz, essa teia não ser “menos real e objetiva do que o artifício tangível que serve como o espaço estruturado para a ação”<sup>339</sup>, é possível explicar o que significa ser deste mundo. Nosso principal interesse é mostrar que não obstante os domínios da vida humana – privada, social, pública e a *solitude* –, aquele que denominamos propriamente de político e é objeto de interesse para a pensadora, está assentado na experiência de um espaço público e comum, *locus* da pluralidade. Segundo Arendt, “somos do mundo, e não apenas estamos nele”<sup>340</sup>, o que significa que somos aptos a aparecer e estar na presença de outros, seja vendo e sendo visto, falando e sendo ouvido ou agindo em concerto. Sabemos, pelo próprio pensamento arendtiano, que “agindo e falando os homens mostram quem eles são, revelam ativamente suas identidades únicas pessoais e, portanto, fazem sua aparição no mundo humano”<sup>341</sup>.

A inserção no mundo está atrelada ao impulso animal para a autoexposição [*self-display*], todavia, em termos da vida do indivíduo, ela se dá na forma da autoapresentação [*self-presentation*]. A inserção dos homens no mundo representa um segundo nascimento, diferente do nascimento biológico e do curto intervalo de tempo entre a chegada e a partida de cada indivíduo. Tendo como referência o mundo, a vida é pública e diz respeito à possibilidade dos humanos se mostrarem em feitos e palavras, distinguindo-se uns dos outros e realizando a novidade inerente a cada recém-chegado. E, conforme pontua Fábio A. Passos, a inserção no mundo reaviva a “principal característica da espécie humana: sua iniciativa, sua capacidade de começar ações espontâneas em uma esfera pública”<sup>342</sup>. Enquanto a vida em seu aspecto biológico nos coloca diante das limitações humanas, dentre outros aspectos, pois o homem é mortal, a inserção no mundo reflete no espaço das aparências e confirma a promessa com o mundo, mediante uma “decisão ativa e consciente de escolher a imagem que apresentamos por meio da fala e dos atos”<sup>343</sup>. Ora, para Arendt, a forma de vida especificamente humana pode ser experimentada apenas quando apostamos na importância de nos movermos no espaço público, posicionando-nos entre e com os nossos pares no domínio político dos assuntos humanos.

---

<sup>339</sup> “no less real and objective than the tangible artifice which serves as the structured space for action”. DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Canadá: Wilfrid Laurier University Press, 1989, p. 80. Tradução nossa.

<sup>340</sup> ARENDT, H. *A vida do espírito*, *op. cit.*, p. 39, grifos da autora.

<sup>341</sup> “acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in human world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 179. Tradução nossa.

<sup>342</sup> PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*. *op. cit.*, p. 107.

<sup>343</sup> ASSY, Bethânia. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 41.

O que as reflexões arendtianas parecem nos indicar é que o mundo, em sua dimensão objetiva e intersubjetiva, enquanto esfera pública, nos constitui não no sentido de que somos a partir dele e em relação a ele, mas que não podemos ser pensados na perspectiva de seres descolados do mundo, porque ele é tanto abrigo quanto assunto humano. Talvez seja preciso insistir que “fazer parte do mundo não é simplesmente ‘estar nele’, pois isso nos permitiria pressupor que o homem poderia subsistir a ele, vê-lo de fora, ou ter vindo de fora, já que não estaria vinculado constitutivamente ao aparecimento no mundo”<sup>344</sup>. Somente no mundo é possível experimentar a liberdade política, que logo discutiremos em maiores detalhes. Ademais, somente vinculados ao mundo podemos experimentar o que é pertencer a uma comunidade política, onde os homens se inserem na vida pública e colocam-se diante da pluralidade. Percebemos então que, para Arendt, o estabelecimento do espaço público pelos homens precede a constituição do domínio político no mundo comum, o qual, por ter um espaço definido e assegurado, com estrutura e conteúdo próprios, possui a proteção proveniente da estabilidade, conforme mostramos nos tópicos acima. Como veremos no tópico seguinte, o domínio público-político é a esfera da liberdade, onde esse fenômeno político aparece mostrando que os homens no plural vivem entre pares e assim, na palavra e na ação, podem participar daqueles assuntos que lhes dizem respeito coletivamente.

### **2.3. A liberdade política**

Parece bastante evidente, que o itinerário de construção da argumentação proposta para este segundo capítulo, tem em seu cerne a demonstração de que tanto a dimensão intersubjetiva quanto a dimensão objetiva do mundo sustentam as relações políticas entre os homens. Por um lado, porque o viver juntos politicamente dos homens acontece num espaço mundano comum, por outro, porque a textura própria dessa forma de estar juntos é a pluralidade humana. Assim, considerando o que expusemos até aqui, nosso interesse neste tópico é explorar a concepção arendtiana de mundo a fim de demonstrar que é dentro da morada terrena dos mortais que a política se torna uma experiência possível e, ao mesmo tempo, necessária aos homens. Ora, nosso principal argumento é que, no pensamento arendtiano, o mundo é apresentado como condição de possibilidade da política, à qual “não designa qualquer tipo de convívio humano, mas diz respeito à convivência baseada na liberdade política”<sup>345</sup>. É em referência ao mundo

---

<sup>344</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 56.

<sup>345</sup> RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*, op. cit., p. 60.

comum que nos colocamos diante da questão da liberdade em Arendt, uma vez entender-se que enquanto experiência quintessencialmente política ela está ancorada no espaço público do mundo e repousa na convivência entre os homens.

No ensaio “O que é liberdade?”, presente na coletânea *Entre o passado e o futuro* (2014), Arendt apresenta-nos “a liberdade como fato demonstrável”<sup>346</sup>, reportando, mais precisamente, à ação e ao discurso no domínio público. Nosso interesse, de fato, é explicitar a especificidade do pensamento arendtiano, que não apenas se distancia da tradição do pensamento político ocidental, mas contesta a concepção que lhe é própria. Conforme pontua Dana R. Villa, nessa estrutura de referência categorias e “conceitos políticos centrais como ação, liberdade, autoridade, julgamento e poder [...] tinham sido definidos de maneira amplamente instrumental (e, portanto, antipolítica)”<sup>347</sup>. Arendt não se apropria dessa estrutura conceitual formulada no seio da tradição para pensar a política, pois essa é marcada pelo recurso a critérios externos e, até mesmo, transcendentais à esfera dos assuntos humanos. A tradição da filosofia política e seus instrumentos compreendem a política de fora [*from the outside*], de tal maneira que, desde Platão, todo o quadro de referência é encontrado e determinado de *fora* do âmbito propriamente político. No momento vamos nos restringir a este ponto principal: é indispensável entender que “qualquer determinismo desse tipo estava fora de lugar no campo dos assuntos humanos, que é a arena de novas ações e eventos imprevisíveis”<sup>348</sup>.

A filosofia política, tal como a apreendemos pela leitura arendtiana, esteve completamente voltada para definir de fora a esfera da vida pública, porém, nossa autora propõe outra forma de compreender a vida no espaço-entre [*in-between*] os homens. Aqui podemos fazer um breve recuo e apontar que para formular sua concepção de vida pública, a pensadora política resgata as experiências pré-filosóficas do herói homérico e da *polis* ateniense, sobre as quais nos detemos ainda no nosso primeiro capítulo. A partir desse recuo e considerando o enfoque que damos à temática neste momento, depreendemos que ao lançar luzes sobre o domínio dos assuntos humanos, Arendt nos chama a atenção para uma concepção política da liberdade, a qual rechaça o conceito vinculado pela tradição e, portanto, não remete a um fardo [*burden*] inseparável da ação humana. A pensadora abre outra via de interpretação e discorre

---

<sup>346</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 195.

<sup>347</sup> “political concepts as action, freedom, authority, judgment, and power [...] had been defined in a largely instrumental (and hence anti-political)”. VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 12. Tradução nossa.

<sup>348</sup> “any such determinism was out of place in the realm of human affairs, which is the arena of novel actions and unpredictable events”. VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 30. Tradução nossa.

acerca da liberdade acentuando que se trata de uma experiência do domínio público, numa esfera da vida em que os homens são cidadãos, livres para agir juntos, falar *sobre* questões comuns e, assim, participar da “verdadeira coisa política”<sup>349</sup>. Na acepção política arendtiana, a liberdade assinala um modo específico de os homens se moverem no mundo e entre pares, caso em que a afinidade entre a ação e o estar junto [*being together*] politicamente dos homens é aclarado.

É interessante ainda notar que, diferentemente da esfera privada e das relações familiares assentadas na necessidade, a esfera pública é o espaço constituído para a liberdade. A vida pública não apenas indica que os homens podem ser livres, mas que eles de fato são quando seu estar juntos repousa sobre a ação política e o debate público. Nesse aspecto, convém salientar que o modo das palavras – discurso, clichês ou mero palavreado – diz sobre as relações que os homens mantêm entre si e como elas se referem ao mundo. O discurso ou ato de falar sobre, é o único que tem capacidade de ação, porque “os homens vivem juntos no modo de falar”<sup>350</sup> e tem algo em comum. Ao passo que, os clichês são frases feitas repetidas de maneira corriqueira e irrefletida no cotidiano e o mero palavreado, destituído de comunicação, denota apenas palavras vazias. A ação e o discurso estão intimamente entrelaçados e definem a liberdade política. Ambos são livres quando não estão sujeitos a nenhuma forma de coerção, seja pela necessidade e/ou a violência que controlaria a própria atividade. A ação é livre enquanto entendida como uma atividade que não se refere a um objeto tampouco engendra um resultado final, ela tão somente cria sentido.

No tocante ao discurso [*speech*], segundo Arendt, ele designa o ato de submeter a própria opinião [*doxa*] à discussão, ou seja, quando cada homem expõe para os pares a forma como o mundo lhe parece. Aqui, o que está em questão não é a busca por uma unidade ou qualquer forma de consenso no que concerne às perspectivas sobre o mundo, como ele aparece. O elemento fundamental é a disputa, quando diferentes opiniões [*doxai*] são postas no centro do espaço público e, dessa forma, adquirem realidade política ao constituírem objeto de debate entre os homens. Essa posição é reiterada em outros termos, quando Arendt afirma que “a liberdade só pode se dar na pluralidade, no espaço que surge entre os homens enquanto estes convivem e atuam”<sup>351</sup>. Percebe-se, então, que a liberdade não pode ser realizada no trabalho nem na fabricação, visto que é algo que se dá no espaço-entre [*in-between*] os homens, quando

---

<sup>349</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 113.

<sup>350</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 101.

<sup>351</sup> “la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre hombres, en cuanto éstos conviven y actúan”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 214. Tradução nossa.

estes existem no plural. Nesse contexto, como já indicava Arendt remontando ao pensamento grego, “a palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama”<sup>352</sup>, de fato, esses múltiplos sentidos têm um denominador comum, a saber, o mundo.

A *doxa* na forma da opinião diz respeito à percepção de mundo específica de cada pessoa e à constituição de uma realidade própria, já como glória e fama, ela denota o conhecimento público de um nome. No que concerne a esse último, Arendt nos diz que “nem eu nem os que vivem comigo conhecemos a forma que terá depois da morte, a identidade que preencherá meu nome permanentemente”<sup>353</sup>. É importante destacar que, no caso específico da *doxa*, a manifestação dos homens no mundo inerente ao falar entre si se dá na forma da revelação e/ou da expressão de um “aspecto particular”<sup>354</sup> do mundo que aparece para mim. Revelar-se é o que acontece quando ao decidirmos como queremos aparecer, recebemos um nome e assim somos identificados pelos outros. Quanto a ação de expor o mundo como ele aparece para cada homem desde a sua posição – *dokei moi* –, ela possibilita discutir na presença de muitos, tornar público e, portanto, fazer com que um único e mesmo assunto seja revelado em todas as suas perspectivas. Por um lado, a ação e o discurso designam o próprio exercício da liberdade, por outro, realça que essa está em completa oposição à necessidade e à utilidade.

A necessidade é um traço próprio da atividade do trabalho, ao passo que, a utilidade é uma categoria central na atividade de fabricação, a qual produz objetos tendo em vista a conveniência. Essa distinção pode ser melhor expressa se considerarmos que a liberdade, a necessidade e a utilidade correspondem, respectivamente, à figura do ator político, do *animal laborans* e do *homo faber*. Vale realçar, que “o ator é a figura distintamente política na galeria da condição humana: um homem público, desejoso da liberdade e do mundo, e agindo em prol da própria ação”<sup>355</sup>. Tanto a sujeição do animal humano às necessidades e urgências da vida, quanto o interesse do homem fabricante em fazer [*to make*] um mundo de coisas contrasta com a condição de possibilidade para o exercício da liberdade. A vida do *animal laborans* é dominada pela necessidade, o que implica ter que trabalhar e consumir, ambos processos estreitamente vinculados e determinados pelas urgências da vida biológica. Talvez seja preciso realçar que neste aspecto, ao que parece, o trabalho e a fabricação possuem um denominador

---

<sup>352</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 97.

<sup>353</sup> “ni yo ni los que viven conmigo conosco la forma que tendré después de la muerte, la identidad que a postre llenará permanentemente mi nombre”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 467. Tradução nossa.

<sup>354</sup> ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 390. Tradução nossa.

<sup>355</sup> “The actor is the distinctively political figure in the gallery of the human condition: a public man, jealous of freedom and the world, and acting for the sake of action itself”. DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self*, op. cit., p. 64. Tradução nossa.

comum, justamente por serem atividades que ocorrem fora de um espaço público constituído no encontro dos homens em feitos e palavras. Além disso, ambas as atividades humanas dizem respeito ao engajamento em realizar algo que não ocorre no espaço-entre [*in-between*] os homens nem demanda a presença de outros. Essa concepção se justifica uma vez que o trabalho é inteiramente privado e a fabricação, por sua vez, empenhada em produzir coisas permanentes acontece em isolamento.

No pensamento político arendtiano, a ação não se confunde com a produção de um objeto em que há um autor específico, em que o fazer [*to make*] tem em vista uma finalidade pré-estabelecida e um indivíduo concreto que é senhor daquilo que faz. Ao contrário, a ação política é uma realização dos homens no plural, de modo que, não é possível identificar um autor, mas apenas atores engajados num empreendimento coletivo. Em outras palavras, diferentemente da fabricação em que é possível constatar a liberdade de criação, de criar coisas tangíveis e mundanas, a liberdade em sua conotação política tem a ver com a liberdade de agir na companhia dos homens, de debater com os pares e mover-se num espaço público. Espaço esse, compartilhado entre os homens e que em razão de seu teor original é de natureza política, distinto, portanto, do mercado de trocas, o qual, representa o domínio público comum do homem fabricante. Essa diferença é decisiva, pois, como explicita Arendt, os “que se encontram no mercado de trocas primeiramente não são pessoas, porém produtores de produtos e o que mostram nunca são si mesmos, nem suas habilidades e qualidades, mas seus produtos”<sup>356</sup>. O que leva o homem fabricante à praça pública do mercado é o desejo por mostrar e trocar produtos e não pela companhia de outras pessoas, esse é justamente o ponto que nos parece ser relevante reter da apreciação arendtiana.

Avançando um pouco mais nessa direção, observamos que podemos abrir outra via de análise no intuito de apontar, uma vez mais, a especificidade do espaço público-político. Estamos preocupados, aqui, em aquela que é, para Arendt, a condição de possibilidade para que um espaço público se torne político e, dessa forma, assegure a liberdade humana para agir. O interesse arendtiano pela ação livre se explica em função da preocupação da pensadora para com o mundo em sua dupla acepção, a saber, tanto como espaço objetivo – artifício humano – quanto como espaço intersubjetivo/relacional entre os homens. Somente na ação livre o homem pode assumir sua responsabilidade em relação ao mundo, porque apenas nesse contexto existe-se enquanto pessoa, alguém com identidade única e singular. Ademais, “porque é um começo,

---

<sup>356</sup> “however, the people who meet on the exchange market are primarily not persons but producers of products, and what they show there is never themselves, not even their skills and qualities [...] but their products”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 209. Tradução nossa.

o homem pode começar; ser humano e ser livre são a única e mesma coisa”<sup>357</sup>, essa posição antecipa o entendimento arendtiano de que todo início se expressa na forma de ato. Essa concepção de liberdade está vinculada à compreensão do homem como iniciador.

Como recém-chegado em um mundo preexistente, o homem é um novo começo e pode assim abalar a estrutura mundana, visto que em seu caráter livre, ilimitado e imprevisível, o agir humano expõe a maleabilidade do mundo. E “cada novo nascimento é o suficiente para garantir a potencialidade desse novo começo, que é, na verdade, a suprema capacidade que cada homem congrega em sua unicidade impermutável”<sup>358</sup>. Nesse ponto observamos que vai se delineando a compreensão arendtiana de liberdade, a qual é formulada a partir da retomada de dois conceitos, o *initium* de Agostinho e a espontaneidade de Kant. Embora ambos não tenham sido pensados à luz da filosofia política de Agostinho e de Kant, em sua apropriação dos conceitos, a pensadora política os circunscreve num panorama político. Arendt recupera uma passagem em que Agostinho, ainda no século V, oferecia fundamentos para uma nova compreensão da ação. O filósofo enunciava: *Initium ergo ut esset, creatus est homo*, ou seja, “Para haver um início criou-se o homem”. O homem é concebido como um iniciador em razão de ser ele próprio um início, aquele que ao nascer traz ao mundo um novo começo, pois ele o é. Dessa maneira, “somente porque a ação é assinalada pela característica da natalidade ou a capacidade para iniciar algo novo, cada um dos participantes da ação representa a possibilidade do imprevisível e inesperado”<sup>359</sup>.

Contra o aspecto caótico de uma liberdade que é própria ao domínio dos assuntos humanos, Arendt se volta para aquilo que pode manter juntos os homens e, dessa forma, tornar suportável a imprevisibilidade da liberdade. Em termos políticos, a teórica política nos coloca diante das potencialidades da ação, ou melhor, a capacidade humana de fazer e manter promessas [*promises*], assim como, a de perdoar [*to forgive*]. Ambos os fenômenos são fundamentais para a estabilidade do mundo e, segundo Arendt, prometendo e perdoadando os homens conseguem proporcionar permanência à comunidade política. Ao estabelecerem acordos recíprocos e contratos os homens estão, na verdade, se precavendo dos infortúnios típicos das mudanças inesperadas. A promessa e o perdão são como remédios contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo iniciado pelo ator político, pois os homens não podem prever as consequências de um ato e a cadeia de ações por ele desencadeada. Ao comentar sobre este ponto em questão, Eduardo Jardim salienta que “enquanto a promessa é a

---

<sup>357</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 216.

<sup>358</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 49.

<sup>359</sup> HULL, Margaret Betz. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 2002, p. 15.

maneira humana de responder à imprevisibilidade da ação, o perdão tem a ver com seu aspecto de irreversibilidade”<sup>360</sup>. Realizada a ação ela se torna um feito que, seja ele agradável ou não aos homens, não pode ser revertido; a ação em si mesma poderia realmente ser diferente do que é, porém, ao tornar-se um feito, um fato, ela não é passível de mudança. Não é difícil perceber, aqui, a relevância política do perdão recíproco, tendo em vista que o agente é “incapaz de desfazer o que fez, embora não soubesse e não pudesse saber o que estava fazendo”<sup>361</sup>.

No contexto do debate sobre a liberdade política, outro aspecto significativo concerne à recuperação arendtiana do conceito kantiano de espontaneidade. Nas palavras de Arendt, quando associada às capacidades humanas de agir e falar, a liberdade “consiste no que chamamos de espontaneidade, que, de acordo com Kant, se baseia na capacidade que tem todo ser humano de iniciar uma sequência, de forjar uma nova corrente”<sup>362</sup>. No pensamento arendtiano, a espontaneidade é definida como pré-política e crucial no que tange a ação, pois ela é, na verdade, a “mais geral e elementar manifestação da liberdade humana”<sup>363</sup>. A espontaneidade, enquanto tal, sinaliza para a imprevisibilidade da ação e o fato de que o agente/ator não tem conhecimento do resultado de suas ações. A ação livre é dotada de um elemento de espontaneidade, denota “fazer um novo começo”<sup>364</sup>, entretanto, não se trata de atos isolados, uma vez que os mesmos acontecem tão somente na tessitura das relações humanas, no espaço público. Não obstante os atos singularizarem o agente, eles não são singulares, visto que não findam com a interrupção do mesmo e em razão de ocorrerem num espaço entre pessoas plurais, são sempre passíveis de desencadeamentos.

A espontaneidade é um aspecto fundamental da ação, ela indica que o homem pode estabelecer um novo início e ao começar algo novo desencadear processos de natureza histórica. Sob a perspectiva arendtiana, esse fato é melhor expresso como milagre, o qual, retirando a conotação religiosa e sob um viés político, significa realizar o inesperado. O milagre está na improbabilidade infinita das iniciativas humanas, em sua completa contingência e no fato de elas romperem com as circunstâncias histórico-políticas mediante um acontecimento inteiramente inédito. De acordo com Arendt, “o milagre da liberdade está inserido nesse poder iniciar”<sup>365</sup>, o que não é explicado pela causalidade, na lógica da causa e efeito, mas, ao contrário,

---

<sup>360</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 87.

<sup>361</sup> “being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have know what he was doing”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 237. Tradução nossa.

<sup>362</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 181.

<sup>363</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 133.

<sup>364</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 58.

<sup>365</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 121.

é compreendido como um evento, algo de natureza singular que ocorre somente uma única vez. É pertinente observar, nesse ponto, que apesar de a contingência e a imprevisibilidade da ação representarem potencialidades, elas também nos colocam diante dos riscos inerentes a essa atividade. Fato enfatizado sobremaneira pela tradição do pensamento político, que na tentativa de eliminar os riscos e os perigos da ação se serviu de categorias inerentes à fabricação para resguardar o domínio dos assuntos humanos.

Ao ponderar que a liberdade política é experimentada tão somente na ação livre, Arendt sinaliza para o entendimento de que essa atividade deve ser livre “de motivos e intenções, por um lado e de objetos e consequências, por outro”<sup>366</sup>. Tais “elementos-chave de toda ação”<sup>367</sup> são diametralmente distintos, uma vez que, os objetivos são como que desígnios, os motivos e intenções apenas impulsionam o agente, os princípios guiam o ato e é precisamente seu significado que entra para a história. Agir politicamente é o que os homens fazem [*to do*] quando sua ação é livre e dizer que um ato é livre significa, em outros termos, afirmar que ele não é um meio para toda e qualquer finalidade que não a própria realização da atividade. A ação é política e, dessa maneira, a ‘liberdade tangível’ é realizada no mundo na medida em que se faz realidade no espaço-entre [*in-between*] os homens, contexto em que é possível reconhecer o princípio que põe a própria ação em andamento bem como seu sentido, que se revela no próprio ato. A ação livre não repousa na causalidade, também não possui um objetivo determinado de antemão e, portanto, externo à própria atividade que então se torna apenas um meio. Arendt enfatiza o tom de suas considerações ao afirmar que o significado da ação é a liberdade, uma experiência situada dentro da coisa política. Este aspecto é retomado quando a teórica política endossa que “ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade”<sup>368</sup>.

Uma vez mais, consideramos pertinente acentuar que a liberdade política em nenhuma medida se identifica com os conceitos de dominação e soberania, conceitos esses que, como veremos no capítulo seguinte, encontram expressão nas figuras do chefe de família, do homem fabricante [*homo faber*] e do tirano. Na esfera privada, predomina uma forma de dominação doméstica exercida pelo chefe da casa, ao passo que, na esfera pública, ela é expressa no fato de que o tirano subjuga os cidadãos. Porém, não é apenas o tirano que se porta como soberano, ao analisarmos o homem fabricante percebemos, de maneira evidente, que em seu isolamento

---

<sup>366</sup> “motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 205. Tradução nossa.

<sup>367</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 28.

<sup>368</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 191.

ele mostra, na prática, em que consiste a soberania individual. Tendo em vista os nossos propósitos, o principal ponto a ser realçado entre essas três figuras citadas é a exclusão da pluralidade humana e, por conseguinte, a perda do domínio público. O que está em jogo no desenvolvimento do argumento em questão é enfatizar que a liberdade, tal como a entendia Arendt, não pode ser compreendida a partir de conceitos como dominação e soberania, tão caros à tradição de pensamento político. A liberdade não apenas contrasta com a dominação e a soberania, para a pensadora política, ela está ausente nesses contextos e torna-se até mesmo impossível em tais condições, onde a ação e a política não fazem sentido. Na concepção arendtiana, a liberdade concerne ao domínio dos assuntos humanos e é precisamente na ação política que ela encontra expressão, pois, tal como ressalta Jerome Kohn, “os seres humanos nascem *para* a liberdade”<sup>369</sup>.

A liberdade é experimentada tão somente como os outros no mundo, porém, ela pressupõe uma libertação absolutamente negativa que é pré-condição para esse fenômeno político. Em outras palavras, os homens precisam se libertar de qualquer forma de opressão, seja pela força de outrem e/ou das necessidades da vida, para a liberdade política. Além do que, a experiência humana de ser livre só é passível de acontecer no viver juntos dos homens no espaço público-político, numa forma de vida pública ancorada na capacidade que os homens têm de agir juntos e falar entre si. Sob a perspectiva arendtiana, a liberdade é expressa na ação livre e na conversa livre, contexto em que os homens não estão na posição de déspotas ou tiranos tampouco são escravos ou trabalhadores. A liberdade de falar um com o outro exclui por si mesma uma forma de falar que consiste em dar ordens e que, portanto, exige uma obediência cega; de forma ainda mais clara, podemos afirmar que o homem livre não é o déspota e o tirano, mas também não é o chefe de família. Arendt sublinha que nas relações estabelecidas pela ordem e a obediência, entre quem manda e quem obedece, “os homens retêm sua liberdade”<sup>370</sup>, o que é exemplificado na relação entre adultos e crianças, entre pais e filhos. Todavia, não são somente as relações hierárquicas no âmbito da educação e da esfera privada que suprimem a liberdade, aquela relação que se dá entre o senhor e os escravos, assim como, a que é própria do domínio da religião também o fazem. No que tange à liberdade, apresentada como uma questão política pelo pensamento arendtiano, o que existe ou não é o consentimento dos cidadãos ou, por assim dizer, o direito de dar apoio e o de divergir, se opor.

---

<sup>369</sup> “human beings are born for freedom”. KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 117, grifo nosso. Tradução nossa.

<sup>370</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 144.

Sob esse prisma interpretativo, vislumbramos que a concepção arendtiana de liberdade toca na questão do poder, pois os feitos e palavras que instituem a liberdade originam-se de atividades que em nenhuma medida tem algum elemento de violência. É pertinente endossar, como o faz Arendt, que “a violência é o ato pré-político de se libertar da necessidade da vida para a liberdade do mundo”<sup>371</sup>. De fato, no âmbito da esfera política, a relação entre a liberdade e o poder se faz realidade no exato momento em que, mediante a ação e o discurso, é criado um espaço-entre [*in-between*] os homens. Somente os homens no plural podem ser livres e podem ter poder, uma vez que o homem no singular além de não ser livre é impotente. O ponto em questão é que tanto a liberdade quanto o poder surgem apenas entre os homens. Em termos arendtianos, o “*poder* corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido”<sup>372</sup>. Ao contrário destes fenômenos políticos que dependem das relações entre os homens, a violência contrastando com o poder e a dominação contrastando com a liberdade, podem ser exercidas por um só homem quando este detém os meios de violência, possui “fortaleza individual”<sup>373</sup> ou autoridade pessoal.

A liberdade, em Arendt, tem a especificidade de ser entendida como o cerne da vida público-política, onde os homens vivem juntos no modo da ação e do discurso. O caráter especificamente político dessa concepção de liberdade reporta, dentre outros aspectos, ao fato de que ela se realiza no espaço público, tendo, pois, uma localização mundana. A liberdade tem como pressuposto o estar junto de uma pluralidade de homens, os quais, ao agir concertadamente e debaterem questões comuns criam um espaço-entre [*in-between*]. A liberdade realizada quando os homens se associam politicamente encontra abrigo contra a fragilidade, imprevisibilidade e fugacidade própria dessas relações dentro da estabilidade de um corpo político, com suas leis e instituições. E, com efeito, esse viver juntos político engendra o espírito público, o qual se constitui em referência ao exercício da liberdade política e a experiência da felicidade pública, ambas indispensáveis para a fundação e na preservação das comunidades políticas. Para Arendt, a razão de ser das comunidades políticas está em preservar o espaço público, o espaço para a liberdade e a manifestação da pluralidade humana, de modo a proporcionar permanência e continuidade a esse fenômeno estritamente político.

---

<sup>371</sup> “violence is the prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 31. Tradução nossa.

<sup>372</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 123, grifo da autora.

<sup>373</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 123.

A liberdade é um acontecimento político e, como a pensadora política destaca, “fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político”<sup>374</sup>. Sob esse prisma, a liberdade é uma possibilidade própria do domínio público, onde os homens não apenas mostram, na prática, sua capacidade para tomar iniciativas e, assim, desencadear um novo começo, mas onde se colocam em relação com os outros. É notório que não se trata, pois, daquela liberdade experimentada na interioridade do homem, “independente do mundo e de outros homens”<sup>375</sup>, que é, por assim dizer, a liberdade da vontade. Nas palavras de Arendt, a vontade é “uma faculdade [humana] que a filosofia antiga desconhecia e que só foi descoberta em sua complexidade enternecedora com Paulo e Agostinho”<sup>376</sup>. Ela se constitui a partir de princípios opostos – eu-quero e não-quero – que atuam como forças contrárias de afirmação e negação, fomentando uma resistência da vontade a si mesma. Na concepção arendtiana, a relação entre vontade e ação está no fato de que essa atividade do espírito nos impele a agir, isto é, a vontade é o correspondente mental da ação. Nesse contexto, aparece a distinção entre as duas formas de se compreender a liberdade, por um lado, como questão filosófica e fenômeno da vontade, por outro, como conceito político que tem a ver com a publicidade do mundo e as relações humanas. A esse respeito, Arendt é enfática ao ressaltar que a tradição filosófica “distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade”<sup>377</sup>.

Apontar a distinção entre a liberdade experienciada no espaço público com os outros e o livre arbítrio [*liberum arbitrium*] da vontade, nos parece fundamental. No tocante a esta última, Arendt elucida de que forma opera a liberdade no âmbito da vontade. Primeiramente, o ego volitivo se retira temporariamente do mundo das aparências a fim de concentrar-se em projetos futuros e produzir uma volição a partir da deliberação entre duas possibilidades previamente estabelecidas. O livre arbítrio diz respeito à “liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois modos de conduta”<sup>378</sup>. O ‘eu’ realiza-se na ação após a livre escolha dada na experiência interior, retornando, pois à visibilidade do mundo comum, de modo que, a vontade livre se manifesta em atos voluntários, assinalados pela contingência, isto

---

<sup>374</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 262.

<sup>375</sup> “independent of the world and other men”. DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self*, op. cit., p. 76. Tradução nossa.

<sup>376</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 135.

<sup>377</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 191.

<sup>378</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 290.

é, o fato de que algo pode ser diferente do que é. Assim como o intelecto, a faculdade da vontade é importante no que tange à ação, porém, ambas não se estabelecem nem como aquilo que dá origem à iniciativa do agente e, nem mesmo, inspiram os desencadeamentos futuros na teia das relações humanas. Ao contrário, Arendt indica que a ação resulta de princípios, entre a origem e os preceitos, são eles que põem o ator em movimento na realização de um feito, a novidade desconhecida.

A experiência da liberdade no âmbito da “coisa política”<sup>379</sup> não repousa sobre a faculdade da vontade nem encontra expressão no livre arbítrio em sua aguda conotação moral. No bojo das reflexões arendtianas, liberdade significa participar da coisa pública como membro de uma comunidade política. Nesse sentido, é notório que a compreensão política da liberdade em nada se articula à faculdade da vontade e, por conseguinte, ao livre arbítrio, uma vez que ambos reportam a uma experiência inteiramente privada, relacionada à vida individual e não ao mundo comum. Como podemos ver, a liberdade política se refere à realidade mundana, de modo a ser experimentada tão somente no domínio público, ao passo que, a liberdade da vontade está situada no interior do homem. A esse respeito, Shiraz Dossa comenta que “a liberdade reside no domínio plural dos ‘muitos’ e requer a presença e a participação ativa de outros homens”<sup>380</sup>. Ademais, não é difícil perceber que, para Arendt, nesta noção de liberdade estão implícitas a igualdade e a distinção elementar da pluralidade humana. É preciso salientar e insistir neste ponto, pois ele contribui no sentido de clarificar a especificidade da liberdade política, a qual, distinta do livre arbítrio, não é uma experiência do homem no singular – eu-sou-eu. Dito de outro modo, esta singularidade, isto é, nem aquilo que é a unicidade do homem nem a sua igualdade em relação aos outros, está em oposição radical ao mundo comum, à presença de outros, ao público.

A clarificação política da noção arendtiana de liberdade pode ser descortinada se considerarmos, por exemplo, a antítese entre liberdade e necessidade. Arendt nos oferece essa indicação afirmando que “o oposto de necessidade não é contingência ou acidente, mas liberdade. Tudo o que aparece aos olhos humanos, tudo que ocorre no espírito humano, tudo o que acontece de pior ou de melhor aos mortais é ‘contingente’, inclusive a sua própria existência”<sup>381</sup>. Para desenvolvermos a mencionada distinção, no entanto, optamos por outra via de análise e nos detemos sobre duas categorias fundamentais, a saber, espacialidade e

---

<sup>379</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>380</sup> “Freedom resides in the plural realm of the ‘many’ and requires the presence and active participation of other men”. DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self*, *op. cit.*, p. 75. Tradução nossa.

<sup>381</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, *op. cit.*, p. 78.

temporalidade. Nos debruçamos sobre as atividades da *vita activa* e aqui é preciso destacar duas questões: Qual o espaço onde o homem trabalha, fabrica e age? Qual a temporalidade das atividades humanas básicas, ou seja, elas ocorrem sob o jugo da necessidade ou são fundadas na liberdade? De certa forma, Arendt parece antever ambas as indagações e, no caso da primeira questão, oferece uma resposta ao enfatizar que o trabalho reporta ao domínio privado, a obra ou fabricação ao mundo enquanto artifício humano e a ação ao domínio público. O trabalho acentua o aprisionamento humano no ciclo sempre recorrente dos processos da vida, a obra que o homem é construtor de mundo, a ação e o discurso que os homens constituem juntos uma teia de relações humanas.

Quanto à segunda questão explorada, ainda dentro deste quadro de referência encontramos uma resposta bastante clara. Na recorrência incessante do trabalho, o homem faz ver que está coagido pelo ciclo biológico e, enquanto tal, “sujeito à necessidade não pode chamar-se livre. Veja bem, se libertar das necessidades não significa automaticamente a entrada no reino da liberdade. É uma condição necessária, mas não suficiente”<sup>382</sup>. Na fabricação de um mundo de coisas, a despeito de o homem mostrar sua preocupação com a durabilidade e a permanência, ainda assim sua atividade está atrelada à conveniência, sendo orientada pela categoria de meios-fim. Em última análise, agindo e falando os homens se movem dentro da esfera dos assuntos humanos, demonstrando na prática que são capazes de realizar e realizam mesmo o imprevisível e o inesperado. Percebemos que, para a teórica política, além de opor-se à necessidade, a liberdade política não equivale à liberdade inerente à produtividade do artista, porém só se explica com o homem atuante, em sua liberdade de agir e de falar com os outros. E, de fato, Arendt elucida que “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”<sup>383</sup>.

A liberdade, tal como Arendt a concebe, se dá num campo em que os homens não são movidos nem por si mesmos e nem completamente dependentes de um mundo de coisas. Em termos arendtianos, se trata do campo político onde o mundo não é concebido apenas como a morada terrena dos mortais, mas constitui-se como palco para a ação e o discurso e, dessa forma, torna-se assunto humano. O pensamento arendtiano acentua que a liberdade é uma experiência pública mundana, é a realidade experimentada na esfera da vida pública, dentro de uma comunidade política. Sob esta perspectiva política, a liberdade é entendida como a capacidade

---

<sup>382</sup> “sujeto a la necesidad no puede llamarse libre. Ahora bien, librarse de las necesidades no significa automáticamente la entrada en el reino de la libertad. Es condición necesaria para optar, pero no suficiente”. ROIZ, Javier. Hannah Arendt (1906-1975): ¿sueño heroico o coraje cívico? *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 114, 2001, p. 88.

<sup>383</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 47.

humana de começar e tem a ver com o mundo em seu duplo aspecto, enquanto espaço objetivo e como espaço relacional, isto é, “ao mesmo tempo abrigo e assunto de homens plurais”<sup>384</sup>. No contexto dessa discussão nos distanciamos cada vez mais da acepção do mundo enquanto algo feito pelo homem [*man-made*] na atividade de fabricação. Ao mesmo tempo, seguindo as indicações arendtianas, nos aproximamos de uma concepção do mundo enquanto “mundo de homens”<sup>385</sup>, um espaço definido e assegurado dentro das comunidades políticas, numa forma de organização que mantêm os homens juntos em virtude daquilo que é comum.

Ao recuperarmos a compreensão arendtiana de que “a liberdade [...] é, na verdade, a razão pela qual os homens vivem juntos em organização política”<sup>386</sup> nos parece ser possível sintetizar os termos do debate. Abordando a tópica da liberdade, a pensadora política é bastante incisiva ao destacar que se trata, entenda-se bem, de uma experiência que repousa no espaço-entre [*in-between*] os homens, qual seja, aquela dimensão relacional, comum e de aspecto público onde se situam os assuntos políticos. Uma dimensão em que os homens estão presentes na posição de atores e/ou espectadores, mas não enquanto trabalhadores, fabricantes ou artistas. Porém, é preciso assegurar um espaço onde a liberdade possa acontecer, tornando-se, pois, realidade no mundo humano, onde é possível também experimentar a pluralidade humana, “o *inter homines esse*, viver ‘politicamente’ com os outros”<sup>387</sup>. Uma liberdade que é experimentada quando os homens falam sobre o mundo, aquilo que lhes é comum, e quando agem dentro desse espaço público. Com efeito, a liberdade política é realizada entre pessoas e, portanto, pressupõe que os homens se movam. Em outros termos, os homens podem deixar a esfera privada e o convívio familiar, libertar-se das amarras da necessidade e então entrar num domínio mundano, onde é possível estar na companhia de iguais, os concidadãos.

Considerando a investigação pretendida neste capítulo, no desenvolvimento da argumentação sustentamos nossa hipótese de que o conceito arendtiano de mundo consiste num dos eixos fundamentais para refletirmos sobre a dimensão relacional da política em Arendt. Partimos deste ponto e ampliamos o campo de investigação, tendo em vista que a discussão sobre conceito de mundo no pensamento arendtiano comporta três direções articuladas entre si – dimensões do mundo, estabilidade e permanência, experiência da liberdade política. Ao longo deste segundo capítulo nos debruçamos sobre o que Arendt entende por mundo, seja enquanto artifício produzido pelo homem fabricante [*homo faber*] ou como aquele espaço que se constitui

---

<sup>384</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 36.

<sup>385</sup> “world of men”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 22. Tradução nossa.

<sup>386</sup> ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*, op. cit., p. 167.

<sup>387</sup> “*inter homines esse*, living ‘politically’ with others”. KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 125.

entre os homens. Com efeito, nosso principal argumento neste momento da dissertação, foi que pensar a política em seus próprios termos não requer somente enfatizar a pluralidade, mas também o mundo. Demonstramos, de modo bastante claro, que o conceito arendtiano de mundo e, mais precisamente, seu espaço público, é um dos apoios para tratar do aspecto relacional da política, pois o mundo é compreendido como aquilo que se coloca objetivamente entre os homens, sustentando a própria pluralidade. A partir do que foi exposto e dos argumentos desenvolvidos, depreendemos que o mundo é condição de existência da política, isto é, daquele espaço-entre [*in-between*] os homens que torna humano o mundo.

Diante do que procuramos demonstrar ao desenvolver este caminho argumentativo conceitual e ao término deste segundo capítulo, chegamos a algumas conclusões bastante pontuais. A primeira delas é que o mundo se torna objetivo mediante os objetos produzidos pelo *homo faber*, porém, ele só pode vir a constituir como um espaço-entre [*in-between*] se os homens conviverem uns com os outros. Homens sem mundo podem ainda produzir coisas no isolamento e trabalhar para si mesmos em completa solidão, mas eles não podem experimentar o que é a política. Relações sem mundo, ou melhor, sem intermédio do mundo, são possíveis. Segundo Arendt, elas expressam a perda/ausência não apenas daquele espaço habitado em comum, mas da possibilidade de estabelecer um espaço público-político juntamente com outros homens e mulheres. A atividade de fabricação produz o mundo, há, contudo, que ter bastante claro que, para Arendt, somente a ação pode fundar o mundo humano. A fabricação, ao produzir coisas materiais, assegura a objetividade e a durabilidade da morada terrena dos mortais, mas apenas a ação, enquanto tal, pode assegurar o estar juntos dos homens no mundo. Assim, nos colocamos diante da questão da liberdade, a qual adquire contornos claramente políticos no pensamento arendtiano. Em Arendt, a liberdade política é uma possibilidade do mundo humano, a esfera do comum. Essa liberdade, na verdade, é uma experiência dentro da comunidade política, onde é assegurada pela estabilidade e onde o viver juntos dos homens faz [*do*] dela realidade.

A partir desses apontamentos e das principais conclusões a que chegamos neste segundo capítulo, percebemos que o espaço público estabelecido entre os homens só se torna efetivamente político quando vinculado ao mundo. De fato, para Arendt, o espaço público-político é aquele que encontramos nas comunidades políticas, onde a vida comum dos homens e as relações entre esses seres plurais estão asseguradas. A fim de avançar no debate é relevante, a partir de agora, sinalizar para a especificidade do capítulo seguinte, no qual iremos abordar as experiências que por si mesmas manifestam o desaparecimento da política. As análises a

serem desenvolvidas no terceiro capítulo se articulam com as que foram descortinadas nos capítulos precedentes, pois delinearemos uma definição negativa da dimensão relacional. No primeiro e no segundo capítulo da dissertação mostramos, respectivamente, que os conceitos de pluralidade e de espaço público são imprescindíveis para compreender tal dimensão. A relação aparece nas reflexões da teórica política como experiência pontual da esfera pública e tendo elucidado em que consiste a dimensão relacional, no terceiro capítulo iremos expor aquilo que ela não é e com o que, em nenhuma medida, se identifica. Nossa aposta é que além de ser possível pensar a dimensão relacional da política em Arendt tendo como referência a pluralidade e o espaço público, podemos entender em que consiste essa dimensão ao atentar precisamente para a sua ausência e, porque não dizer, aniquilação.

### Capítulo 3. O crepúsculo da vida política: sobre a experiência da não relação

Antes mesmo de apontarmos o objetivo principal deste capítulo, consideramos pertinente situarmos as análises aqui pretendidas dentro do caminho argumentativo conceitual que optamos por desenvolver. Já mencionamos em outros momentos, mas convém destacar novamente a especificidade dos capítulos anteriores, nos quais versamos acerca da pluralidade humana e do espaço público. De fato, é notório que em ambos os capítulos nos debruçamos sobre os conceitos arendtianos que consideramos oferecer fundamentos para pensar a dimensão relacional da política, sobretudo porque eles sustentam-na. Nossa pretensão, entenda-se bem, não foi formular uma noção e nem mesmo tentar definir o que é essa dimensão relacional, pelo contrário, estávamos interessados em demonstrar que se trata daquele espaço-entre [*in-between*] os homens de natureza quintessencialmente política. Acreditamos ter mostrado que, no pensamento arendtiano, a dimensão relacional da política está assentada em duas categorias políticas centrais, a saber, pluralidade e espaço público. Diante disso, neste terceiro capítulo escolhemos outra via de acesso ao debate, o que é possível quando nos voltamos para as experiências humanas que expressam a retração e, porque não dizer, o desaparecimento dessa dimensão relacional. Contexto esse em que os homens já não experimentam o mundo com os outros, pois não se encontram vinculados politicamente, isto é, não vivem juntos no modo da ação e do discurso tampouco realizam concertadamente o que é de interesse comum.

Retomando o objetivo deste terceiro capítulo é pertinente destacar que a investigação aqui pretendida se descortinará em quatro seções. Começaremos por explorar, na primeira seção, a noção de liberdade *da* política, experiência contrastante com a liberdade política e definida como uma situação em que os homens se isentam do compromisso com o mundo, aquilo que é comum. Na segunda seção, exploraremos o que envolve, em termos políticos, a substituição dos homens de ação pelo homem fabricante e o intuito é demonstrar que o indivíduo concreto, seja ele o *homo faber* ou o tirano são figuras que representam o homem no singular. Tomando como referencial o pensamento arendtiano, depreendemos que com essas duas figuras é possível vislumbrar as faces da dominação, pois elas contribuem para a abolição do *entre* que se constitui como espaço quando uma pluralidade de pessoas convive no intercâmbio de atos e palavras. Na terceira seção, elucidaremos como ocorre a constituição das massas modernas, as quais reportam, concomitantemente, ao fenômeno de subjetivação e à existência de indivíduos atomizados. Por fim, na terceira e última seção do capítulo,

analisaremos as especificidades do totalitarismo com o propósito de acentuar que a dominação total consiste numa forma radical de negação da pluralidade humana.

### 3.1. As transformações do sentido de liberdade: a liberdade *da* política

Em outro momento<sup>388</sup> da dissertação, exploramos a concepção arendtiana de liberdade política ou do cidadão, elucidando que se trata de uma experiência da vida pública, a qual tem em seu cerne a preocupação com o mundo. A liberdade, como Arendt a concebe, é quintessencialmente política, pois tem a ver com a participação no domínio dos assuntos humanos e a convivência de homens e mulheres no espaço público da ação e do discurso. Explicitamos em que consiste a liberdade política que, para a pensadora, é uma experiência assentada na dimensão relacional. Isto posto, cabe agora analisar aquelas experiências que manifestam o desaparecimento da política, as quais são, na verdade, o ponto de partida para discorrermos sobre a fragmentação de sua dimensão relacional. Sob esse prisma, neste tópico atentamos especificamente para o que Arendt nos diz sobre a liberdade *da* política – experimentada pelo filósofo – e a liberdade *além* da política – experimentada pelos cristãos. Ambas as experiências denotam uma situação em que os homens se tornam livres da política. Em referência a essas outras formas de liberdade, situadas *fora* da esfera dos assuntos humanos, quer dizer, da política, é que descortinaremos as análises subsequentes. A partir das distinções presentes no pensamento arendtiano, pretendemos mostrar que tanto a experiência do filósofo dentro da academia platônica quanto o conceito cristão de liberdade esboçam o que é a liberdade *da* política.

Segundo o pensamento político arendtiano, “a liberdade das necessidades da vida e da coação dos outros”<sup>389</sup> não implica consequentemente a experiência da liberdade dentro de uma comunidade política. Objetivamos, neste ponto, observar que as liberdades da necessidade, da coação e/ou da política se caracterizam como negativas, ou seja, elas denotam o fato de ser livre de algo. A liberdade política, ao contrário, “era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações”<sup>390</sup>. Em Arendt, a liberdade política tem um sentido completamente positivo, significa ser livre, viver na companhia de outros constituindo um espaço-entre [*in-*

---

<sup>388</sup> Cf. seção 2.3 do segundo capítulo.

<sup>389</sup> “freedom from the necessities of life and from compulsion by others”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 14. Tradução nossa.

<sup>390</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 194.

*between*] os homens. Vale sublinhar que o espaço público arendtiano, sendo assegurado dentro de uma comunidade política, é o espaço para a experiência da liberdade no exercício da ação e do discurso. Na concepção arendtiana, essa forma de liberdade não somente possui conotação política, ela é fundamentalmente a liberdade política e não, como podemos constatar com os filósofos e os cristãos primitivos, uma “liberdade *da* política”<sup>391</sup> ou *além* da esfera política.

Em Arendt, a questão da liberdade suscita algumas distinções fundamentais. A liberdade política contrasta com a noção moderna de tempo livre ou, mais precisamente, estar livre da ação e do pensar. Outra distinção, não menos importante, é de que a noção de tempo livre específica da época moderna não se identifica em nenhuma medida com a *scholē* grega tampouco com o *otium* romano. Se no mundo antigo, com os gregos e os romanos, encontramos uma noção semelhante de tempo livre, “isto é, um tempo em que estejamos libertos *de* todos os cuidados e atividades requeridos pelo processo vital e livres portanto *para* o mundo e sua cultura”<sup>392</sup>, tal compreensão não encontra lastro na época moderna. Enquanto a *skholé* e o *otium* dizem respeito à liberação da política, com o homem moderno a noção de tempo livre adquire outra conotação, visto que numa sociedade de massas ela repousa no conceito de lazer. Talvez seja pertinente não mais falar em termos de tempo livre, porém, de “tempo vago”<sup>393</sup>, aquele definido pela ocupação apenas com a diversão, na satisfação da necessidade que os homens têm de se entreter. Tais apontamentos, nos permitem entrever que essa indústria muito longe de ser cultural está voltada para atender aos interesses e às futilidades de um público cada vez mais homogêneo.

Arendt destaca, de forma muito clara, que lazer é outro nome para o que conhecemos como a liberdade do trabalho [*freedom from labor*] e da necessidade, seja pela escravização de outros ou pelo advento da automação. A teórica política endossa que “o constante aumento de lazer para as massas é um fato em todos os países industrializados”<sup>394</sup> e acena para um singular paralelo entre o lazer, a diversão e o fato de os homens se desvencilharem das relações humanas no espaço próprio para a ação e no espaço próprio para o pensamento. Dito de outro modo, se perde, então, a dimensão relacional inerente ao viver juntos na ação e no discurso – estar na companhia dos outros –, assim como, aquela que se constitui no viver consigo mesmo – se fazer companhia. Aliás, sob esse prisma interpretativo, a moderna experiência do tempo vago encontra eco no desamparo, fenômeno que “se configura como uma situação extrema, um

---

<sup>391</sup> “freedom from politics”. ARENDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics*, *op. cit.*, p. 023379. Tradução nossa.

<sup>392</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 257, grifos da autora.

<sup>393</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>394</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 47.

sentimento que faz com que os homens se sintam completamente supérfluos, sem nenhuma importância e significação na manutenção, continuidade e cuidado com o mundo”<sup>395</sup>. Num trecho da anotação feita em março de 1955, Arendt elucida em que consiste o desamparo, afirmando que é ser “um, abandonado entre todos”<sup>396</sup>, é perder a companhia dos outros e de si mesmo.

Retomando o tom do debate, voltamo-nos novamente para as formas específicas de tempo livre tão bem conhecidas no mundo antigo, de tal modo que, “ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *scholē* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje”<sup>397</sup>. Cabe ainda pontuar, que a posição arendtiana se descortina na ênfase de que tanto a *scholē* quanto o *otium* denotam o abandono da vida pública e, portanto, a retirada dos negócios humanos no âmbito da cidade/corpo político – a *polis* ateniense e a *res publica* romana. Parece significativo um breve comentário a fim de elucidar que, segundo Arendt, foi Aristóteles quem articulou a noção de *skholē* às antigas liberdades. Sobre essa tópica, numa nota de pé de página de *The Human Condition* (1998), a pensadora política sintetiza nos seguintes termos: “a palavra grega *skholē*, assim como o latino *otium* significam primeiramente liberdade da atividade política e não simplesmente tempo de lazer, embora ambas as palavras também sejam usadas para indicar liberdade do trabalho e das necessidades da vida”<sup>398</sup>.

Sem nos determos na discussão acima suscitada, destacamos que a liberdade de se retirar do domínio dos assuntos humanos manifesta também na liberdade acadêmica e na liberdade religiosa, não reporta em nenhuma medida “à capacidade do homem para a ação”<sup>399</sup>. Os filósofos em sua indiferença no que diz respeito aos assuntos e problemas humanos, a saber, sua “falta de mundanidade”<sup>400</sup>, buscavam a liberdade *da* política para o exercício da liberdade acadêmica. Se inicialmente os filósofos encontram refúgio na ‘torre de marfim’, posteriormente com Platão, viriam a defender a academia como substituto para a vida na *polis* ateniense. A academia platônica era um espaço reservado para uma minoria, onde era possível experimentar uma forma de liberdade “entendida desde o início em completa contradição com a liberdade política da praça do mercado”<sup>401</sup>. Soa razoável, tendo como referencial o pensamento

---

<sup>395</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 176.

<sup>396</sup> “Desamparo: uno, desamparado entre todos”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 505. Tradução nossa.

<sup>397</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 47.

<sup>398</sup><sup>398</sup> “the Greek word *skholē*, like the Latin *otium*, means primarily freedom from political activity and not simply leisure time, although both words are also used to indicate freedom from labor and life's necessity”. Fragmento da décima nota de rodapé, Cf. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 14. Tradução nossa.

<sup>399</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 20.

<sup>400</sup> “unworldliness”. VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 19.

<sup>401</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 64.

arendtiano, ponderar que os filósofos e os cristãos primitivos, não obstante as especificidades de dois modos de vida distintos, experimentam uma situação comum. Em sua condenação da coisa política ambos sinalizam para formas de “relação sem mundo”<sup>402</sup>, fora da vida em comum, o que designa, portanto, uma relação com enfoque no homem e não no mundo. No caso dos cristãos, seu interesse pela vida do homem e sua alma se justifica, uma vez que eles entendem que a vida pública e mundana é o âmbito do pecado, propiciando então uma cisão com o sagrado.

No que concerne aos cristãos primitivos, é significativo ter em conta que, para Arendt, eles “eram aqueles que cuidavam de seus próprios assuntos. Sua razão, por certo, não é mais a nossa razão. Sua razão era a de que salvar a alma requeria todo o tempo de que se podia dispor, de forma que a política era, para eles, um luxo”<sup>403</sup>. A partir dessa constatação podemos sinalizar para como as preocupações dos cristãos primitivos se contrapõem ao interesse pelo mundo, o que se torna evidente ao considerarmos, por exemplo, o próprio conceito cristão de amor. O amor cristão é a caridade [*agápe*], isto é, “um amor de dileção, que quer o bem do próximo”<sup>404</sup> e que diferente, portanto, do amor enquanto relação pessoal e do amor pelo mundo [*amor mundi*]. A caridade encontra expressão, em termos arendtianos, no amor pela bondade [*love in goodness*]. Tendo em vista nosso propósito, cabe apenas enfatizar que as boas obras inspiradas pela bondade se opõem ao domínio público, pois não podem aparecer abertamente na realidade fenomênica do mundo. As boas obras devem permanecer absolutamente ocultas e, neste ponto, é possível perceber sua desmundanidade [*worldlessness*]. Ao contrário da atividade da obra [*work*], “que adiciona novos objetos ao artifício humano”<sup>405</sup>, as boas obras – expressão da bondade – não indicam uma preocupação com o mundo comum. Não obstante o cristianismo enfatizar que as boas obras são uma forma de ação humana, essa difere completamente da ação política, a qual pressupõe estar entre homens [*inter homines esse*] agindo e falando. Além do que, segundo os ensinamentos cristãos, todas as relações humanas devem repousar na caridade, no amor ao próximo. Entretanto, a caridade é sem mundo e, tal como concebe Arendt, “as boas obras, porque devem ser esquecidas instantaneamente, nunca podem tornar-se parte do mundo”<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 179.

<sup>403</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 218.

<sup>404</sup> *Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p. 2009. Cf. nota explicativa “e”, presente no rodapé da página.

<sup>405</sup> “which adds new objects to the human artifice”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 88. Tradução nossa.

<sup>406</sup> “good works, because they must be forgotten instantly, can never become part of the world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 76. Tradução nossa.

Embora não seja nosso interesse direto, cabe mencionar de passagem que, segundo Arendt, tanto os filósofos como os cristãos descobriram formas de imortalidade que não repousavam na busca pela fama imortal, na glória dos grandes e admiráveis feitos. Os filósofos descobriram uma forma de imortalizar [*athanatidzein*] que não está ancorada na ação contribuindo, pois, para que essa atividade humana perdesse sua capacidade de ter significado em si e por si mesma. Em sua preocupação com o eterno e com as coisas sempre recorrentes, o filosofar possui um elemento de imortalidade. Dessa maneira, os filósofos acreditaram não depender da imortalidade terrena garantida pela comunidade política, uma vez que o filosofar, por ser autossuficiente e independente da memória da posteridade, é a mais alta e melhor forma de imortalizar. Os cristãos, por sua vez, em sua crença na imortalidade da alma, acreditavam que a única preocupação comum era com a salvação desta e, portanto, com uma forma de imortalidade alcançada fora do mundo, quando o homem se faz inteiramente si mesmo. A esse respeito, Arendt é enfática ao realçar que “no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre”<sup>407</sup>.

Assim notamos que os homens se afastam do sentido original da liberdade, que por definição é político, e se aproximam de uma liberdade *além* da política pela via da religião. Conforme ressalta Arendt, isso ocorre não somente na experiência dos cristãos primitivos, podendo também ser constatado com o cristianismo nos tempos modernos. Considerando o que pode ser entendido como a ascensão da religião pós-secularização, a pensadora política enfatiza que “o domínio público-secular, ou a esfera política propriamente falando, compreende a esfera público-religiosa e tem lugar para ela”<sup>408</sup>. Na verdade, se evidencia que há entre os cristãos a atitude antipolítica de recolhimento do mundo e estabelecimento de um espaço público próprio, isto é, as igrejas. Ao ensinar que o poder corrompe e, portanto, é um mal, essa instituição religiosa fomenta a hostilidade em relação ao mundo comum e difunde que é impossível conciliar a vida de fiel – homem religioso – com a de cidadão. Segundo o pensamento cristão, os homens estão neste mundo apenas de passagem e, portanto, como nos diz Paulo, o apóstolo, “procurarei as coisas do alto, [...] pensai nas coisas do alto, e não nas da terra”<sup>409</sup>. Como o propósito dos cristãos é obter a salvação da alma e desfrutar a vida eterna, os homens devem se libertar dos negócios públicos/políticos e rejeitar os espaços públicos mundanos. Alienado não

---

<sup>407</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 83.

<sup>408</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 103.

<sup>409</sup> Cf. Colossenses 3:1-3. In: *Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p. 2057.

só do mundo, mas também de si mesmo, o cristão deve preservar o anonimato e tornando-se o fazedor de boas obras, se doar de forma abnegada a todos os homens.

Como podemos ver, as transformações no sentido da liberdade a esvaziam cada vez mais de seu conteúdo político. A radicalidade dessas transformações é tamanha que a liberdade é apartada da política, a esfera dos problemas e das relações humanas. Arendt nos mostra que os filósofos situam a liberdade dentro da academia, ao passo que os cristãos a estabelecem dentro das igrejas, um espaço onde os fiéis e religiosos se reúnem, mas que não se estrutura como um espaço de aparências. A liberdade é então desvinculada da ação com os pares e do debate plural, porém, diferentemente do que acontece quando é concebida como um fenômeno da vontade, ela ainda reporta à realidade concreta. Não se trata, entenda-se bem, daquela realidade própria do espaço público-político, onde os homens se revelam e se associam mediante feitos e palavras, mas da realidade que engendra a perspectiva própria do filósofo e a do cristão. Da torre de marfim da mera contemplação ou no espaço concreto da academia platônica, o filósofo almeja experimentar uma liberdade que se define em oposição àquela que remete à ação, ao começo de algo novo. Já os cristãos, se retiram do espaço público mundano e se reúnem no espaço concreto das igrejas, movimento esse que indica que o cristão se retira do âmbito do pecado humano e estando livre *da* política, dos assuntos públicos, pode então buscar incansavelmente a salvação de sua própria alma. Convém observar que Arendt não deslegitima as liberdades difundidas pelos filósofos e pelos cristãos, ao contrário, ela recupera essas experiências para mostrar que a liberdade foi destituída de seu sentido positivo – ser livre – para ser entendida, negativamente, enquanto ser livre de algo, no caso, da política.

### **3.2. O *homo faber* como paradigma para a política**

No item anterior, elucidamos que a liberdade política perde ou tem obscurecido seu sentido originário quando esta é designada como liberdade *da* política, agora, veremos que o mesmo ocorre quando consideramos a ação à maneira da fabricação. O que importa discutir aqui é que quando a atividade de fabricação ganha proeminência [no mundo político], e com ela o *homo faber*, o sentido da experiência da liberdade é deturpado. O que se explica, uma vez entender-se que a fabricação é um processo de produção de coisas, orientado com vistas à utilidade, ao passo que, a ação sinaliza para o fato de os homens agirem juntos e falarem entre si. Como veremos, a figura do homem fabricante não somente representa a possibilidade mesma

de “construir um mundo”<sup>410</sup>, ela também reporta a um contexto onde o ato é violento e as palavras não comunicam nada. Trata-se, portanto, de explicitar que, para Arendt, quando, na época moderna, o *homo faber* se torna paradigma para a política, essa experiência escapa aos homens. Isto posto, é possível situar as considerações a serem feitas neste tópico, cujo interesse é mostrar que o espaço-entre [*in-between*] arendtiano, estabelecendo-se como uma teia de relações humanas, não pode existir na situação de isolamento [*isolation*] do *homo faber*.

Para entendermos quem é o homem quando concebido como *homo faber*, é preciso remontar ao significado do termo em questão. Arendt, em uma nota de pé de página, destaca que o termo *homo faber* não é de sua autoria e pondera que não pode “determinar onde e quando a expressão [...], certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez”<sup>411</sup>. E, situando essa figura na história, a pensadora política salienta que, na Antiguidade clássica, os gregos se manifestavam contrários aos artífices, isto é, homens *qua* seres fabricantes que produziam objetos de acordo com a conveniência. Diferentemente desse período histórico, entretanto, na Era Moderna o *homo faber* ascendeu ao espaço da aparência, que desde os primórdios da política se encontrava destinado ao homem que fala e age. Ascensão essa que é justificada e vulgarmente aceita porque “o *homo faber* é de fato senhor e mestre, não apenas porque ele é o mestre ou tem se estabelecido como mestre de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus feitos”<sup>412</sup>. A figura do *homo faber* representa a introdução da categoria de meios e fins para compreender a ação, o que, por conseguinte, implica a degradação mesma da política, a qual passa a ser concebida apenas como meio para alcançar um mais alto fim. Para Arendt, a degradação da política se torna um fato em virtude das várias experiências do homem no mundo. Assim, esse fato não remete apenas à Antiguidade clássica, na preocupação dos filósofos em encontrar proteção face ao perigo que a *polis* ateniense lhes apresentava, tampouco à Idade Média, tendo em vista a preocupação dos cristãos primitivos com a salvação da alma [*soul*].

Arendt constata que, na Era Moderna, a possibilidade de degradação da política está atrelada à figura do *homo faber*, o qual, introduz a categoria de instrumentalidade no domínio dos assuntos humanos. Como já expusemos, a ação é considerada livre precisamente pela ausência de uma determinada motivação e um objetivo determinado, o que não ocorre com o

---

<sup>410</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 166.

<sup>411</sup> “I have been unable to ascertain when and where the expression *homo faber*, certainly of modern, postmedieval origin, first appeared”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition, op. cit.*, p. 136. Tradução nossa.

<sup>412</sup> “*homo faber* is indeed a lord and master, not only because he is master or has set himself up as the master of all nature but because he is master of himself and his doings”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition, op. cit.*, p. 144. Tradução nossa.

*homo faber* que visa produzir o que é útil e, assim, construir um mundo de coisas. Na concepção arendtiana, o *homo faber* representa, na prática, a instrumentalidade tanto em termos de ação quanto de pensamento. Dito de outro modo, essa instrumentalização indica que o *homo faber* age e pensa de acordo com a categoria de meios e fins, ou melhor, que ele tem uma perspectiva utilitária, qual seja, a de que um produto final pode ser usado como meio em outro contexto. A instrumentalidade, segundo Arendt, designa o fato de que o processo de fabricação é determinado pela categoria de meios e fins. Este ponto é crucial, mas o que nos interessa aqui é demonstrar que essa instrumentalização implica a incapacidade do *homo faber* de compreender o significado. Ao degradar todas as coisas em meros meios para outro fim, o *homo faber* as destitui de seu significado e essa ausência de significado sugere que as coisas e os objetos não chegam a ter sequer um lugar próprio no mundo, perdendo, então, sua importância no que tange à preservação desse espaço comum.

Além do que, a perspectiva utilitária assumida pelo *homo faber* expressa que o propósito de uma coisa e/ou objeto é atualizado por meio do uso, de tal maneira, que tudo aquilo que o homem fabricante se empenha em fazer [*maker*] é inspirado pela utilidade. As mãos são para o *homo faber* o elemento primordial para a atividade de fabricação, uma vez que, por meio delas as ideias adquirem forma no material retirado da natureza. Arendt realça que a produção se dá por meio da ação do *homo faber* sobre a natureza e, nesse sentido, o homem “criador do artifício humano, tem sido sempre um destruidor da natureza”<sup>413</sup>, pois a atividade de fabricação tem como pressuposto a violação da mesma. *Homo faber* é especificamente aquele que opera sobre os processos naturais da Terra, sobre os elementos orgânicos e ao empregar seu potencial produtor, erige um mundo entre os homens e a natureza. Como criatura mortal e vulnerável, o homem precisa erigir um lar sobre a Terra, o que só se torna possível com a existência do *homo faber*, o qual constrói o mundo humano. A esse respeito, Anne Amiel destaca que “a fabricação, a obra de nossas mãos, diferente do trabalho de nosso corpo, não gera objetos de consumo, mas de uso, que formam uma estrutura estável e não natural que preexiste e sobreviverá a nós”<sup>414</sup>. É notório, então, que somente o *homo faber* adiciona coisas ao mundo e, dessa forma, está sempre erigindo o edifício humano sobre a Terra, o trabalho, ao contrário, não acrescenta nada

---

<sup>413</sup> “creator of the human artifice, has always been a destroyer of nature”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 139. Tradução nossa.

<sup>414</sup> “La fabrication, œuvre de nos mains, à la différence du travail de notre corps, ne suscite pas des objets de consommation mais bien d’usage, qui forment un cadre stable, non naturel, qui nous préexiste et nous survit”. AMIEL, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, op. cit., p. 39. Tradução nossa.

ao mundo<sup>415</sup>. E, como bem explicitou Anne Amiel, o *homo faber* é “um fabricante do mundo, dessa cena (no sentido material e objetivo) em que alguém pode aparecer”<sup>416</sup>.

No pensamento arendtiano, o *homo faber* é caracterizado a partir da distinção com o *animal laborans* e seu consumo destrutivo, tendo em vista que somente o primeiro possui a capacidade de obrar sobre a natureza, pois é passível de criar e produzir. No tocante à compreensão arendtiana do *animal laborans*, Adriano Correia ressalta sua múltipla significação, isto é, “como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver”<sup>417</sup>. Decisivo para essa distinção é o fato de que “o *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária [...] é incapaz de construir e habitar um domínio público,

---

<sup>415</sup> Os objetos feitos pelo *homo faber* estão destinados ao uso e não à destruição, eles foram feitos para durar. Diante disso, podemos entender a posição arendtiana ao afirmar que “habitar a terra significa, em primeiro lugar, transformá-la em objeto de uso e deixar de simplesmente consumi-la” (ARENDR, 2006, p. 368). Note-se que, a atividade de fabricação realizada pelo *homo faber* tem a ver com a permanência, assim, a fim de estabelecer a distinção entre os objetos de uso e os bens de consumo, recuperamos o exemplo do par de sapatos em *The Human Condition* (1998). Para Arendt (1998, p. 138), “o que distingue o mais simples par de sapatos dos meros bens de consumo é que eles não estragam se não forem usados e tem uma independência própria apesar de modesta, que permite a eles sobreviverem por um tempo considerável às mudanças de humor de seu dono”<sup>415</sup>. O sapato não se caracteriza como um bem de consumo porque possui estabilidade própria, ele é algo sólido e durável, diferentemente dos ‘produtos’ do trabalho que aparecem e desaparecem dentro da circularidade do consumo. De fato, ao considerar este ponto, a teórica política afirma que “o que os bens de consumo são para a vida do homem, os objetos de uso são para o mundo” (ARENDR, 1998, p. 94). O par de sapatos, tal como é concebido por Arendt, desaparece do mundo se for consumido. O que se explica, visto que, na medida em que deixa de ser uma das “coisas mundanas cuja durabilidade sobreviverá” (ARENDR, 1998, p. 108) e se torna algo meramente natural, ele é devorado pela vida do animal humano. Arendt sugere o perigo latente na atitude do animal humano de privilegiar o caráter de coisa [*thing-character*] do mundo em detrimento do “caráter mundano de uma coisa produzida – sua localização, função e tempo de permanência no mundo” (ARENDR, 1998, p. 94). A questão é que o par de sapatos é parte do artifício humano e contribui no sentido de assegurar a objetividade do mundo feito pelo homem. A despeito do fato de os habitantes do mundo humano serem distintos uns dos outros, as coisas – o sapato, a mesa ou a cadeira – com as quais eles se relacionam, em sua qualidade objetiva e mundana, são sempre as mesmas. Além do que, se consumido o par de sapatos nos deixa de dizer algo sobre a realidade do mundo. Esse consumo destrutivo é característico da atividade do trabalho, que é constantemente necessária e devora quase imediatamente o que é exigido pelas urgências da vida. Percebe-se que, no pensamento arendtiano, não apenas as relações entre os homens, mas também o relacionamento de homens e mulheres com os objetos de uso, isto é, um mundo de coisas que temos em comum, proporciona a sensação de familiaridade do mundo. Vale sublinhar, como faz Geraldo A. Emery Pereira (2017, p. 50), que “sentir-se em casa é uma expressão que indica estar num lugar ‘seguro’; estar familiarizado com o lugar implica sentir-se acolhido”. Um detalhe a notar: nesse caso, é a durabilidade e a permanência dos objetos de uso [*use objects*] que tornam o mundo uma casa não mortal para os seres mortais. Dentro deste quadro de referência, a durabilidade e a permanência não estão atreladas à poesia e à memória, o que compreendemos ao remontar à importância de Homero no registro dos feitos e palavras que constituem a grandeza humana. De acordo com Arendt (2018, p. 105), não se trata mais da obra do poeta que “continua decisiva, para a cunhagem do tipo grego de homem na *polis*, a figura de Aquiles, o empenho constante para se distinguir, para ser sempre o melhor de todos e ganhar a fama imortal”<sup>415</sup>. Com o *homo faber*, a obra tem a forma objetiva de uma coisa que está incluída no todo do artifício humano que é o mundo e a “durabilidade dá às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e usam-nas” (ARENDR, 1998, p. 137).

<sup>416</sup> “est donc un fabricant de monde, cette scène (au sens objectif, matériel) sur laquelle quelq’un pourra apparaître”. AMIEL, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, op. cit., p. 39. Tradução nossa.

<sup>417</sup> CORREIA, Adriano. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013, p. 209.

mundano”<sup>418</sup>. Para Arendt, somente o *homo faber* possui a prerrogativa de construir um mundo, pois apenas ele tem a capacidade de obrar sobre a natureza, produzir utensílios e ferramentas e usá-los em prol da edificação de seu lar.

Embora o *homo faber* seja hierarquicamente superior ao *animal laborans*<sup>419</sup> e sua vida meramente orgânica dada sobre a Terra, Arendt adverte que a proeminência desse na modernidade, é periculosa. Tal concepção, justifica-se em razão do fato de que a atividade humana de fabricação demanda distanciamento do espaço público-político assinalando, portanto, a experiência do isolamento e da impotência. Ademais, a teórica política observa que o “*homo faber*, o construtor do mundo e produtor de coisas, pode encontrar sua relação apropriada com as outras pessoas apenas na troca de produtos, os quais são sempre produzidos no isolamento”<sup>420</sup>. A retirada do homem fabricante das relações entre os homens no espaço público exige em contrapartida a criação de outro domínio público, o mercado de trocas, o qual é irrealizável em termos de existência política. Arendt endossa que o agente/ator político – o homem de ação – não é representado pelo *homo faber*. Não obstante a fabricação ser constitutiva da *vita activa* e do engajamento com o mundo, ela não contempla a ação com o outro no espaço público. De qualquer modo, “o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem”<sup>421</sup>.

O aspecto mais importante para o desenvolvimento da presente discussão diz respeito à natureza violenta da fabricação, pois a atividade do *homo faber* tem um acentuado componente violento. A fabricação pressupõe a matéria prima retirada da natureza, para tanto, é necessário destruir uma árvore a fim de obter madeira para a produção de uma mesa. Nesse sentido, a árvore é vista como um recurso natural; a madeira, a matéria prima proveniente da ação violenta do homem sobre a natureza; e, a mesa, o produto final [*end-product*] oriundo da fabricação. A metáfora da mesa nos parece possibilitar uma compreensão mais clara do propósito arendtiano. A mesa é um objeto de uso, ela não é o mesmo que a árvore, um recurso natural retirado da

---

<sup>418</sup> “Unlike the *animal laborans*, whose social life is worldless and herdlike and who therefore is incapable of building or inhabiting a public, worldly realm, *homo faber* is fully capable of having a public realm of his own”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 160. Tradução nossa.

<sup>419</sup> Convém destacar, conforme faz Shênia Souza Giarola (2018, p. 26), que “para Arendt, a palavra *animal* refere-se corretamente a expressão *animal laborans*, pois ela não deixa escapar a característica peculiar deste indivíduo de preocupar-se única e exclusivamente com a sua subsistência, abdicando-se das demais atividades para manter-se vivo”.

<sup>420</sup> “*homo faber*, is builder of the world and the producer of things, can find his proper relationship to other people only by exchanging his products with theirs, because these products themselves are always produced in isolation”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 160. Tradução nossa.

<sup>421</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 58.

terra que desaparecerá na mesa feita pelo homem [*man-made*]. Conforme expõe a pensadora, “a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro”<sup>422</sup>, esse objeto fabricado é o resultado de um processo. Vejamos, esse processo tem início quando o *homo faber*, em seu isolamento, concebe a forma que terá a mesa, se acerca dos meios necessários para a fabricação, retira uma árvore da natureza e ao destruí-la providencia madeira – a matéria prima. Na concepção arendtiana, “o fim justifica a violência feita à natureza para conseguir a matéria prima, assim como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira”<sup>423</sup>. Finalizada a mesa, se tem mais um artefato humano que é adicionado ao mundo de coisas tangíveis e “a construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa”<sup>424</sup>.

Diferentemente do trabalho, “a atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário”<sup>425</sup> e implica a necessidade de consumir para manter-se, na fabricação é imprescindível destruir a natureza. Assim, podemos dizer que a mesa em nada se assemelha ao pão, um bem de consumo cuja ‘expectativa de vida’ no mundo dificilmente é mais que um dia. A mesa é resultado de “uma intervenção que transforma uma matéria dada, com o recurso de instrumentos, em um produto final”<sup>426</sup>. Dessa maneira, a mesa constitui parte do artifício humano, um mundo que é abrigo dos homens e foi feito para ser estável, ou seja, perdurar em relação ao curto espaço de tempo entre o nascimento e morte, o aparecimento e o desaparecimento de cada indivíduo. Como observamos anteriormente, descortinando a concepção arendtiana, de imediato, vemos que a mesa é o produto resultante da fabricação, o que é produzido a partir do material retirado da natureza. A mesa é o que resta quando a atividade do carpinteiro chega ao fim, a obra que está destinada a perdurar à atividade de fabricação e é inserida no artifício humano como mais uma das coisas mundanas. É relevante atentar para o fato de que Arendt recorre à metáfora da mesa também no intuito de apresentar uma contraposição ao moderno fenômeno do subjetivismo, o qual, priorizando a relação com o ‘eu’ nos afasta da dimensão relacional atrelada à objetividade de um mundo de coisas.

Ora, nosso interesse é expor que, no bojo das reflexões arendtianas, a mesa não é apenas mais um artefato humano – ilustrando a variada gama de objetos de uso que os homens têm à

---

<sup>422</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 113.

<sup>423</sup> “the end justifies the violence done to nature to win the material, as the wood justifies killing the tree and the table justifies destroying the wood”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 153. Tradução nossa.

<sup>424</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 151.

<sup>425</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 80.

<sup>426</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 84.

sua disposição –, ela também não evidencia somente o fato de o *homo faber* se portar como autor. A interpretação arendtiana da metáfora da mesa traz à tona tanto a objetividade do mundo quanto a possibilidade de estabelecimento de uma dimensão propriamente intersubjetiva, pois é em referência à mesa, um objeto mundano, que os homens se colocam em relação uns com os outros. Em Arendt, esse recurso metafórico visa demonstrar que a mesa, assim como a cadeira e o par de sapatos, confere objetividade à tessitura mundana, sinalizando para o fato de que “tudo que não adentra a nossa existência não é senão ‘um não mundo’ sem qualquer significado”<sup>427</sup>. A objetividade do mundo contraria a circularidade das forças da natureza e a fugacidade dos feitos e palavras humanas. A metáfora da mesa, todavia, não concerne tão somente ao mundo dos artefatos humanos, mas sobretudo à realidade da experiência humana no mundo, uma vez entender que “a mesa em torno da qual várias pessoas se sentam é vista por cada uma delas em um aspecto diferente, sem deixar por isso de ser o objeto comum a todas elas”<sup>428</sup>.

A mesa enquanto objeto tangível tem uma localização precisa e Arendt aponta para “a mesa como o entre que une e separa”<sup>429</sup>, ela está no centro do espaço público mundano e proporciona a autêntica experiência do comum. Depreendemos, então, que a metáfora da mesa possui dois possíveis no pensamento arendtiano e queremos destacar que a figura do *homo faber*, ao mesmo tempo em que está vinculada à objetividade, indica a retirada do espaço-entre [*in-between*] os homens. Na concepção arendtiana, quando o *homo faber* se torna paradigma para a política, a própria experiência política não pode ser experimentada, pois o homem fabricante se retira da vida comum e pública. A principal capacidade do homem como *homo faber* é a de construir o mundo enquanto artifício humano, porém, isolado da companhia dos homens ele não pode criar o espaço público-político. Além do que, ao insistir naquilo que o indivíduo concreto é capaz de produzir, o *homo faber* se posiciona de modo a recusar o que é de caráter comum, o que fica ainda mais evidente ao considerarmos que o homem fabricante não está interessado em experimentar as relações políticas entre os homens. Assim, notamos que para Arendt, o *homo faber* está preocupado com o mundo enquanto espaço objetivo resultante da fabricação e, portanto, se desobriga da responsabilidade com o espaço intersubjetivo.

---

<sup>427</sup> GIAROLA, Shênia Souza. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, p. 24.

<sup>428</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 123.

<sup>429</sup> “la mesa como el entre que une y separa”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 486. Tradução nossa.

Neste ponto, é pertinente retomar os principais aspectos no que concerne à figura do *homo faber*. Faz-se necessário, uma vez mais, acentuar que o homem *qua* fabricante realiza, na produção de artefatos e objetos de uso, a potencialidade inerente à categoria de meios e fins, o que se explica em razão de sua perspectiva estritamente utilitária e do recurso a atos violentos. A fabricação, ou seja, a atividade própria do *homo faber*, é marcada pela categoria de meios/fins, pelo utilitarismo e pela violência no âmbito da produção de um mundo artificial de coisas. É isolado dos outros que o *homo faber* concebe tudo o que está no entorno como mero meio, o que significa que tanto as ferramentas quanto os produtos feitos por ele – a mesa, a cadeira e/ou o par de sapatos – se reduzem a instrumentos para um outro fim, que sempre se transforma em mero meio. O *homo faber* está interessado na objetividade do mundo e é numa situação de isolamento que ele pode construir esse espaço permanente e estável que, dada sua natureza, foi feito para durar. Com o *homo faber* observamos que o isolamento é prerrogativa necessária para a fabricação, porém, o que Arendt destaca como problemática é a introdução das categorias próprias dessa atividade na esfera dos assuntos humanos. Quando os valores do *homo faber* se tornam os princípios que norteiam a vida comum no espaço público, a ação humana é reinterpretada à luz da fabricação e, portanto, degradada a mera execução. Porque, não obstante o fato de que o *homo faber* “é, ele mesmo, o autor de sua obra e de sua arte; [que] ele pode fabricar em isolamento tudo o que pretendeu e concebeu em isolamento”<sup>430</sup>, Arendt endossa que ele não pode experimentar a espontaneidade de agir e não saber o resultado de suas ações.

A pensadora política se refere à expressão *homo faber* contrapondo-a também ao seu entendimento do que são os homens atuantes, o intuito é enfatizar que no primeiro caso se trata do homem concreto, o indivíduo por si mesmo e isolado de todos os outros. Cabe observar, que “a distinção entre fazer e produzir está antes de tudo que só se pode ser autor no ato de produzir. Para a produção se requer a força, o mesmo que para a ação se requer o poder”<sup>431</sup>. O homem fabricante, de acordo com Arendt, perde especificamente aquele espaço que se dá *entre* as pessoas, “o mundo como este ‘espaço-entre’ [que] impede tanto o isolamento quanto a fusão ou a transformação daqueles que o habitam em uma espécie de massa indiferenciada”<sup>432</sup>. O que se explica, porque a fabricação [*making*] é realizada na situação de isolamento dos outros.

---

<sup>430</sup> “is the author of his work and his art; he can fabricate in isolation whatever he has intended and conceived of in isolation”. ARENDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics*, op. cit., p. 023372. Tradução nossa.

<sup>431</sup> “la distinción entre hacer y producir está ante todo en que sólo puede ser autor en el acto de producir. Para la producción se requiere la fuerza, lo mismo que para la acción se requiere el poder”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 456. Tradução nossa.

<sup>432</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 69.

Segundo a teórica política, “o produzir e o fabricar tem um objeto, cuja confecção depende somente de mim e dos meios aplicados. O que se leva a cabo é meu êxito ou meu fracasso. Os outros não participam e não tem nada que dependa deles”<sup>433</sup>. A experiência do *homo faber* expressa, em termos políticos, que o isolamento concerne ao fato de não se estar na presença de outros, afastado da companhia dos pares propiciada pelo espaço público.

O *homo faber* se retira precisamente do espaço-entre [*in-between*] que surge quando homens e mulheres se reúnem num espaço assinalado pela publicidade, a conversa mútua e a ação conjunta. Nesse sentido, talvez seja pertinente destacar que embora o *homo faber*, no exercício da atividade de fabricação, abandone a teia relacional, ele ainda continua presente no mundo. O mesmo se retira apenas do espaço não tangível oriundo das relações humanas, as quais, em detrimento de sua natureza específica, não podem se consolidar no artifício humano. Há, contudo, que pontuar que “embora a situação de isolamento seja um momento em que a capacidade de ação no cenário público é suspensa, o isolamento se configura como indispensável ao ofício do artesão”<sup>434</sup>. O *homo faber*, seja ele o carpinteiro ou qualquer tipo de artesão, realmente produz artefatos e objetos de uso, os quais mostram-nos que há um elemento espontâneo inerente à sua criatividade. Embora a fabricação não seja definida como uma atividade política, ela tem um elemento em comum com o livre agir, sendo ele, a espontaneidade. No caso específico da fabricação, o caráter espontâneo está atrelado à criatividade, Arendt nos diz que “na produção, na liberdade da espontaneidade para «iniciar por si mesmo uma série», o homem se encontra só e é incentivado pela obra como criação”<sup>435</sup>.

Há uma certa liberdade na fabricação, isto é, na atividade realizada pelo *homo faber*, porém, não é a liberdade experimentada na e pela ação. Arendt acentua que não se trata da liberdade política, pois, a despeito de o *homo faber* produzir para o mundo comum, em razão da natureza de sua atividade, ele está destituído da companhia de outros. Os objetos de uso produzidos pelo *homo faber* medeiam as relações humanas, uma vez que constituem um mundo comum que, ao mesmo tempo, relaciona e separa os homens. O principal aspecto a ser considerado é que, para Arendt, essa mediação não é estritamente política, tendo em vista que tão somente a ação cria o espaço-entre [*in-between*] os homens. A liberdade proporcionada pela

---

<sup>433</sup> “el producir y fabricar tiene un objeto, cuya confección depende solamente de mí y de los medios aplicados. Lo que se lleva a cabo es mi éxito o mi fracaso. Los otros non participan, y no hay nada que dependa de ellos”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 272. Tradução nossa.

<sup>434</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 175.

<sup>435</sup> “en la producción, en la libertad de la espontaneidad para «iniciar por sí mismo una serie», el hombre se encuentra solo y está alentado por la obra como creación”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 195. Tradução nossa.

fabricação está associada ao fato de o *homo faber* produzir algo permanente, visto que os objetos estão destinados a durar. Pela fabricação é produzido o “mundo dos objetos”<sup>436</sup> e, convém ressaltar que o enfoque arendtiano é naquele mundo de relações humanas, a realidade histórico-política criada pela ação e o discurso. Com efeito, expusemos essa análise acerca da experiência do *homo faber* a fim de marcar que o processo de fabricação<sup>437</sup> constrói o espaço objetivo mundano, porém, como paradigma para a política, o homem fabricante indica sobretudo a dissolução da dimensão relacional, a saber, o espaço-entre [*in-between*] da política.

Acreditamos ter demonstrado que o *homo faber* é uma figura que exemplifica, na Era Moderna, como se dá a substituição da ação pela fabricação. A ação, atividade de natureza imprevisível e espontânea, dá lugar à previsibilidade da fabricação quando o *homo faber* se torna paradigma da política, de tal maneira que categorias e conceitos, tais como, isolamento, violência e força são vislumbrados em seu aspecto político. Assim, com o *homo faber*, as atividades estritamente políticas dos homens, ou seja, a ação e o discurso, ficam aquém daquela que é a atividade construtora de mundo, sem dúvida, a fabricação. Arendt nos chama a atenção para o fato de que a substituição da ação pela fabricação é perigosa, pois juntamente com a imprevisibilidade é eliminado o próprio espaço-entre [*in-between*], que se constitui de feitos e palavras. O que significa que o agir político, assim como os acontecimentos históricos e as relações humanas por ele engendradas são inviabilizadas, dada a natureza própria da fabricação assinalada pelo exercício da fortaleza individual. Fortaleza essa que é multiplicada nos atos violentos do *homo faber* desferidos no ambiente terrestre, mas também multiplicada quando o tirano aplica “os implementos da violência”<sup>438</sup> dentro da esfera dos problemas e assuntos humanos. Considerando que, para Arendt, a objetividade do mundo feito pelo homem por si só é insuficiente no que concerne ao estabelecimento da dimensão relacional, podemos pensar os desdobramentos dessa discussão refletindo acerca de outra face do isolamento. Trata-se de examinar detalhadamente a figura do tirano, o qual impossibilita a constituição do domínio público e é precisamente sobre esta tópica que nos debruçaremos a seguir.

---

<sup>436</sup> “mundo de los objetos”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 279. Tradução nossa.

<sup>437</sup> É importante ter bastante presente que somente o processo de fabricação resulta em um produto final, pois a fabricação tem um início estabelecido e um fim completamente previsível. A ação, ao contrário, desencadeia processos no domínio dos assuntos humanos, porque enquanto seres que agem, os homens tomam iniciativas e começam algo novo. Outra forma de explicitar essa distinção é apontando que as ações dos homens no domínio dos assuntos humanos criam feitos únicos, eventos que dependem inteiramente da capacidade que os homens tem de começar.

<sup>438</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 124.

### 3.2.1. O tirano<sup>439</sup>

No momento precedente discorremos sobre o *homo faber* e, neste momento, examinaremos a perspectiva arendtiana no que concerne ao tirano. Conforme a explicação de Arendt, o tirano governa despoticamente a *polis*, impossibilitando, portanto, a constituição do espaço da aparência, pois os homens não vivem juntos, eles não aparecem uns para os outros. Ao mesmo tempo em que promove a reclusão na esfera da vida privada, onde é possível se sentir seguro contra os riscos de um espaço no qual os homens já não podem mais mover-se em liberdade, a tirania proporciona o encolhimento do domínio público-político. Além disso, por meio da opressão o tirano impede a ascensão da esfera pública, uma vez que essa existe tão somente onde o mundo se torna palco para a ação e o discurso entre diferentes homens. O tirano “destruía completamente a esfera pública da *polis* – ‘uma *polis* pertencente a um homem não é uma *polis*’ – e, portanto, privava os cidadãos da faculdade política que era sentida por eles como essência mesma da liberdade”<sup>440</sup>. Em razão de suas especificidades, o tirano está *fora* das relações propriamente políticas. Ao agir apenas de acordo com seus próprios interesses e seus propósitos individuais, ele se posiciona contra algo que é comum. E, mais importante, o desejo antipolítico do tirano em dominar os homens e a imposição de sua vontade como única e absoluta, contribui para a dissolução do domínio público-político. O tirano obscurece o que é comum aos homens, um mundo que os reúne e os separa impossibilitando, então, que se estabeleça o espaço-entre [*in-between*], aquela esfera dos assuntos humanos.

O tirano quer poder, porém, ele não está disposto a realizá-lo na forma do *viver juntos* no espaço público. Arendt endossa que “a tirania impede o desenvolvimento do poder, não apenas em um segmento particular da esfera pública, mas em sua totalidade; em outras palavras, ela gera a impotência tão naturalmente quanto outros corpos políticos geram poder”<sup>441</sup>. No caso do tirano, a violência aparece como substituta para o poder, que jamais é considerado como posse de um só homem. José Luiz de Oliveira, estudioso do pensamento arendtiano, ao comentar sobre este ponto sustenta que “o que os criminosos e os tiranos possuem em comum e que os isolam do resto da comunidade, é o fato de ambos acreditarem no uso dos instrumentos

---

<sup>439</sup> De antemão e a fim de preparar o caminho para a investigação que virá a seguir, faz-se necessário pontuar que, em Arendt, deparamos com uma reflexão sobre a tirania em diversas obras, dentre elas, situamos nossas análises em *The Human Condition* (1998), no ensaio “O que é autoridade?” presente em *Entre o passado e o futuro* (2014) e na coletânea *Ação e a busca da felicidade* (2018).

<sup>440</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 143.

<sup>441</sup> “tyranny prevents the development of power, not only in a particular segment of the public realm but in its entirety; it generates, in other words, impotence as naturally as others bodies politic generate power”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 202. Tradução nossa.

de violência como substitutos do poder”<sup>442</sup>. De fato, o tirano adota a iniciativa de isolar os homens a fim de assolar o espaço-entre [*in-between*] e destruir o poder, ambos possíveis tão somente quando diferentes pessoas se movem no modo da ação conjunta e do conversar com o outro sobre algo comum. O que Arendt nos indica aqui, de forma bastante clara e contundente, é que “o tirano é simplesmente um parasita do entre, de cujos laços múltiplos se mantém fora”<sup>443</sup>. Em sentido preciso, além de não demonstrar, em absoluto, interesse pelo mundo existente entre os seres humanos no plural, o tirano age de tal maneira a impossibilitar a existência do espaço que se constitui entre homens e mulheres.

A tirania “destrói a liberdade política ao dissolver o espaço vital de liberdade circunscrito pela lei”<sup>444</sup>, o que, todavia, não implica no fato de o tirano conseguir poder, visto que esse é sempre político e repousa nas relações entre homens no espaço público. A despeito da impossibilidade real de o poder ser concentrado nas mãos de um único homem, podemos ainda cogitar que apesar de ser impotente, o tirano pode ser detentor da força e assim se fazer soberano. Faz-se necessário, entretanto, esclarecer dois aspectos que contestam e comprovam que os termos de tal suposição são equivocados. Por um lado, Arendt observa que ‘força’ é uma expressão que “devia ser reservada, em linguagem terminológica, para as ‘forças da natureza’, ou para a ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia despreendida pelos movimentos físicos ou sociais”<sup>445</sup>. Por outro, a pensadora política pontua que “o homem não pode ser soberano porque não o homem, mas homens habitam a terra”<sup>446</sup>. Dessa maneira, em contraste com a identificação fomentada pela tradição de pensamento político entre liberdade e soberania, Arendt enfatiza o fato da pluralidade humana e, portanto, a existência de uma oposição fundamental. Diante disso, como explica Adriano Correia, “a soberania política é sempre uma ilusão, na medida em que, dada a pluralidade e a teia de relações humanas, só pode ser mantida com o recurso a meios não-políticos, como a violência”<sup>447</sup>.

Para colocarmos de outra maneira, mas ainda em termos arendtianos, o tirano é alguém que possui a fortaleza individual, algo que é possível independentemente de outras pessoas e faz com que o indivíduo concreto se apresente como o mais forte. No caso em questão, a

---

<sup>442</sup> OLIVEIRA, José Luiz. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*, op. cit., p. 254.

<sup>443</sup> “el tirano es simplemente un parásito del entre, de cuyos lazos múltiples se mantiene fuera”. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 155. Tradução nossa.

<sup>444</sup> CORREIA, Adriano. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?, op. cit., p. 201.

<sup>445</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 123.

<sup>446</sup> “no man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 234. Tradução nossa.

<sup>447</sup> CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. *Revista Sofia* (versão eletrônica). Vitória, v. 4, n. 1, 2015, p. 87.

fortaleza se aproxima da violência, uma vez que o tirano se utiliza dos artefatos humanos como meio de coação e no intuito de aumentar ainda mais sua fortaleza individual. Os implementos da violência são empregados em razão do interesse pessoal que o tirano tem de expandir seu domínio, expressando, pois que a “a forma extrema de violência é Um contra Todos”<sup>448</sup>. A fortaleza pode ser propriedade do indivíduo singular o que, segundo a teórica política, não pode acontecer no caso do poder, o qual, diz respeito à ação conjunta, a um acordo recíproco entre homens e mulheres que se unem no espaço público. No pensamento político arendtiano, o poder não se confunde com a dominação e a coerção tão bem exemplificadas na figura do tirano tampouco se espelha numa relação hierárquica em que predomina a ordem e obediência. O poder, ao contrário, repousa nas relações entre homens e mulheres e, segundo a posição assumida por Arendt, “as tiranias são condenadas porque destroem a união dos homens: isolando os homens uns dos outros, elas buscam destruir a pluralidade humana”<sup>449</sup>.

Podemos expor aqui a especificidade da tirania e, porque não dizer, do regime tirânico, acentuando que ele se assemelha a outra forma de governo que também dissocia os homens de suas relações políticas. Trata-se, na verdade, de apontar a semelhança entre a tirania e a ditadura em pelo menos dois aspectos, visto que, ambas são formas de governo que repousam no isolamento político e “sustentam-se no medo que inspiram na população”<sup>450</sup>. Na concepção arendtiana, além de governar de *fora* da política, o tirano oprime os indivíduos fazendo com que se desintegre o espaço-entre [*in-between*] oriundo do convívio humano no espaço público. Tiranos e ditadores “provocavam medo na população que buscava proteger-se no refúgio dos seus lares e de suas ocupações”<sup>451</sup>, contexto esse que torna impossível o nascimento do poder, o qual está assentado na ação conjunta. Para Arendt, tiranos e ditadores rompem o fio mais significativo da teia de relações humanas, sem dúvida, aquele que concerne ao viver juntos especificamente político. O que não significa, porém, que as pessoas parem abruptamente de interagir umas com as outras, mas que a convivência passa a ocupar uma dimensão reservada e privada. Homens e mulheres transitam numa zona de obscuridade onde é possível fabricar alguma coisa, produzir uma obra, no entanto, não há condições para a constituição da esfera estritamente política, “na qual estamos objetivamente sempre na companhia dos outros”<sup>452</sup>.

---

<sup>448</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 121.

<sup>449</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 117.

<sup>450</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 41.

<sup>451</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 37.

<sup>452</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 37.

Em termos políticos, “isto é, do ponto de vista da comunidade ou do mundo em que vivemos”<sup>453</sup>, o aspecto crucial da tirania é o obscurecimento da cena pública. A tirania isola as pessoas, impelindo-as para seus interesses particulares e a busca por sua realização pessoal, o que ocorre de forma tão radical que é possível até mesmo duvidar do valor da comunidade, do bem estar coletivo e das relações plurais. Desestabilizando a confiança no outro e no mundo, o isolamento reduz as possibilidades de ação, porque “ninguém, por mais forte que seja, pode realizar alguma coisa, boa ou má, sem a ajuda de outros”<sup>454</sup> e a ação não demanda apenas a presença do outro, mas seu engajamento num empreendimento que passa a ser comum. O outro [other], em sua absoluta diferença, já não é mais encontrado porque ele não aparece em atos e palavras, não se manifesta no espaço das aparências. Já não é possível estar entre os pares, experimentar o espaço público, porém, ainda é possível escolher ao lado de quem se quer viver junto – familiares, amigos e/ou um amante. Neste ponto, recuperamos a importância política do *viver juntos* e, como nos diz Arendt, “eu não vivo somente com os outros, como um, mas também comigo mesmo”<sup>455</sup>, assim, não escolhemos apenas ao lado de quem queremos estar quando no mundo, mas cada um pode escolher a si próprio, como quer aparecer para si mesmo e para os outros. Entendida nesta chave, a tirania e o isolamento político inviabilizam o aparecimento dos homens e, para Arendt, “ninguém pode conhecer a si mesmo, porque ninguém aparece para si mesmo assim como aparece para os outros. Só o pobre Narciso vai se deixar enganar pela sua própria imagem refletida, definhando por amor a uma miragem”<sup>456</sup>.

### 3.2.2. A exclusão da pluralidade pelo viés da dominação

Numa das seções do capítulo anterior, exploramos a distinção entre o espaço público e o privado e, neste momento, recuamos até ela para elucidar desde onde podemos observar o esfacelamento da experiência política. Como vimos, para Arendt, a experiência fundamentalmente política tem a ver com a interação entre diferentes, pessoas plurais vivendo juntas num espaço dinâmico assinalado pela publicidade, a diversidade e a circulação de ideias. Assim, no pensamento político arendtiano, o aspecto relacional da comunidade política denota a existência de seres humanos plurais que coexistem juntos num espaço público organizado politicamente. Essa associação [*koinōnia*] humana repousa no princípio da diversidade, ou seja,

---

<sup>453</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 143.

<sup>454</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 110.

<sup>455</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 62.

<sup>456</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, op. cit., p. 69.

“no fato de que os homens e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo”<sup>457</sup>, o que significa que a existência dos homens implica um mundo de relações onde ecoa a pluralidade de perspectivas e opiniões. As relações políticas indicam que os homens vivem juntos politicamente como cidadãos, ao contrário do que ocorre onde predomina a dominação e os homens já não se relacionam como seres políticos. Dito de outro modo, em contraste com a experiência relacional, a teórica política nos chama a atenção para as formas de dominação [*rulership*] conhecidas desde a Antiguidade clássica.

Arendt nos oferece fundamentos para pensar a dicotomia entre as relações políticas – estar juntos [*being together*] – e a dominação, isto é, dominar os outros ou ser dominado por outrem. Conforme enfatiza a pensadora, os homens podem ser dominados não apenas na esfera da vida comum – a realidade política –, mas também no domínio privado. Há, contudo, que considerar o fato de que “historicamente, embora tendo origem na casa e no domínio familiar, o conceito de dominação tem sido decisivo na organização dos assuntos públicos e para nós está invariavelmente vinculado à política”<sup>458</sup>. Por um lado, dominar [*to rule*] e ser dominado [*being ruled*] era característico do âmbito privado e doméstico, onde o chefe de família exercia sua força despótica; por outro, a dominação podia ocorrer na esfera política mediante a tirania, uma forma de governo em que um só homem domina todos os outros. Quanto à introdução do conceito de dominação no domínio dos assuntos humanos, Arendt em um trecho do manuscrito *Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution* (1954), sintetiza nos seguintes termos:

a noção, já encontrada em Platão e em Aristóteles, de que uma comunidade política não pode existir onde não há divisão entre aqueles que comandam [*command*] e aqueles que obedecem [*obey*], entre aqueles que dominam [*rule*] e aqueles que são dominados [*ruled*], repousa sobre as experiências feitas com os escravos domésticos em que nada poderia ser realizado se o senhor não tivesse dado ordens.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> “the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7. Tradução nossa.

<sup>458</sup> “historically, the concept of rule, though originating in the household and family realm, has played its most decisive part in organization of public matters and is for us invariably connected with politics”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 244. Tradução nossa.

<sup>459</sup> “the notion, already to be found in Plato and Aristoteles that no political community can exist in which there is no division between those who command and those who obey, between those who rule and those who are ruled, relies on experiences made in slave-household where nothing would ever be achieved if the master did not give orders”. ARENDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics*, *op. cit.*, p. 023369 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Tradução nossa.

Em completa disparidade no tocante à vida pública, Arendt salienta que a vida privada, de natureza pré-política, era uma relação entre dominadores e dominados, em que o chefe de família administrava o âmbito doméstico de forma despótica. Nota-se então, que a “experiência [...] do dominar e do ser-dominado pertence ao âmbito da casa (grega/romana), onde o dono da casa era aquele que ordenava, ao passo que escravos, mulheres e outros membros da família obedeciam”<sup>460</sup>. O chefe da casa detinha autoridade pessoal o que, em outras palavras, significava que tanto a mulher e os filhos quanto os escravos lhes eram obedientes, respeitando as ordens de modo inquestionável. Autoridade essa, que em razão de sua especificidade não é identificável com o poder e nem mesmo com a violência, uma vez que pressupõe uma relação hierárquica. Arendt adverte que “um pai pode perder sua autoridade tanto batendo no filho como tentando argumentar com ele, ou seja, tanto se comportando como um tirano como tratando a criança como igual”<sup>461</sup>. Percebe-se, pois, que a autoridade difere do poder político, que repousa em relações igualitárias onde todos têm o mesmo direito à ação livre e a fala livre, bem como, da violência que é sempre um recurso aos meios externos para a coerção. Na esfera da vida privada, na qual era possível constatar um tipo de autoridade pré-política – antes dos tempos modernos e o conseqüente desgaste da mesma –, estava presente a dominação. O ponto em questão é que a dominação doméstica era pré-requisito para a libertação, uma vez entender-se que o dono da casa devia libertar-se das preocupações materiais para vivenciar a liberdade política no espaço público e entre iguais.

Na esfera privada, o governo autoritário aparece na forma do despotismo, visto que o âmbito doméstico é “onde o chefe de família governava como um ‘déspota’, dominando indiscutidamente sobre os membros de sua família e os escravos da casa”<sup>462</sup>. Assim, dentro do espaço privado e no ambiente da casa [*oikos*] existe quem manda e quem obedece, o que exclui, portanto, a possibilidade de conversa mútua e acordo entre as partes. O que se explica ao considerarmos que a esfera privada possibilita entrever duas faces pré-políticas do homem, seja como chefe de família a quem estavam subordinados a mulher e os filhos ou como senhor, a quem estavam subordinados os escravos. No que tange à relação entre o senhor [*master of slave*] e o escravos, ou melhor, os servos obedientes, o mais importante é enfatizar que ela expressa, em termos práticos, a experiência das categorias de ordem e obediência e reporta a uma interpretação da ação como mera execução. O que estamos querendo demonstrar é que, se a ação for exemplificada à maneira da relação entre senhor e escravos, ela perde seu significado

---

<sup>460</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 173.

<sup>461</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 123.

<sup>462</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 143.

original. Ademais, como pontua Natália Tavares Campos, “somente concebendo a política na chave do comando e da obediência seria possível pensar um agente que iniciaria uma ação e permaneceria até o fim desta como ‘senhor absoluto’ daquilo que começou”<sup>463</sup>.

Para compreendermos desde onde o princípio de dominação passou a ser concebido no âmbito dos negócios e relacionamentos humanos e, dessa forma, adquiriu um papel político, é preciso remontar à tradição de pensamento político. Convém sublinhar, conforme Jerome Kohn, que “o que importa para a tradição é que Platão introduziu o conceito de exercício do poder na esfera política, a despeito de ele ter se originado na dominação completamente apolítica sobre os escravos domésticos”<sup>464</sup>. Além disso, em sua “proposta de instituição deu um Estado governado pelo rei-filósofo”<sup>465</sup>, Platão ao definir quem comandaria a cidade e exerceria o poder, reafirma o princípio de dominação nas relações entre os homens. De acordo com a interpretação arendtiana de Platão, ao identificar os termos mobilizados para designar o ato de iniciar [*to beginning*] e o ato de dominar [*to rule*], o filósofo concebe de maneira equívoca o significado da palavra *archein*. Nesse caso, segundo a concepção platônica haveria uma diferença substancial entre a minoria que está apta a dominar e a maioria dos homens que deve obedecer aos comandos e executar as ordens. O filósofo, por ter amplo conhecimento das coisas, seria rei e aplicaria a doutrina das ideias no domínio político, de fato, o rei-filósofo “deseja dominar os assuntos humanos porque ele deve despender sua vida entre homens e não sempre sobre o céu das ideias”<sup>466</sup>. Ao clarificar a concepção platônica, Arendt sugere que os dominadores e os dominados, na verdade, iriam fazer [*to make*] o corpo político, o que significa que a ação seria substituída pela fabricação a fim proporcionar solidez ao domínio dos assuntos humanos. Seguindo as indicações da pensadora política, Fábio A. Passos afirma:

quando a filosofia deixa de buscar apreender os afazeres humanos na esfera pública e, assim, deixa-se de buscar a significação do que é a política, abre-se a possibilidade da substituição platônica da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade, e ação espontânea (*práxis*) pelos modelos de fabricação (*poiésis*), trazendo, assim, a teoria das ideias para o terreno da política.<sup>467</sup>

Com o rei-filósofo, Platão oferecia uma alternativa para que o modo de vida do filósofo [*bios théorétikos*] fosse preservado contra o domínio público, de modo que, dominando a

---

<sup>463</sup> CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política*, op. cit., p. 24.

<sup>464</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 29.

<sup>465</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*, op. cit., p. 15.

<sup>466</sup> “who wishes to be the ruler of human affairs because he must spend his life among men and cannot dwell forever under the sky of ideas”. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, op. cit., p. 226. Tradução nossa.

<sup>467</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 32.

maioria, o rei-filósofo poderia libertar os poucos para a liberdade de filosofar. A esse respeito, realça Robert C. Pirro, “na concepção arendtiana, a vulnerabilidade dos filósofos para as decisões políticas da *polis* era pretexto para a teoria platônica de dominação dos filósofos como um modo alternativo de ordenar os assuntos comuns”<sup>468</sup>. Apesar disso, não é somente o rei-filósofo que contradiz a pluralidade humana, Arendt explicita que o tirano em seu vício por domínio e numa situação de isolamento contrasta com essa condição humana básica. Talvez seja preciso acrescentar que “com a dicotomia da coletividade política em dominadores e dominados, ordenadores e obedecedores, perdeu-se o verdadeiro âmbito político – quer dizer, aquele âmbito no qual os homens podiam conhecer-se como ‘plurais’”<sup>469</sup>. Com efeito, anteriormente, ao examinarmos a perspectiva arendtiana no que concerne ao tirano, vimos que ele não apenas está isolado dos outros, ele é um contra todos, mais precisamente, contra a pluralidade humana.

A partir do que foi exposto até aqui, percebemos o contraste entre a experiência das relações políticas *entre* os homens e a dominação. Neste passo, considerando a distinção entre aquilo que é propriamente público e o que é de caráter estritamente privado, procuramos demonstrar que há dentro do espaço privado, em razão de sua especificidade e a forma de dominação que lhe é característica, a impossibilidade de os homens se relacionarem politicamente. Ao longo deste capítulo iremos elucidar que a dominação concerne à experiência de exclusão da pluralidade e, como já vimos, este fenômeno está presente no domínio privado na forma da dominação doméstica. Mais adiante e em alguns tópicos que compõem o terceiro capítulo, veremos de forma bastante detalhada que a dominação, na esfera público-política, é expressa na tirania e no totalitarismo – dominação totalitária/total. Nosso propósito é explicitar que, em ambos os casos, Arendt aponta para o desaparecimento dos homens no plural, seres atuantes e falantes, do âmbito político e/ou da coisa política. A comunidade política – a *polis* ateniense e/ou a *res publica* romana – é o lugar assegurado para a ação, para os feitos e as palavras, isto é, para experiência da liberdade. E, mais importante, para fundar o espaço da liberdade política os homens precisam se libertar não apenas das necessidades e urgências vitais, mas da dominação.

### 3.3. Dos indivíduos atomizados à sociedade de massas

---

<sup>468</sup> “in Arendt’s view, the philosopher’s vulnerability to the political decisions of the polis was the proximate cause of Plato’s theorizing the rule of philosophers as an alternative mode of ordering community affairs”. PIRRO, Robert C. *Hannah Arendt and the politics of tragedy*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2001, p. 57. Tradução nossa.

<sup>469</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 171.

No tópico anterior versamos acerca do paradoxo existente entre a pluralidade e a dominação, tendo em vista que quando dominados, seja pelas necessidades da vida e/ou pelo próprio homem, os homens são impossibilitados de estar juntos com os outros, na companhia dos pares. Além do que, como mencionado em outro momento, a experiência do isolamento, já vislumbrada por meio da figura do *homo faber* e do tirano, também nos permite vislumbrar a fragmentação da trama relacional, pois indivíduos isolados perdem propriamente o espaço-entre [*in-between*] os homens. Isto posto, o intuito era demonstrar que experiências tais como o isolamento e a dominação não apenas contrariam a pluralidade humana, elas almejam tornar um fato a crença de que os homens não existem no plural. É considerando as experiências que nos colocam diante da exclusão da pluralidade humana que, no contexto histórico-político da modernidade, Arendt nos chama a atenção para o fato de que na assim chamada atomização a experiência do isolamento é aprofundada. Esse é o ponto que pretendemos descortinar neste tópico. A ocorrência desse processo na modernidade implica a destruição da pluralidade e, por conseguinte, da possibilidade da política, da qual ela é condição. Assim, as relações humanas e o mundo humano são impossibilitados pelo advento da atomização.

Os indivíduos atomizados perdem o relacionamento com o mundo, com os outros homens e consigo mesmos; em outros termos, eles perdem exatamente a realidade do espaço-entre [*in-between*]. Nesse contexto, resta-lhes apenas aquilo que é de caráter completamente privado, por exemplo, a vida entre os familiares e dentro do espaço do lar, seus bens e objetos pessoais, a possibilidade de desenvolvimento da vida do coração. São esses indivíduos atomizados que dão corpo à sociedade de massas, que se caracteriza pela aniquilação do espaço-entre [*in-between*], isto é, o entre que se interpõe por meio da ação e do pensar, assim como o entre estabelecido pelos objetos mundanos. Os indivíduos atomizados são comprimidos numa massa, “uma unidade homogênea, na qual não se pode distinguir um indivíduo de outro”<sup>470</sup>. Arendt salienta que a sociedade de massas surge no século XX como substituta para formas de associação humana, tais como aquelas fundadas nas relações políticas e sociais entre os homens. A esse respeito, Edson Teles é bastante razoável ao afirmar que

podemos dizer que a atomização dos indivíduos precedeu e criou as condições para o surgimento da sociedade de massas, pois antes desse estágio o isolamento e a estrutura competitiva do consumismo eram amenizadas pelo

---

<sup>470</sup> PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt, op. cit.*, p. 148.

fato de ser pertencer a um classe ou grupo social que serviam de base para as relações sociais<sup>471</sup>

Se antes o indivíduo isolado encontrava amparo em certos grupos, na modernidade isso se perde. É como se o homem moderno – o indivíduo isolado – estivesse num abismo. Centrado unicamente no próprio ‘eu’, não cria laços e relações, vale dizer, mesmo estando juntos, os homens não estão relacionados, não estabelecem relações políticas, mantém sua condição de isolamento. A atomização tem implicações sobretudo no campo político. Ela afeta sobremaneira a vida pública dos indivíduos, por torná-la impossível. Conforme nosso primeiro capítulo, a pluralidade é condição *sine qua non* para a constituição do espaço político e da ação. Sem tal condição, não se pode constituir o mundo e tampouco agir. Ora, ao que parece, no pensamento político arendtiano, esta é justamente a condição que está em questão com a atomização. Em Arendt, a desintegração política é representada pelo isolamento e esse é constitutivo da atomização. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”<sup>472</sup>. Mas, o que a pensadora parece insinuar ainda é que a atomização pode implicar a experiência da solidão, uma situação de completo abandono.

Percebe-se então que, para a teórica política, não obstante o isolamento e a solidão serem duas experiências humanas, elas diferem, dentre outros aspectos, quanto ao seu fundamento. O isolamento diz respeito à esfera política, “o espaço onde o discurso e ação realizam-se, onde pessoas podem reunir-se como iguais, mas também como indivíduos distintos e tomar decisões coletivas para governar seu futuro compartilhado”<sup>473</sup>. A solidão, entretanto, ultrapassa o âmbito do afastamento da esfera política e reporta propriamente à existência humana, uma vez que significa a completa perda de laços, isto é, quando não se está na companhia dos outros e nem de si mesmo. Ora, em termos arendtianos, enquanto o isolamento denota a destruição das capacidades políticas, a solidão alude ao sentimento de não pertencimento ao mundo, não pertencimento que é marcado pela superfluidade e pelo desenraizamento. Se o isolamento não comporta a pluralidade e a interação na forma do viver com os outros no espaço público, a atomização é um fenômeno moderno que contribui para a eliminação da pluralidade em suas

---

<sup>471</sup> TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*, op. cit., p. 57.

<sup>472</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 527.

<sup>473</sup> “the space where speech and action take place, where people can gather together as equals but as distinct individuals and make collective decisions to govern their shared future”. WALSH, Philip. *Hannah Arendt on the social*, op. cit., p. 135. Tradução nossa.

múltiplas formas, quando já não é possível o convívio humano nos espaços do público, do privado e da *solitude*, nem viver com os outros nem consigo mesmo.

Como observa Arendt, “é somente na solidão que me sinto *privado* da companhia humana; e é somente na aguda consciência de tal privação que os homens podem chegar a existir realmente no singular”<sup>474</sup>. A atomização torna supérfluos *os* homens e mostra na prática que os indivíduos não existem na condição de pluralidade, em relação uns com os outros. A atomização destrói a trama relacional e possibilita a constatação de que não há os homens no plural, que coexistem na experiência da alteridade e se descobrem como irreduzíveis ao outro. Por outro lado, *o* homem originário da atomização e não participante do princípio humano da diversidade, não está capacitado a fazer e realizar, uma vez que não é parte da realidade mundana, onde as perspectivas diversas permitem a construção coletiva de uma visão de mundo. A atomização, segundo Arendt, dá ensejo para que emergja a *sociedade de massas*, fenômeno tipicamente moderno. Cabe aqui uma distinção bastante pertinente, tendo em vista que nas análises arendtianas, sociedade e sociedade de massas não são fenômenos modernos equivalentes. O que se explica, pois, a sociedade assinala a atribuição de caráter público às questões que até então pertenciam ao domínio privado, por exemplo, a economia e a subsistência; ao passo que a sociedade de massas denota a completa alienação humana do mundo. Diferentemente da sociedade, que é expressa na formação de grupos por meio da livre associação entre aqueles que compartilham qualidades e se unem em razão dessa identificação, a sociedade de massas é constituída para o “homem da massa”<sup>475</sup>, que não está interessado no relacionamento com os outros, sendo indiferente e até mesmo hostil à vida comum. Ao se debruçar sobre esse fenômeno e suas implicações políticas, Arendt acentua o fato de que ele não está dissociado do contexto da modernidade. Embora tanto a sociedade quanto a sociedade de massas emergjam nos tempos modernos, elas marcam experiências humanas distintas, uma vez que apenas a sociedade se constitui como uma forma de organização em que, não obstante o fato de os homens serem coagidos pelas necessidades, eles ainda podem se reunir e permanecer juntos.

Ao formular sua concepção de sociedade, Arendt “considera as mudanças ocorridas no século dezoito, as quais propiciaram a emergência de um terceiro espaço de relações sociais entre o *oikos* e a *polis*, que transformou a ambos”<sup>476</sup>. Outro aspecto importante, que nos permite

---

<sup>474</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, op. cit., p. 92, grifo da autora.

<sup>475</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 250.

<sup>476</sup> “her account moves instead to the eighteenth century, which saw the emergence of a third space of social relations between the *oikos* and the *polis* that transformed both”. WALSH, Philip. Hannah Arendt on the social.

assinalar a especificidade da sociedade, é o fato de que ela denota uma forma de vida comum que não é fundada na liberdade. A fim de melhor detalhar em que consiste a vida social, lançamos luzes para a metáfora da máscara romana [*personare*], presente em *Responsabilidade e Julgamento* (2004). Arendt reporta a essa metáfora em a fim de expor, de modo bastante preciso que “a máscara romana corresponde com grande precisão ao nosso modo de aparecer em sociedade, onde [...] somos aceitos como indivíduos por nossos próprios méritos, e, no entanto, de modo algum como seres humanos enquanto tais”<sup>477</sup>. Neste trecho está explícito que em sociedade aparecemos no exercício de funções sociais, papéis ou profissões, de tal maneira que a distinção dos indivíduos é apenas uma questão de *status* social. No domínio social, os indivíduos são reconhecidos a partir do papel desempenhado, o comportamento [*behavior*], o pertencimento ou não a uma determinada classe e o nível social expresso pela educação, cultura e prestígio. Aqui fica evidente que sob a perspectiva social, homens e mulheres plurais são supérfluos, o enfoque não é sobre os seres humanos enquanto atuantes ou pensantes, porém em sua capacidade de se conformar às regras habituais, se encaixar nas máscaras “que a sociedade designa a seus membros”<sup>478</sup>.

Sob a perspectiva arendtiana, o comportamento podaria esvaziar a espontaneidade e esvazia o indivíduo de sua personalidade própria, uma vez que impossibilita a diferenciação individual desvelada na ação e pela fala. Além do que, o comportamento reduz o indivíduo a mais um dentre tantos que podem facilmente ser lidos socialmente, pois se conformam ao padrão ditado. Nesse contexto, não se trata do aniquilamento e da destruição física, mas daquilo que caracteriza cada um como indivíduo, alguém único em razão de sua unicidade. A destruição não diz respeito à vida, mas a “identidade única do indivíduo”<sup>479</sup> que desintegrado do corpo social e da comunidade política perde seu lugar no mundo, não pertencendo mais à realidade objetiva do espaço das aparências. Destarte, com a destruição da individualidade o reconhecimento e a lembrança se tornam praticamente impossíveis, logo, quando os indivíduos não interessarem mais a ninguém são legados ao esquecimento, como se nunca houvessem existido. Desprovido de contato e de vivência no mundo e entre os homens, o indivíduo é atravessado pelo sentimento de superfluidade. Fato que acena para a sua desconfiança<sup>480</sup> em relação à realidade de sua

---

In: HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: Key Concepts*. London, New York: Routledge, 2014, p. 128. Tradução nossa.

<sup>477</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>478</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>479</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 504.

<sup>480</sup> Em termos arendtianos vemos que essa atitude é acentuada por Descartes, que rejeita as percepções sensoriais, atreladas, pois à natureza corpórea e ao mundo físico (*res extensa*), ao quais estão *fora* do sujeito pensante (*res cogitans*). O filósofo se posiciona de modo a submeter tudo à dúvida, de tal maneira que mediante a universalização

própria experiência, a negação do mundo das aparências, onde “tudo o que nele existe aí está como algo a ser visto por alguém”<sup>481</sup> e a convicção de que há segurança apenas no isolamento do mundo real.

A atomização implica também uma visão de mundo e de homem meramente utilitária, isto é, a convicção de que há pessoas supérfluas e substituíveis. Para Arendt, “ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”<sup>482</sup>. Em termos evidentes, indica não estar em contato com o mundo tanto como criação humana quanto como espaço intersubjetivo de coexistência plural. No primeiro aspecto, o não pertencimento está relacionado à situação de isolamento dos indivíduos atomizados, que em razão do enfoque nas atividades produtivas evadem do mundo. Ao passo que no segundo aspecto, o não pertencimento ao mundo público comum se dá em razão da solidão, a situação extrema à qual a atomização leva os indivíduos, estado que afeta integralmente a vida humana. Arendt pondera que “a solidão, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores”<sup>483</sup>. Percebe-se, então, que as reflexões arendtianas acerca da atomização tem como escopo a sociedade moderna, pautada no consumo destrutivo, na competitividade, na lógica do trabalho e em valores completamente contraproducentes no tocante ao terreno político da vida. Assim, Arendt nos chama a atenção para como a desintegração dos indivíduos foi decisiva para a destruição da individualidade, a apatia política e a irresponsabilidade em relação ao mundo. A atomização é desencadeada em meio à proeminência da esfera social e “toda sociedade é por definição uma sociedade de funcionários, na qual reestabelecemos nossas funções e nos perdemos nas relações”<sup>484</sup>. Caso em que o isolamento e a solidão – dois modos existenciais – tornam-se o *modus vivendi* individual e conflitam com o domínio político, afetando a condição de possibilidade do interesse humano pela vida na comunidade política e entre diferentes.

A atomização consiste no primeiro estágio da constituição de uma sociedade de massas, uma vez entender-se que os indivíduos atomizados é que serão organizados como homens de massa. Segundo Arendt, “as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja

---

dela e a suspensão do juízo desconfia de todo o conhecimento proveniente dos sentidos, dos sonhos e de Deus. No tocante a Descartes, Arendt (2014, p. 56) enfatiza as implicações de “sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas”. Segundo a teórica política, a metafísica cartesiana fomenta o distanciamento do mundo fenomênico e a rejeição da realidade humanamente compartilhada em favor da realidade do *cogito*, o que, em termos políticos, põe em descrédito a própria pluralidade dos homens.

<sup>481</sup> FRANCISCO, Maria de Fatima Simões. *Pensamento e ação em Hannah Arendt*, op. cit., p. 173.

<sup>482</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 528.

<sup>483</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 530.

<sup>484</sup> “toda sociedad es por definición una sociedad de funcionarios, en la que descansamos de las funciones y nos perdemos en las relaciones”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 424. Tradução nossa.

estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe”<sup>485</sup>. Além do que, o homem *qua* homem de massas traz à tona o sentimento de perda de lugar no mundo, cujo significado político é evidenciado quando consideramos sua acentuada preocupação com a vida pessoal. Apesar disso, a concentração de esforços na vida profissional e/ ou social não é acompanhada da certeza de sucesso. Arendt salienta que na maioria dos casos o que ocorre é um completo fracasso, seguido de um verdadeiro desastre na vida privada. A preocupação em demasia com o âmbito privado é notória se considerarmos, por exemplo, a suma importância que o trabalho tem na vida do homem moderno, seu enfoque na labuta diária. Sob a perspectiva arendtiana, é pertinente salientar que o recolhimento humano na vida privada em oposição à manifestação e inter-relacionamento específicos da vida pública, é resultante dessa perda de lugar no mundo. O sentimento de não constituir parte da tessitura mundana é oriundo, dentre outros aspectos, do fracasso individual na vida social e/ou na carreira profissional, bem como, o desastre no âmbito da vida privada. Em termos políticos, a desintegração, ou melhor, a atomização, gera o esvaziamento do mundo público comum e o recolhimento na vida privada, onde os focos de interesse são a família e a casa e, como esboça Arendt, “o desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade”<sup>486</sup>.

Para Arendt, não se sentir situado e, por conseguinte, considerar supérflua a própria existência, é uma característica do homem moderno. Ao não corresponder às demandas sociais, sejam elas pautadas no egocentrismo, na competitividade e/ou no consumismo, o indivíduo não consegue dimensionar a sua importância no que diz respeito à sua unicidade. Dessa forma, ao invés de demonstrar atenção ao desvelamento de quem é [*who*]<sup>487</sup>, em razão de sua conduta e princípios, o homem moderno manifesta seu desejo em expor na visibilidade do espaço público o que ele é [*what*]. De acordo com a pensadora política, a forma como cada indivíduo se concebe também é importante, o que se explica, pois, quando ele se percebe apenas como peça de uma grande engrenagem que sustenta o corpo social, tem sua dignidade humana aniquilada. A completa superfluidade do agente/ator indica que o indivíduo nada mais é que uma parte insignificante da engrenagem que move a grande máquina burocrática, social e/ou política. Faz-se necessário observar que “a teoria do dente de engrenagem (*co-theory*) postula que dentro de

---

<sup>485</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 366.

<sup>486</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 528.

<sup>487</sup> É relevante pontuar que *quem alguém é* alude à identidade única e específica do agente, diferentemente da exposição de *o que alguém é*, que se refere às suas determinações, a descrição de suas qualidades que são compartilhadas com os outros.

um sistema os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal”<sup>488</sup>. De fato, a superfluidade destrói o que há de extraordinário no indivíduo, a possibilidade de existir como pessoa humana e assumir responsabilidades, pois aquele que se vê como supérfluo não se revela como alguém, em termos políticos, o quem [*who*] que aparece agindo e falando.

Na sociedade atomizada é difundida a concepção de que os indivíduos podem se definir e auto identificar a partir das funções que desempenham nesse construto, o que comprova a opinião corriqueira na modernidade de que a dignidade humana tem a ver com o *status* social. Arendt pondera que os indivíduos atomizados são “indefiníveis, instáveis e fúteis”<sup>489</sup>, sem dúvida, acenando para a constatação de que são centrados numa existência pessoal e na preocupação íntima, acreditando ser possível realizar-se humanamente no isolamento. Correspondente à configuração das sociedades atomizadas, a pensadora observa a existência de pessoas centradas quase que única e exclusivamente na vida privada, atendendo às necessidades domésticas e íntimas. Aqui devemos nos voltar, ainda que brevemente, para o fato de que, segundo Arendt, a preocupação com o homem e sua singularidade é por natureza antipolítica. No caderno XIX do *Diário Filosófico* (2006), especificamente na anotação de outubro de 1953, Arendt explora a distinção entre singularidade e pluralidade. De acordo com a pensadora, a singularidade do homem não está atrelada ao mundo, ao contrário, é experimentada de forma silenciosa e passiva quando não se está na presença de outros, mas apenas diante de si, reduzido a um – eu-sou-eu. Em Arendt, singularidade e pluralidade não se equivalem e, somente essa última diz respeito à “inconfundível unicidade irrepetível de cada homem particular”<sup>490</sup>. Com efeito, ao mesmo tempo em que expomos que a unicidade é vinculada à condição humana de pluralidade, chamamos a atenção para um debate propriamente político, que não remete a algo inato ou correspondente à natureza humana.

A revelação dos homens no mundo se dá mediante feitos e palavras, quando estes vivem juntos politicamente. Para Arendt, o que acontece com os indivíduos atomizados é que eles não revelam sua identidade própria, ou seja, suas diferenças individuais, de tal maneira que não possuem mais uma resposta para a pergunta ‘quem sou eu?’ [*who I am?*]. Ora, privado de uma aparência e da possibilidade de mostrar quem é, o indivíduo atomizado encontra refúgio no anonimato. Situação essa que representa uma recusa ao aparecimento, quando se evita a luz do

---

<sup>488</sup> ASSY, Bethânia. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, op. cit., p. 22.

<sup>489</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 406.

<sup>490</sup> “inconfundible unicidad irrepetible de cada hombre particular”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico* 1950-1973, op. cit., p. 446. Tradução nossa.

espaço público e os olhos dos outros, tendo em vista que são eles que conferem realidade. Tal como poderemos ver, é possível compreender a sociedade atomizada de duas maneiras, visto que, ela repousa sobre uma duplicidade. Por um lado, como a perda da identidade pessoal, pois “para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas”<sup>491</sup> e por outro, como a maximização da identificação social, na qual os indivíduos reconhecem uns aos outros apenas na multiplicidade de papéis e funções. Dessa maneira, no pensamento arendtiano, o indivíduo atomizado é exposto como emblema do isolamento e a “falta de contato é psicologicamente o estado em que todos os demais se tornam supérfluos”<sup>492</sup>.

Lançar luzes sobre duas peculiaridades da modernidade é fundamental para compreendermos a complexidade do fenômeno de atomização. Conforme explicita Arendt, “a esfera da vida e de suas necessidades práticas, que na Antiguidade como na Idade Média foi considerada a esfera privada por excelência, ganhou uma nova dignidade e adentrou a arena pública em forma de sociedade”<sup>493</sup>. A ascensão da sociedade indica a vinculação entre política e vida, de tal modo que, o Estado passa a operar uma função social ao ampliar-se até o âmbito econômico. Entretanto, embora o mundo moderno considere “a política como um simples meio de preservação e promoção da vida da sociedade”<sup>494</sup>, a pensadora é incisiva ao ressaltar a existência de uma contradição interna, tendo em vista a antítese entre liberdade e vida. Ademais, o surgimento do construto social traz à tona também a ênfase no lazer e na diversão, uma preocupação exacerbada com o corpo, a necessidade de superação e sucesso, a valorização do supérfluo e a padronização. Se a atomização designa, num primeiro estágio, o isolamento radical, quando ela está realmente efetivada o que Arendt percebe é a experiência da solidão, pois há um complexo movimento de perda, em que não resta mais ninguém para nos fazer companhia.

### **3.4. Totalitarismo e a radical negação da pluralidade**

Com este tópico, chegamos ao fim do caminho argumentativo conceitual que traçamos para este terceiro capítulo da dissertação, cujo objetivo geral é aprofundar as análises daquelas experiências humanas que representam a dissolução da dimensão relacional da política. Começamos pelas transformações do sentido de liberdade, que acabou por ser compreendida

---

<sup>491</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 529.

<sup>492</sup> “falta de contacto es psicológicamente el estado en el que todos los demás se han hecho superfluos”. ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 136. Tradução nossa.

<sup>493</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 199.

<sup>494</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, op. cit., p. 206.

como liberdade *da* política. Em seguida, nos debruçamos sobre a figura do *homo faber* e a figura do tirano, a fim de elucidar as duas formas básicas de experiência do isolamento, respectivamente, isolado dos homens e isolado contra os homens. Depois, refletimos sobre o significado político do moderno fenômeno de atomização que, segundo Arendt, desembocou na sociedade massificada. Essa sociedade, de indivíduos desenraizados e supérfluos, contribuiu para que o totalitarismo se tornasse possível. É disso que nos ocuparemos agora. Nosso propósito neste tópico é esboçar o tratamento dado por Arendt à questão do totalitarismo. Especificamente, pretendemos demonstrar que os regimes totalitários, tendo em vista seus métodos de condicionamento e dominação total, expressam a radical negação da pluralidade humana.

Nas linhas que seguem veremos que, na concepção arendtiana, o totalitarismo não é apenas a destruição por completo da pluralidade, mas indica a possibilidade mesma de aniquilação total dessa condição humana. Mais adiante, discorreremos acerca da maneira pela qual os regimes totalitários aniquilam a pluralidade dos homens e, portanto, a capacidade humana de iniciar algo novo. O totalitarismo é a experiência e o fenômeno político central da nossa época, o qual não consiste na mera atualização da tirania ou da ditadura militar em tempos modernos. De acordo com Arendt, “tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar”<sup>495</sup>. Embora os regimes tirânicos e ditatoriais expressem formas de opressão política, o totalitarismo não é o seu equivalente moderno. Como já foi dito, aqueles regimes são assinalados pela negação da liberdade política, pois ao coagir e isolar os indivíduos, abolem o espaço-entre [*in-between*] os homens, no qual é possível surgir o poder. Se em seus estágios iniciais o totalitarismo se aproxima de tais regimes, no transcorrer do próprio movimento ele adquire características próprias e únicas. Para nossos propósitos, é importante elucidar o que Arendt entende por ideologia e terror no que concerne ao regime totalitário, porque ambos são decisivos dentro dessa estrutura de governo. São os meios políticos empregados pelos regimes totalitários para fazer valer a dominação total. Abordaremos um e outro com vistas a demonstrar como cada um atua na destruição da pluralidade.

A ideologia em si não é uma característica exclusiva dos regimes totalitários. As ideologias têm a pretensão de esclarecer todos os acontecimentos históricos, a explicação ideológica é absolutamente lógica e não admite contradições. Assim, a ideologia oferece uma explicação total do passado, um conhecimento total do presente e uma previsão segura do

---

<sup>495</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, op. cit., p. 41.

futuro, porém, para isso, ela evade da realidade política e do domínio da experiência. A ideologia insiste que existe uma “realidade mais verdadeira”, eliminando a diferença entre o fato – aceitar o que é tal como é – e a ficção, entre o verdadeiro e o falso, ela proporciona a enganosa fachada de um mundo normal. É preciso insistir que, para Arendt, há um paradoxo entre a ideologia e os fatos, ou seja, uma “contradição explosiva entre a ficção totalitária e o mundo da realidade em que vivemos”<sup>496</sup>, porque a ideologia é uma estrutura fechada pautada em mentiras e na negação dos fatos. Com efeito, segundo a teórica política, ao oferecer uma dedução lógica dos acontecimentos na esfera dos assuntos humanos, a ideologia destrói a relação dos homens com a realidade política. Entendida nesta chave, a ideologia totalitária, assim como a verdade seja ela filosófica, racional ou religiosa, em razão de sua força coercitiva priva os homens do pensar, ou seja, da atividade humana mais livre. Além disso, essa evidência forçosa reprime e controla a vida dos homens através de meios modernos de propaganda, comunicação e tecnologia, o que implica a metamorfose das ações humanas em comportamento.

A ideologia, tal como Arendt a define, visa atrair as massas de homens solitários, oferecendo-lhes o consolo de uma explicação que pretende conhecer os mistérios de todo o processo, seja ele histórico ou natural, explicando-o como único e coerente. Deste modo, “a ideologia substitui pensamento e julgamento e, portanto, afasta ainda mais as pessoas do cuidado com o mundo”<sup>497</sup>. A ideologia tem, assim, elementos totalitários, os quais, porém, somente se manifestam nos movimentos totalitários<sup>498</sup>. No contexto totalitário, o pensamento é substituído pela ideologia, uma lógica rigorosa que trata “uma hipótese científica – tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe mais progressiva, na história – como uma ‘ideia’ que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos”<sup>499</sup>. Ao considerarmos a pretensão de explicação total, vemos que a ideologia se liberta, quer dizer, emancipa-se, da realidade e das experiências humanas no domínio público-político. O que Arendt parece nos indicar aqui, de forma bastante clara e precisa, é que sustentado pela ideologia e pelo terror, conforme veremos abaixo, o totalitarismo se constitui como um domínio de homens solitários.

Se a ideologia oferece uma explicação total para a realidade, o terror totalitário, que não é mera violência, é o instrumento por meio do qual se executam as sentenças de morte

---

<sup>496</sup> ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*, op. cit., p. 61.

<sup>497</sup> “for Arendt, ideology replaces thought and judgment, and hence, removes people even further from care of the world”. LAFAY, Marilyn. *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*, op. cit., p. 94. Tradução nossa.

<sup>498</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 522.

<sup>499</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 92.

“decretadas” pelo processo histórico – leis da história – e pelo processo natural – leis da natureza –, ideologicamente formulados. A ideologia dispensa os homens de pensar, ao passo que o totalitarismo impede sua ação. Ao privar os homens da capacidade humana de agir, o terror totalitário destrói as relações humanas como um todo, porque é na ação e pelo agir que se manifesta a novidade inerente a cada recém-chegado no mundo. Conforme aponta a pensadora política, o terror não apenas mina a possibilidade de viver juntos politicamente entre os homens, ele destrói as relações humanas dentro da esfera privada e da esfera social. O terror destrói a possibilidade mesma de os homens estabelecerem relações entre si, visto que, não se trata mais de por meio do isolamento destruir a vida política dos homens, mas de mediante a solidão, “experiência de não se pertencer ao mundo”<sup>500</sup>, destruir por completo o espaço-entre [*in-between*] os homens. O isolamento concerne à esfera política da vida – as relações *entre* os homens – e se, num primeiro momento, a ideologia e o terror tornam real essa experiência, no decorrer do próprio movimento, ambos se mostram capazes de destruir toda forma de vida humana em comum.

Como já exploramos em outros momentos deste terceiro capítulo, a dominação pode ser política ou pré-política, ela também pode ocorrer por via medo ou pela combinação do terror com o pensamento ideológico. Assim, a dominação sempre indica a exclusão da pluralidade humana. Entretanto, para melhor compreender a especificidade da dominação totalitária e da dominação tirânica, é preciso considerar que enquanto a primeira se sustenta pelo recurso ao terror, a segunda se sustenta mediante à violência. O terror totalitário não é mera violência, porque ele não visa somente impedir as ações humanas e, portanto, o surgimento do poder entre os homens, o terror assola a própria capacidade humana de pensar. O terror totalitário também não se confunde com o medo, pois ele não objetiva apenas impedir o exercício da liberdade humana, mas, ao contrário, é o meio para desertificar o mundo, possibilitando, assim, que os processos naturais e históricos transcorram livremente. Em uma passagem do ensaio “Da violência”, presente na coletânea *Crises da República* (2015), Arendt explicita que

a diferença decisiva entre dominação totalitária, baseada no terror, tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira se volta não só contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e defensores, atemorizada com qualquer poder, mesmo o de seus amigos. O clímax do terror é atingido quando o estado policial começa a devorar seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem se torna a vítima de hoje<sup>501</sup>

---

<sup>500</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 527.

<sup>501</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*, op. cit., p. 132.

Percebe-se, então, que o totalitarismo é uma forma de governo na qual o recurso à violência não é apenas instrumento para a destruição das relações políticas entre os homens, ou melhor, daquela vida no mundo público em que nasce o poder. O ponto em questão é que, diferentemente de um regime tirânico em que a violência elimina a liberdade política, para Arendt, o terror dos regimes totalitários elimina a própria espontaneidade humana e, por assim dizer, o poder que os homens têm de iniciar algo novo. Na tirania, a violência finda quando a dissolução do espaço-entre [*in-between*] os homens se torna um fato, ao passo que, no totalitarismo, o terror é algo permanente numa estrutura que objetiva a dominação total. O “movimento nebuloso e interminável”<sup>502</sup> realizado pela ideologia e pelo terror totalitários derruba as fronteiras do corpo político, o que tem um duplo significado, pois ao mesmo tempo que indica a perda da estabilidade e limitação do domínio público, sinaliza para o avanço do processo histórico ou natural.

A partir das reflexões arendtianas, parece bastante razoável afirmar que a ideologia e terror totalitários preparam o terreno para a implantação do campo de concentração e de extermínio, de tal maneira que esses três aparatos políticos se articulam na dominação total. Seguindo essa linha interpretativa, é pertinente pontuar que o campo de concentração e de extermínio indica a destruição da pluralidade, tendo em vista que nesse espaço é suprimida toda e qualquer manifestação da individualidade e da espontaneidade humana. Trata-se, na verdade, de aniquilar a dignidade da pessoa humana, sem dúvida, a possibilidade de homens e mulheres se reconhecerem como indivíduos e, para tanto, os regimes totalitários operam dos seguintes modos: aniquilando as limitações legais e com isso a pessoa jurídica, o que é antecipado pela supressão dos direitos do homem; aniquilando as limitações morais, suprimindo a consciência moral do homem e seu discernimento entre bem e mal, certo e errado; e, por fim, destruindo a pessoa individual dentro dos campos de concentração e de extermínio, o “experimento da degradação humana”<sup>503</sup>.

Em Arendt, se torna claro que “o totalitarismo implica o desaparecimento da noção de indivíduo”<sup>504</sup>. A teórica política nos coloca diante do fato de que a perda da individualidade não remete somente ao contexto das sociedades de massa, não obstante a existência do homem de massas ser exposta como condição de possibilidade dos regimes totalitários. O totalitarismo se beneficia das sociedades de massas, dito de outro modo, ele mobiliza e organiza os homens massificados, explorando politicamente e acentuando a experiência humana da solidão, na qual

---

<sup>502</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 47.

<sup>503</sup> DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura, op. cit.*, p. 68.

<sup>504</sup> SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 12.

não há ninguém para nos fazer companhia. Como aponta Arendt, os homens solitários das sociedades de massa são alvo da doutrinação ideológica levada a cabo pelo movimento totalitário, o que significa que uma única ideia, completamente lógica e coerente, é tomada como chave de compreensão para a realidade como um todo. Destarte, a doutrinação implica a negação da pluralidade de perspectivas – *doxa* e *dokei moi* – em que a realidade da esfera dos assuntos humanos pode se apresentar. Margaret Canovan salienta que “o totalitarismo representou para ela [Arendt] uma tentativa deliberada de apagar todos os vestígios de pluralidade e espontaneidade dos seres humanos”<sup>505</sup>.

Ao abordar a dominação total, Arendt explicita que o movimento implementado pela ideologia e o terror totalitário desemboca no campo de concentração e de extermínio, qual seja, o estágio final do projeto nazista de destruição da pluralidade humana. Efetivada a doutrinação por meio da ideologia totalitária e transcorrendo o processo natural ou histórico por meio do terror totalitário, o passo seguinte é proporcionar a transformação completa dos seres humanos dentro dos campos de concentração. Os experimentos realizados nesse espaço mostram, na prática, o sentido político da superfluidade humana, pois homens e mulheres se tornam completamente descartáveis e substituíveis. Além do que, Danna R. Villa comenta que, “[os] ‘experimentos’ de dominação total nos campos de concentração, os ‘laboratórios’ dos novos regimes, deixam claro que o preço do poder total é a erradicação da pluralidade humana”<sup>506</sup>. Os campos foram criados para serem depósitos daqueles que, segundo o regime totalitário, eram supérfluos para o mundo. O campo de concentração foi o espaço construído pelo totalitarismo para as massas humanas, as quais eram tratadas como se não existissem para o mundo dos homens. É pertinente ressaltar e insistir no fato de que a ideologia e o terror totalitários precederam histórica e politicamente, assim como prepararam o terreno para a construção dos campos de concentração e, porque não dizer, as fábricas de cadáveres em massa do totalitarismo.

Tendo em consideração o percurso investigativo que percorremos neste terceiro capítulo, é evidente que lançamos luzes para aquelas experiências humanas que, segundo nossa hipótese, engendram a dissolução da dimensão relacional. Consideramos que essa dimensão quintessencialmente política, à qual aparece no pensamento arendtiano como o espaço-entre [*in-between*], a teia de relações humanas e/ou o espaço público, desaparece do mundo em determinadas circunstâncias e experiências. Desta feita, dentre as principais conclusões às quais

---

<sup>505</sup> “totalitarianism represented for her a deliberate attempt to erase all traces of plurality and spontaneity from human beings”. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 130. Tradução nossa.

<sup>506</sup> VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt, op. cit.*, p. 27.

chegamos neste capítulo, destacamos que a dimensão relacional desaparece nas experiências de isolamento, solidão e superfluidade, as quais adquirem contornos específicos dentro da realidade histórico-política dos tempos modernos. Assim, a ruína da dimensão relacional não se deve tão somente à experiência da liberdade *da* política, quando o homem, seja na figura do filósofo ou do cristão, se desobriga do cuidado com o mundo e se retira deste espaço que separa e une os indivíduos. Em Arendt, tampouco, a perda da dimensão originária da política remete exclusivamente ao homem que no isolamento se realiza como fabricante, no papel de *homo faber*, ou como tirano, aquele único homem que se posiciona contra todos os outros. A pensadora nos chama a atenção para a exclusão da pluralidade humana diante da dominação política, à qual torna-se um fato nos regimes tirânicos e totalitários. Talvez seja preciso realçar que “a política está ligada com a condição de existência da pluralidade, isto é, os homens são seres singulares que podem constituir formas distintas de se viver em conjunto”<sup>507</sup>. Como exploramos neste tópico, para Arendt, o totalitarismo é uma forma de governo e de dominação política que aniquila a pluralidade humana em suas diversas formas, no viver juntos com os outros e consigo mesmo, destruindo, assim, a possibilidade de os homens criarem juntos espaços públicos.

A dimensão relacional que funda a coisa política é inviabilizada não só onde domina um só homem, seja ele o *homo faber* ou o tirano, nem onde a pluralidade dos homens deu lugar ao homem de massas. Para a teórica política, o totalitarismo é uma experiência moderna que arruína as relações políticas entre os homens, uma vez que aboliu a condição fundamental dessas relações que, nas palavras de Arendt, é a pluralidade dos seres humanos. Em condições totalitárias, a espontaneidade, a imprevisibilidade e a liberdade engendradas no agir e no falar dos homens são suprimidas, a dominação total “não se contenta em restringir o indivíduo, porém aniquila todas as relações inter-humanas por meio do terror sistemático”<sup>508</sup>. O que sugerimos como especificidade do pensamento político arendtiano, é que ele explora o fato de o totalitarismo contradizer os vários aspectos da pluralidade humana, seja nos indivíduos e/ou na comunidade de homens. É interessante enfatizar, neste ponto, os instrumentos de dominação total empregados nos regimes totalitários e podemos dizer, segundo Arendt, que eles são: a ideologia, o terror e o campo de concentração. A ideologia e o terror totalitários não só esvaziam os espaços públicos, eles são necessários no sentido criar condições para a construção de um novo espaço comum, porém, impossível de se constituir como um espaço público-político. Não

---

<sup>507</sup> RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*, op. cit., p. 68.

<sup>508</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit., p. 95.

se trata, entenda-se bem, da fundação de um domínio político [*political realm*], mas da construção dos campos de concentração, lugar onde as vidas individuais se tornam supérfluas, em que a dominação total apaga a existência dos homens no plural, os quais são seres distintos.

## Considerações Finais

Neste trabalho, traçamos um percurso investigativo que seguiu duas direções distintas, mas complementares. Em termos evidentes, por um lado, exploramos as concepções arendtianas de pluralidade e espaço público, por outro, descortinamos uma análise acerca daquelas experiências humanas que contrastam com a condição plural dos homens. O intuito desta pesquisa foi encontrar fundamentos teóricos que possibilitassem uma interpretação no que concerne à dimensão relacional da política em Arendt. Acreditamos ter sustentado e demonstrado que uma reflexão sobre o tema se faz necessária, uma vez que a política diz respeito a essa dimensão relacional, ou melhor, o espaço-entre [*in-between*] do mundo humano. Assim, Arendt faz mais do que se posicionar de forma crítica relativamente àquilo que nos foi legado pela nossa tradição de pensamento político. Com uma chave de leitura bastante sugestiva, a teórica política entende que ao desconfiar da política, à qual envolve sempre riscos, a tradição perde e, porque não dizer, apaga o que lhe há de mais próprio. A tradição, como bem explicou Jerome Kohn, “joga a criança fora junto com a água do banho”<sup>509</sup>, ou seja, ao pretender livrar o mundo da política, a tradição faz mais e elimina radicalmente o espaço-entre [*in-between*] no qual os homens se movem e convivem uns com os outros. Perde-se, então, a condição de possibilidade da política, pois, onde não há espaço para os homens, no plural, não há aquela forma de relação que se estabelece entre homens e mulheres por intermédio do mundo.

Na primeira parte desta dissertação, dedicada à concepção arendtiana de pluralidade, demonstramos que, em Arendt, a dimensão relacional é originária da teia de relações humanas [*web of human relationships*]. No pensamento político arendtiano, esse espaço-entre [*in-between*] repousa na pluralidade humana, a qual foi aclarada quando examinamos as duas interpretações arendtianas da metáfora da teia. Em suma, abordamos como as relações humanas e a atividade de pensar aparecem nas leituras que Arendt faz da metáfora da teia, pois consideramos relevante analisar a plasticidade das noções de ação e pensamento nesse contexto. O que contribuiu para que fosse possível vislumbrar o aspecto relacional, permitindo-nos compreender que tanto a ação quanto o pensamento só são possíveis porque não existimos sozinhos, porém, somos *do* mundo. A ação é um modo de viver com os outros e o pensamento um modo pelo qual incluímos os outros em nossas perspectivas, podendo constituir um senso de realidade e de mundo. Seja agindo ou pensando, estamos estabelecendo e estreitando os laços

---

<sup>509</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, *op. cit.*, p. 10.

com as pessoas e, é por amor ao mundo que cada indivíduo, não obstante toda a complexidade, acolhe a esfera dos assuntos humanos e nela se insere. Aceitando, pois a duplicidade de seu papel, revezando entre quem faz [*to do*] – o agente/ator político – e aquele que pode atestar a realidade do que aparece, julgar o que é exposto ao público – o espectador. Não é pela força da necessidade que os indivíduos agem e pensam, além do que, essas atividades não são possíveis quando há uma emancipação da realidade. Arendt aposta justamente no fato de que ambas são experiências do cidadão, isto é, daquele que age e que busca formar uma opinião própria acerca das coisas.

O pensar é uma atividade espiritual básica enquanto a ação é um engajamento prático e, não obstante essa distinção há uma relação de caráter político, uma vez que o pensar é consubstancial à ação e essa, por sua vez, revela no espaço da aparência aquilo que se dá em pensamento. Nesse aspecto, a ação na forma dos feitos e dos discursos não apenas constitui a grandeza humana, mas mostra ao público o significado que atribuímos à experiência do mundo. Não se trata, pois, de trazer para o terreno da superfície a verdade revelada por meio da contemplação, que concerne às essências imutáveis e, portanto, é absoluta, incontestável e universal. De acordo com a concepção arendtiana, no ato de falar o indivíduo revela sua compreensão de mundo, dos fatos humanos, daquilo que acontece e é visível num espaço que é tanto objetivo quanto intersubjetivo. No que tange à teia de Penélope que alude à atividade de pensar, vimos que a pluralidade repousa no diálogo silencioso do ‘eu’ consigo mesmo e, de fato, não se trata da relação eu-eu, porém, da vinculação do indivíduo ao mundo. Arendt não se propôs a discorrer acerca do ‘eu’, aquela subjetividade assinalada pelo descolamento da tessitura mundana e do inter-relacionamento plural. A pensadora política tomou como objeto a pluralidade humana e, porque não dizer, o ‘outro’ [*other*] e o nós [*we*], os homens em sua condição plural. Em contraste com o ‘eu’ e a ênfase numa vida interior [*inner self*], o si mesmo que faz companhia ao ‘eu’ durante o pensar, existe tão-somente na medida em que aparece no mundo, se dá no intercurso humano em atos e palavras, posicionando-se, pois num espaço-entre [*in-between*] pessoas. Ademais, o ‘outro’ não implica a supressão do que entendemos como a unicidade do agente, sua diferença específica, visto que a individualidade se constitui de forma relacional: consigo mesmo, com o mundo e com os outros.

Na segunda parte desta dissertação, dedicada à concepção arendtiana de espaço público, demonstramos que, em Arendt, a dimensão relacional denota o viver politicamente entre os homens. Para Arendt, a ação e o discurso esboçam a nuance pública do “viver juntos dos

homens”<sup>510</sup>. Assertiva essa que constitui pedra de toque no entendimento arendtiano acerca da distinção entre as esferas pública e privada, cada qual como um domínio [*realm*] em que o viver juntos de homens e mulheres tem sua especificidade. A esfera privada, como âmbito assinalado pela preocupação com as necessidades da vida biológica e o estabelecimento de relações hierárquicas, com posições definidas para cada um dos membros da família. Podemos dizer, seguindo Arendt, que dentro da estrutura familiar e circulando numa esfera de estrita privacidade, o homem não estava em condição de exercer a liberdade. De fato, no espaço circunscrito dentro das quatro paredes do lar, o homem se apresenta como um dominador e precisa se libertar para liberdade da *polis*, de modo que, recorre à escravização como meio para libertar-se da preocupação com as necessidades materiais. O homem só passa a ser considerado livre quando deixa esse local de privação rumo à *ágora*, “o espaço no qual se realizava o livre trânsito entre iguais”<sup>511</sup>, a saber, aqueles que não dominam e nem são dominados por outrem. Ser livre é não dominar e não ser dominado, de tal maneira que as relações fundadas na experiência da liberdade são caracterizadas pela conversa e o agir mútuo, excluindo, pois, qualquer coisa que esteja situada *fora* da política.

Conforme pontua Arendt, o espaço-entre [*in-between*] repousa na pluralidade humana e está assentado no espaço público. O que se explica, pois o mundo não é tão somente um abrigo estável para os homens na Terra, ele pode se constituir enquanto espaço intersubjetivo, ou seja, entre pessoas plurais. O mundo, construto edificado pelas mãos do *homo faber*, é também a esfera dos problemas e das relações humanas. Com efeito, esse espaço não é dotado apenas da objetividade conferida pelos artefatos e objetos produzidos pelo homem fabricante, o mundo é a dimensão da intersubjetividade, *locus* do relacionamento dos homens com os pares, da constituição de uma realidade histórico-política. Essa dimensão relacional é o espaço-entre [*in-between*] que se estabelece quando seres humanos plurais criam o domínio público, é onde os feitos e as palavras expressam a autêntica experiência do poder. Quando homens e mulheres vivem juntos, atuando em concerto e falando sobre o mundo, surge o espaço público que é tanto o lugar próprio do aparecimento humano quanto o âmbito sobre o qual se erige as fronteiras do político. Assim, se trata do que é possível a partir das relações entre os homens, o que não tem a ver com o trabalho e nem mesmo somente com a fabricação, pois essa dimensão relacional é o âmbito autêntico da ação humana. Dizer que a dimensão relacional é criada somente *entre* pessoas, significa dizer que os homens e mulheres se encontram no mundo não como

---

<sup>510</sup> “living-together of men”. ARENDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics*, *op. cit.*, p. 023356. Tradução nossa.

<sup>511</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 50.

trabalhadores, tampouco como fabricantes. Como vimos, as relações entre os homens não reportam aos trabalhadores, pois embora ainda haja uma forma de relacionamento entre os mesmos, eles perderam a referência ao mundo dos homens. Elas também não concernem ao homem fabricante, tendo em vista que essa figura não estabelece laços com os outros no espaço público, o que indica, mais propriamente, a experiência do isolamento.

Os homens enquanto trabalhadores [*animal laborans*] estão sujeitos às necessidades e urgências da vida. Enquanto fabricantes [*homo faber*], os homens podem construir o mundo e frente à obra de suas mãos se portam quase que como deuses. O que ocorre, porém, é que somente enquanto seres atuantes – atores/agentes políticos –, os homens podem habitar o mundo humano, criando então a esfera do entre, aquilo que lhes é comum [*koinon*]. Arendt nos chama a atenção para o fato de que a admissão do *homo faber* no espaço da aparência não é menos perniciosa do que a admissão do *animal laborans*, uma vez que ambas as figuras ameaçam o domínio público. As necessidades da mera vida biológica, no caso do *animal laborans*, e uma visão de mundo estritamente utilitária/instrumental, no caso do *homo faber*, fragmentam as relações humanas no espaço-entre [*in-between*] do mundo. Os homens não reforçam e experimentam esse viver juntos politicamente quando satisfazem suas necessidades no consumo nem quando produzem coisas para o mundo. Ao contrário, o *viver juntos politicamente dos homens* manifesta-se nas aparências públicas que estão diretamente no mundo por via dos fatos/acontecimentos, da arte, da história e da memória. Para Arendt, o testemunho da verdade dos fatos, a criação de obras de arte, o registro histórico e a recordação dos feitos e sofrimentos humanos, fundam e preservam a esfera dos assuntos humanos.

Na terceira e última parte desta dissertação, dedicada à análise daquelas experiências humanas *fora* do político, demonstramos que, em Arendt, a dimensão relacional não existe sempre e necessariamente no mundo. Conforme a teórica política, o espaço-entre [*in-between*], a saber, o viver politicamente entre os homens, perde sua condição de possibilidade naquelas experiências que atentam contra os homens, no plural, e o espaço que se estabelece entre eles. Como vimos, a dimensão relacional da política repousa na pluralidade humana e está assentada no espaço público, de tal maneira que, experiências tais como a dominação, a atomização e a superfluidade dos homens são decisivas na dissolução do espaço-entre [*in-between*]. Experiências essas que ultrapassam o âmbito propriamente político, implicando a incapacidade de os homens se relacionarem com o mundo da pluralidade, agindo em concerto e falando sobre o que diz respeito a nós [*we*], à vida comum. A pensadora resgata na história dos homens contraexemplos para as relações políticas/plurais, isto é, a experiência política originária de

relacionar-se com os homens. Dessa maneira, aponta que os indivíduos atomizados, o homem de massa e o homem produzido em condições totalitárias, não apenas romperam com a trama relacional que constitui a política, eles possuem um *modus vivendi* que, em nenhuma medida, está afinado com o mundo. Há uma ruptura tanto na teia de relações humanas quanto no pensar, que é sempre um parar-e-pensar, repensar, pois onde a existência dos homens, no plural, é destituída de sentido, perde-se a esfera dos assuntos humanos. Resta o homem, o indivíduo concreto que destituído da coexistência com os outros e da companhia de si mesmo, é aquele que em razão da completa perda de laços não mais pertence mais à teia/trama relacional.

Em tom conclusivo, podemos dizer que quando os homens, no plural, dão lugar aos indivíduos atomizados, ao homem da massa e/ou o Homem, perde-se o estar entre homens [*inter homines esse*], qual seja, as relações específicas da esfera política. Chegando ao fim deste percurso investigativo, evidencia-se que ao refletirmos acerca da dimensão relacional da política em Arendt, observamos que essa noção se configura ao considerarmos que o *entre* só é possível porque, no mundo, os homens existem no plural e é pelo mundo que assim deve ser. Assim, o mundo se configura como dimensão objetiva e ele se reconfigura tão logo os homens criem a intersubjetividade das relações políticas e, portanto, uma realidade espaço-temporal específica. Dessa maneira, a preocupação com o mundo não envolve somente a produção do artifício humano, mas sobretudo a aposta nas relações humanas no espaço público, quando homens e mulheres convivem e atuam juntos. E, mais importante, é nessa dimensão relacional que aparece a distinção individual e a igualdade dos pares, o que parece bastante paradoxal, mas se explica, pois ao mesmo tempo em que os homens se mostram únicos e irrepetíveis – na condição de ‘um’ – eles dão a ver que os humanos são iguais na capacidade de constituir um mundo, ou seja, a pluralidade na forma do espaço-entre [*in-between*]. No bojo das reflexões arendtianas observamos também que o amor não conhece essa dimensão relacional, pois reporta ao enfoque no homem e não no mundo e, em razão de sua desmundanidade [*worldlessness*] se caracteriza como apolítico. No contexto desse debate, o pensamento político arendtiano nos coloca diante não apenas do amor enquanto relação pessoal, porém do amor cristão, ou melhor, o amor pela bondade [*love in goodness*]. Talvez seja preciso endossar que, somente quando, em Arendt, o amor adquire uma nova acepção e uma interpretação política, aparecendo, então, na forma do *amor mundi*, é que ele se refere àquilo que está *entre* os homens, cujo sentido originário está manifesto na dimensão relacional da política.

## Referências bibliográficas

### a) Fontes primárias

ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloisa Starling; tradução Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antônio Abranches; tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARENDDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Editoria Ursula Ludz; tradução Reinaldo Guarany. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

**b) Manuscritos de Hannah Arendt disponíveis no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*):**

ARENDDT, Hannah. 1954. *Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 16/06/2020.

ARENDDT, Hannah. 1960. *Political Philosophy or Philosophy and Politics*. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 16/06/2020.

ARENDDT, Hannah. 1967. *Labor, Work, Action*. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 16/06/2020.

ARENDDT, Hannah. 1969. *Philosophy and politics: what is political philosophy*. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 16/06/2020.

### c) Fontes secundárias

ADVERSE, Helton. Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 556-569, Jul./Dez. 2015.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

AMIEL, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. France: Ellipses, 2007.

ASSY, Bethânia. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BERNAUER, James W. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Boston College, 1987.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 13 ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019, p. 2010.

CAMPOS, Natália Tavares. *Em nome da política: Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

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

CONCEIÇÃO, Edilene Maria da; [et al.] (organizadores). *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder*. Rio de Janeiro: Lumes Juris, 2016.

CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. *Revista Sofia* (versão eletrônica). Vitória, v. 4, n. 1, 2015.

CORREIA, Adriano. A questão da aparência em Hannah Arendt. *Poliética*. São Paulo, v. 1, n. 1, 2013.

CORREIA, Adriano. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Tradução Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andréa Daher: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Canadá: Wilfrid Laurier University Press, 1989.

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

FRANCISCO, Maria de Fatima Simões. Pensamento e ação em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19, p. 163-175, 1996.

GIAROLA, Shênia Souza. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: Key Concepts*. London, New York: Routledge, 2014.

HULL, Margaret Betz. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 2002.

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

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3 ed. rev. ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

OLIVEIRA, José Luiz de. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

PASSOS, Fábio A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2017.

PIRRO, Robert C. *Hannah Arendt and the politics of tragedy*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2001.

ROIZ, Javier. Hannah Arendt (1906-1975): ¿sueño heroico o coraje cívico? *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 114, 2001.

ROCHA, Antonio Glauton Varela. *O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2011.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SILVA, Thiago Dias da. *Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva*. 2013. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019.

VARGAS, Carlos Juliao. El coraje como virtud fundamental del sujeto político. *Polisemia*, Bogotá, 2016, n. 21, p. 79-90.

VILLA, Dana R. Autonomous Action: Politics as Performing Art. In: *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana Richard. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

WALSH, Philip. Hannah Arendt on the social. In: HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: Key Concepts*. London, New York: Routledge, 2014.

ZILIO, Lara Bethânia. *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2014.