

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

SHÊNIA SOUZA GIAROLA

**O ANIMAL LABORANS COMO CONDIÇÃO PARA O SURGIMENTO  
DO TOTALITARISMO SEGUNDO HANNAH ARENDT**

BELO HORIZONTE

2017

SHÊNIA SOUZA GIAROLA

**O ANIMAL LABORANS COMO CONDIÇÃO PARA O SURGIMENTO  
DO TOTALITARISMO SEGUNDO HANNAH ARENDT**

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

**Linha de Pesquisa:** Ética e Filosofia Política

**Orientador:** Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera

BELO HORIZONTE

2017

Giarola, Shênia Souza

O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt [manuscrito] / Shênia Souza Giarola. - 2018.

109 f.

Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Alienação (Filosofia) - Teses. 3. Liberdade - Teses. 4. Trabalho - Teses. 5. Totalitarismo - Teses. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



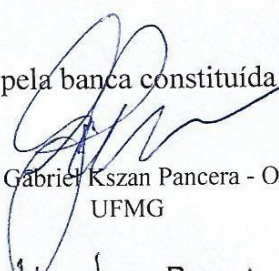
## FOLHA DE APROVAÇÃO

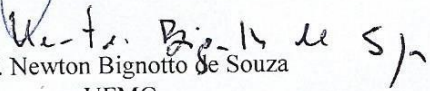
O ANIMAL LABORANS COMO CONDIÇÃO PARA O SURGIMENTO DO  
TOTALITARISMO SEGUNDO HANNAH ARENDT

**SHÊNIA SOUZA GIAROLA**

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 26 de janeiro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador  
UFMG

  
Prof. Newton Bignotto de Souza  
UFMG

  
Prof. José Luiz de Oliveira  
UFSJ

Belo Horizonte, 26 de janeiro de 2018.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer à minha família pelo amor e zelo inconstitucional. Por me apoiarem de tal forma que nunca me deixaram desistir dos meus sonhos. Vocês foram responsáveis por introduzir uma criança neste mundo. Uma forasteira que aprendeu, mediante auxílio de vocês, a transitar e sobreviver neste mundo. À minha mãe Maria das Graças Giarola, meu pai Airton Pedro Giarola, meus irmãos Charles Ítalo Giarola e Richarlles David Giarola: meu muito obrigada.

Aos meus sobrinhos Guilherme, Clara, Matheus e Ítalo, que reforçam em mim a preocupação de cuidar do mundo e preservá-lo. Em especial a Alisson Alef Giarola que divide comigo, cotidianamente, as alegrias, as angústias, as frustrações e as conquistas.

Agradeço aos professores, irmãs e amigos do Instituto Auxiliadora. Principalmente a Rubens Ferreira, que foi peça fundamental para a minha formação e dividiu comigo momentos de alegria e aprendizado.

Agradeço a Universidade Federal de São João Del Rei, local onde tive a honrosa oportunidade de participar de um universo intelectual inspirador. O início de meu trabalho como pesquisadora se deu, efetivamente, neste ambiente, quando passei a frequentar reuniões promovidas pelo Professor Dr. José Luiz de Oliveira. A esse convívio em reuniões e atividade extraclasse eu devo boa parte dessa dissertação.

Agradeço ao professor Doutor José Luiz de Oliveira, que assumiu a responsabilidade de repensar e preservar o mundo e fez da educação seu modo de demonstrar seu amor a ele. Pelo convívio, ensinamento e confiança, meu muito obrigada.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Carlo Gabriel Pancera, por toda a paciência e sentido prático. Sempre me orientou com empenho e nunca me negou auxílio. O exemplo de profissionalismo e honestidade intelectual levarei para toda a vida.

Agradeço ainda aos demais professores do departamento de filosofia da UFMG por contribuírem de alguma forma com a minha formação, em especial a Newton Bignotto, Ester Vaisman, Helton Machado Adverse e Telma Birchall.

Agradeço a Dátel Alves Barroso por me ensinar o verdadeiro sentido de amizade. Amizade tão singular, tão árida e louca que é capaz de dissolver minhas maiores certezas ou crenças. Obrigada por me fazer repensar o mundo.

Agradeço ainda aos meus amigos, especialmente a Adelino Ferreira, Danilo Henrique Silva, Isabela Aline e Tamiris Moreira por me auxiliarem durante esta jornada acadêmica e me fazerem mais digna e forte.

Agradeço a Capes pelo financiamento desta pesquisa.

A todos vocês: meu muito obrigada.

## RESUMO

Pode-se afirmar que as experiências totalitárias são a pedra de toque que torna os escritos arendtianos tão peculiares. Dessa maneira, este trabalho se constitui numa tentativa de fundamentar, por meio dos escritos arendtianos, a hipótese de que o *animal laborans* fornece as condições para o surgimento e consolidação do Totalitarismo. Isso ocorre porque, segundo Arendt, na modernidade, há um declínio do político e a diluição da fronteira entre espaço público e privado culminando na “ascensão do social”. O que estamos entendendo aqui por declínio do político é a imbricação das fronteiras entre vida política e vida biológica, público e privado e liberdade e libertação, ou seja, é o momento em que os homens não mais se importam com as questões coletivas, mas apenas com a pura necessidade de satisfação biológica. Nesse processo, ocorre a glorificação do trabalho e a vitória do *animal laborans*, isto é, há o surgimento da esfera social e, por conseguinte, a diluição das classes em massas. Nossas análises partem da hipótese de que o totalitarismo só foi possível porque a matéria prima que o engendraria já estava disponível na modernidade com a vitória do *animal laborans*. Para alcançar tal compreensão da especificidade e novidade totalitária, vamos, na primeira parte desta dissertação, estabelecer a teoria da ação como ponto de partida para determinar o âmbito próprio do político. Realizar-se-á, no segundo capítulo, uma análise da alienação e vitória do *animal laborans*, visando indicar quais elementos ali presentes podem ter sustentado este regime. Por fim, no último capítulo, tratar-se-á dos elementos totalitários que o tornaram tão peculiar, com o objetivo de demonstrar que a sua origem deu-se por meio da sociedade de massa moderna.

## **ABSTRACT**

This paperwork has the purpose to present, based on Arendt's thought, that animal laborans provides the conditions for the emergence and consolidation of Totalitarianism. This happens because according to Arendt, in modern age there is a degeneration of politics and dissolution of the limits between public and private space, leading to "social sphere". What is considered here as a degeneration of politics is an imbrication of the boundaries between political life and biological life, public and private, and freedom and liberation. This happens when men are no longer interested in public and collective subjects, and the only thing that matters to them is the satisfaction of their own biological needs. In this process, the labor is glorified, which conducts to the victory of animal laborans; in other words, there is the emergence of social sphere and the dilution of the classes into masses. The hypothesis defended here is that the totalitarianism was only possible because it has its basis in the victory of animal laborans. With the purpose of showing the specificity of totalitarianism, the first part of this work will stablish that the theory of action is a starting point to determine the scope of politics. In the second chapter, the alienation and the victory of animal laborans will be analyzed, with the objective to indicate which elements in them are sustained by totalitarianism. In the last chapter, the elements that make totalitarianism a very particular phenomenon will be approached with the aim of showing that totalitarianism has the modern mass society as an important basis for its origination.



## **LISTA DE ABREVIATURAS**

SPN – *O Significado Político da Natalidade: Considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas*

QS – *A Questão Social em Hannah Arendt*

OT – *Origens do Totalitarismo*

DM – *O Desafio Moderno: Hannah Arendt a Sociedade de Consumo*

EPF – *Entre o Passado e o Futuro*

CH – *A Condição Humana*

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1. HANNAH ARENDT E A TEORIA DA AÇÃO: LIBERDADE E PLURALIDADE HUMANA</b> .....	<b>18</b>
<b>1.1 Vita activa e vita contemplativa</b> .....	<b>19</b>
<b>1.1.1 Condição humana e mundo</b> .....	<b>22</b>
<b>1.1.2 As atividades humanas da vita activa</b> .....	<b>25</b>
<b>1.2 Ação e a pluralidade</b> .....	<b>28</b>
<b>1.2.1 Igualdade e distinção na ação</b> .....	<b>32</b>
<b>1.2.2 A ação como discurso e a revelação do sujeito da ação</b> .....	<b>35</b>
<b>1.2.3 Ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação</b> .....	<b>37</b>
<b>1.2.4 Ação e Poder</b> .....	<b>40</b>
<b>1.3 Ação e Liberdade: Sentido da Política</b> .....	<b>41</b>
<b>2. A ALIENAÇÃO DO MUNDO E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS</b> .....	<b>47</b>
<b>2.1. A ruptura entre liberdade e política e a alienação do mundo</b> .....	<b>47</b>
<b>2.1.1 O mito da caverna lança o filósofo à dúvida diante da política e da ação</b> .....	<b>47</b>
<b>2.1.2 A questão da filosofia para Platão</b> .....	<b>48</b>
<b>2.1.3. Da política à verdade</b> .....	<b>49</b>
<b>2.1.4. Repercussões da ruptura platônica: liberdade e necessidade</b> .....	<b>52</b>
<b>2.2 As alienação do mundo moderno: da terra para o universo e do mundo para dentro do homem</b> .....	<b>54</b>
<b>2.2.1. A exploração da Terra</b> .....	<b>55</b>
<b>2.2.2. A Reforma e suas repercussões</b> .....	<b>57</b>
<b>2.2.3. A invenção do telescópio</b> .....	<b>60</b>
<b>2.2.4. Descartes e a perda do mundo</b> .....	<b>62</b>
<b>2.3. A glorificação do trabalho</b> .....	<b>65</b>
<b>2.4. A ascensão do social</b> .....	<b>70</b>
<b>3. MODERNIDADE E TOTALITARISMO</b> .....	<b>81</b>

<b>3.1. Sociedade de massas .....</b>	<b>81</b>
<b>3.2. Homem de massa .....</b>	<b>90</b>
<b>3.3 Ideologia e terror: a edificação do Totalitarismo e o fim do político .....</b>	<b>93</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar que a experiência totalitária é a pedra de toque que torna os escritos arendtianos tão peculiares. Esta dissertação se constitui numa tentativa de fundamentar, por meio dos escritos de Hannah Arendt, a hipótese de que o *animal laborans* fornece as condições para o surgimento e consolidação do totalitarismo. Isso ocorre porque, segundo a pensadora alemã, na modernidade há um declínio do político e a diluição da fronteira entre espaço público e privado culminando na “ascensão do social”. O que estamos entendendo aqui por declínio do político é a imbricação das fronteiras entre vida política e vida biológica, público e privado e liberdade e libertação, ou seja, é o momento em que os homens não mais se importam com as questões coletivas, mas apenas com a pura necessidade de satisfação biológica. Trata-se da consolidação do que Arendt chama de “ascensão do social”. Neste processo, ocorre a glorificação do trabalho e a vitória do *animal laborans*, isto é, há o surgimento da esfera social e, por conseguinte, a diluição das classes em massa, elemento esse que sustentou o Totalitarismo. Isso posto, essas são as questões que pretendemos analisar durante a elaboração desta dissertação. Para tanto, utilizaremos algumas obras da pensadora alemã, a saber: *A Condição Humana*, *Origens do Totalitarismo*, *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, entre outras.

Vale dizer que, em termos arendtianos, mesmo que haja a necessidade de libertação das amarras biológicas para que o homem conquiste a liberdade política, é imprescindível apresentar a “distinção entre o princípio que orienta a vida privada e o princípio que norteia a vida pública, a saber: entre a necessidade e a liberdade” (CORREIA, 2007, p. 45). Entretanto, como veremos, na modernidade, não há, de forma explícita, a distinção dessas categorias, reafirmando a vitória do *animal laborans*, isto é, da supremacia da necessidade sobre a liberdade. Assim, o primeiro capítulo da nossa dissertação terá como objetivo discutir os conceitos de liberdade, ação e espaço público, para que, assim, tenhamos elementos considerados suficientes para pensar e demonstrar a “ascensão do social” e, nos capítulos posteriores, a vitória do *animal laborans*.

Inicialmente, abordaremos a liberdade como razão de ser da política, ou seja, trataremos da política enquanto liberdade. Para isso, vamos recorrer ao ensaio “O que é liberdade?” Nele, a autora apresenta o conceito de liberdade como pertencente ao domínio da política e recusa, em contrapartida, a liberdade da interioridade que fundamenta o conceito agostiniano de livre arbítrio. Em seguida, vamos discutir esse conceito enquanto ação livre. Em outras palavras, nossa intenção é tratar da relação entre liberdade e ação. Para isso,

utilizaremos a obra “*A Condição Humana*”, “*Entre o Passado e o Futuro*” e “*Da Revolução*” a fim de entender a liberdade como ação política, ou seja, não se trata de uma questão pertencente aos domínios do pensamento e da vontade interior; ao contrário, ser livre, para Arendt (1972), significa agir em um espaço público devidamente organizado, pois para ela, “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisas” (p. 199).

Além disso, vamos demonstrar que a ação é caracterizada pela imprevisibilidade, não é determinada ou condicionada. Nesse sentido, os desdobramentos da ação pertencem à capacidade criadora do mundo humano. Ao final deste capítulo, trataremos do espaço público enquanto condição da ação e da liberdade e demonstraremos que, para essa investida, Arendt recorre às experiências políticas da Antiguidade com o intuito de refletir sobre o que é ser livre, uma vez que a modernidade não oferece condição de pensar a liberdade como a razão de ser da política. É preciso ressaltar que tanto a República Romana como a Democracia Ateniense criaram espaços públicos que viabilizaram a participação do cidadão nos assuntos próprios do cotidiano da cidade. A elaboração desse capítulo nos fornecerá pressupostos da análise arendtiana capazes de permitir a identificação do caráter multifacetário da liberdade e a garantia de avaliar de que maneira a perda do espaço público e da ação em conjunto reafirma o que Arendt denominou de vitória do *animal laborans*.

No segundo capítulo, vamos abordar como se efetiva a vitória do *animal laborans* na modernidade, com o intuito de apresentar as condições que proporcionaram a edificação do totalitarismo. Para isso, vamos descrever acerca do processo de alienação do mundo. Logo, será preciso discorrer sobre as três atividades da *vita activa* – trabalho, obra e ação – e demonstrar que existe uma “degradação” ou obscuridade desses termos. Tal análise será importante para o nosso estudo, pois nos dará os fundamentos para compreender como se constituiu a alienação moderna, a ascensão do social e a efetiva glorificação do trabalho. Arendt (2010) alerta que “o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alertada (...)” (p. 20), ou seja, essa obscuridade da *vita activa* fez com que os homens não percebessem as diferenças peculiares presentes nas mesmas e, por essa razão, nomearam o trabalho como a atividade por excelência do homem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Sobre isso cf. *A Condição Humana*: “Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação de um corpo vivo” (ARENDR, 2010, p. 19).

Dessa maneira, tais homens não conseguiram evitar a glorificação do trabalho, na medida em que não compreendiam que essa atividade os encaminhava para a alienação<sup>2</sup>.

Evidencia-se que há, nos escritos arendtianos, uma preocupação com o processo de alienação do mundo. A autora, em diversos textos, retoma o tema e o aborda sob distintas perspectivas. Por alienação, estamos entendendo o processo de “perda do mundo”, isto é, a “passividade” do homem frente às algemas das necessidades biológicas que o encaminham para a falta de clareza sobre o seu pertencimento a ser desempenhado no mundo e, conseqüentemente, o torna alheio aos assuntos políticos que o cercam, pois o que o homem quer, na era moderna, é consumir<sup>3</sup>. Vale esclarecer que a alienação é uma tópica importante e que servirá como fio condutor para a construção do segundo capítulo, isso porque, ao longo do texto, será preciso explicitar de que modo tal processo de alienação coloca em risco a liberdade política. Ou seja, o que norteará nossa análise será a tentativa de explicitar a maneira pela qual se dá a ascensão do social, bem como demonstrar que essa ascensão destrói as condições de liberdade política e, por fim, como ela pode levar ao totalitarismo.

Ao final deste capítulo, vamos utilizar a obra *A Condição Humana* para entender como se desenvolveu a vitória do *animal laborans*. Iremos, então, nos defrontar com a glorificação do trabalho e a perda da liberdade política, na medida em que houve a inversão da *vita activa*. Logo, o outro ponto a ser investigado será pautado nas causas da glorificação do trabalho. Esse processo será fundamental para descrever quais são as características básicas do *animal laborans*, para que, assim, possamos confrontá-los com as características básicas que fundamentaram o totalitarismo.

Para melhor elucidar essa relação, vamos recorrer, em nosso terceiro capítulo, à obra *Origens do Totalitarismo*; nela esclareceremos os elementos que darão suporte a nossa hipótese<sup>4</sup>. Mas por que devemos recorrer a esta obra? Ora, ao lidar com a alienação e, conseqüentemente, com a vitória do *animal laborans*, trataremos especificamente da questão social em Arendt, que deu origem ao homem massificado. Veremos, na nossa dissertação, que o homem massificado carrega consigo a característica do não pensar. A abdicação do

---

<sup>2</sup> Nesse ponto, utilizaremos como aporte teórico o texto *A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt*, de Theresa Calvet de Magalhães. Nesse texto, Calvet faz uma leitura crítica do terceiro capítulo do livro *A Condição Humana* e nos dá suporte para discutir a crítica arendtiana ao trabalho e, mais ainda, aborda conceitos fundamentais como, *vita activa*, trabalho, obra ou fabricação, ação, mundanidade, etc.

<sup>3</sup> Sobre isso cf. o texto *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade do consumo* de Adriano Correia. In: N. Bignotto; E. J. Moraes (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG: 2001, p. 227 – 245.

<sup>4</sup> Nesse ponto utilizaremos o texto *Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt*, do professor Newton Bignotto, pois nele conseguiremos entender como o totalitarismo seria um regime que se opõe ao desenvolvimento da liberdade humana.

pensamento<sup>5</sup> é característica tanto do *animal laborans* como dos indivíduos vitimados e utilizados pelo totalitarismo. Por este motivo, *Origens do totalitarismo*<sup>6</sup> nos dará condição de relacionar tais temas, na medida em que esclarecerá conceitos como: solidão, estar só, terror total, ideologia e isolamento. Ou seja, é uma obra que nos oferece as condições de discutir se há relação direta entre o *animal laborans* e a efetivação do totalitarismo. Por meio dessa obra, teremos os fundamentos para compreender como as concepções arendtianas de liberdade, pluralidade, natalidade e de individualidade poderiam ser “esmagadas” pela dominação completa. Assim, este capítulo terá como objetivo discutir a relação entre a modernidade e o totalitarismo, utilizando-se da concepção arendtiana de sociedade de massas e homem de massa.

Pretendemos, por meio desta dissertação, evidenciar que o homem moderno na condição de *animal laborans* é aquele que pratica a atividade do trabalho<sup>7</sup> sem relacionar-se com o espaço público, isto é, encontra-se expelido da política e se compromete apenas ao campo social do seu habitar. O *animal laborans* é aquele que está envolvido com o trabalho e preso à pura necessidade biológica do seu corpo, não ultrapassando os limites dessa carência. Nesse sentido, apresenta-se como um homem alienado, na medida em que não se envolve na atividade da ação, perdendo a liberdade política<sup>8</sup>. Por outro lado, temos o totalitarismo, que cria homens burocratizados, que perderam a relação com a política e são frutos de uma sociedade de massas guiada pelos instrumentos do terror e da ideologia. Diante dessa realidade, nota-se que os homens perdem sua liberdade política e sua capacidade de pensar e julgar. Posto isso, nos caberá analisar e explicitar os elementos que nos permitem conceber se há, no pensamento arendtiano, conexão entre o *animal laborans* e a consolidação do totalitarismo.

O que nos interessa é a análise da perda e do abandono das relações interpessoais, ou melhor, o abandono e descrença na atividade da ação. Utilizaremos essa via de análise porque é a partir dela que evidenciaremos os motivos pelos quais houve, durante a Era Moderna, a

---

<sup>5</sup>Claramente, antes de adentrar neste problema teremos que definir o que Arendt entende por pensamento e, nesse momento, será preciso utilizar a obra *A Vida do Espírito*, onde nossa autora tratará esmiuçadamente dessa questão.

<sup>6</sup>Juntamente a obra *Origens do Totalitarismo*, utilizaremos o texto *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* in *Compreender*.

<sup>7</sup> De acordo com Arendt, o trabalho é a atividade recorrente das necessidades diárias dos indivíduos, aquela que supre apenas as carências do corpo. O trabalho não deixa nenhum vestígio duradouro como rastro, da interação do trabalho com a natureza nada resta, tudo é consumido. O homem trabalha visando apenas à sobrevivência e assegura, assim, a vida da espécie e não apenas do indivíduo. Segundo Arendt, “a condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDDT, 2010, p.8).

<sup>8</sup>Sobre a questão da liberdade, além da obra *The Human Condition*, utilizaremos o texto *What is freedom?*, em *Between past and future*, p. 146 (na tradução brasileira na página 192).

proclamação da vida<sup>9</sup> como bem supremo e a vitória do *animal laborans*, pois, só por meio desse caminho, será possível examinar se há efetivamente uma relação do *animal laborans* com a edificação do totalitarismo. Explicado o percurso, voltemos aos perigos advindos do sistema totalitário. Nas palavras de Arendt (2005):

O perigo que o totalitarismo se desvela diante de nossos olhos – e esse perigo, por definição, não será superado apenas pela vitória sobre os governos totalitários – brota da falta de raízes – desenraizamento – e da falta de conexão do homem com o mundo – estranhamento, e pode ser chamado de perigo da solidão e da superfluidade. Tanto a solidão quanto a superfluidade são, obviamente, os sintomas da sociedade de massas, mas isso não esgota seu verdadeiro significado. Ambos implicam a desumanização, mesmo que, embora tenha atingido suas mais horríveis consequências nos campos de concentração, existe antes do surgimento desses. A solidão, como a conhecemos em uma sociedade atomizada, é de fato (...) contrária às exigências básicas da condição humana. Até mesmo a experiência do mundo meramente material e sensualmente dado depende, em última análise, do fato de que não um homem, mas os homens no plural habitam a terra ...<sup>10</sup> (p. 360, tradução nossa).

Dessa forma, tal como evidencia Theresa Calvet de Magalhães (2011), grande conhecedora da obra de Hannah Arendt, a filósofa se viu diante de uma ruptura da tradição provocada pelo totalitarismo e, a partir daí, precisa estabelecer novas orientações para se pensar o mundo. Por este motivo, ela passa a cunhar sua própria teoria política ao pensar a “lacuna entre o passado e o futuro” (ARENDR, 2007, p, 40), suas consequências e origem, a fim de alcançar aquilo que ela denominou de “tesouro perdido”.

É importante ressaltar, ainda, que a obra da filósofa alemã apresenta-se como de grande alcance e possui inúmeras repercussões nos dias de hoje. Portanto, o seu pensamento político tem como ponto relevante as abordagens feitas por ela no que diz respeito à condição humana na modernidade em curso. Isso quer dizer que, em muitas das reflexões encaminhadas por Arendt, a questão da condição do homem moderno aparece como um ponto referencial e nos ajudará a desenvolver nossas análises em torno da relação entre a edificação

---

<sup>9</sup>Nesse sentido, o termo vida foi utilizado pela autora como “um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição (p. 119).

<sup>10</sup>The danger totalitarianism lays bare before our eyes—and this danger, by definition, will not be overcome merely by victory over totalitarian governments—springs from rootlessness and homelessness and could be called the danger of loneliness and superfluity. Both loneliness and superfluity are, of course, symptoms of mass society, but their true significance is not thereby exhausted. Dehumanization is implied in both and, though reaching its most horrible consequences in concentration camps, exists prior to their establishment. Loneliness as we know it in an atomized society is indeed (...) contrary to the basic requirements of the human condition. Even the experience of the merely materially and sensually given world depends, in the last analysis, upon the fact that not one man but men in the plural inhabit the earth...



do totalitarismo e o *animal laborans*. Arendt analisou a relação entre a condição humana e a *vita activa*, pois assim conseguiu entender o “significado das próprias atividades e das transformações em seu caráter na era moderna” (CORREIA, 2010, p. XXIII). Esse exame, portanto, é uma resposta ao “o que estamos fazendo”, ou melhor, é o modo pelo qual Arendt (2010) refletiu sobre “nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes<sup>11</sup>” (p. 6). Para entender as perplexidades do século XX, a autora rastreou a alienação do mundo por meio de uma análise histórica, com a finalidade de compreender a “natureza da sociedade, como esta se desenvolvera e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida” (ARENDR, 2010, p. 7). Vale dizer que Arendt possui várias análises que dizem respeito às graves consequências trazidas pela experiência de alienação vivenciada pelo homem moderno. No bojo dessas questões, consideramos relevante desenvolver uma análise em torno da edificação do totalitarismo por meio de uma possível relação com o *animal laborans*. Para estabelecer esse diálogo, será preciso explicitar a teoria da ação e, conseqüentemente, a questão da liberdade, para que, assim, fiquem claros quais os perigos advindos de uma sociedade dominada pelo trabalho.

Enfim, discutiremos os riscos da substituição da ação pelo trabalho, ou seja, as consequências do totalitarismo. Nesse ponto, teremos que tratar da novidade totalitária, demonstrando o motivo pelo qual o totalitarismo não deve ser tomado como tirania. Em seguida, vamos distinguir isolamento de solidão. Ao fazer essa distinção, será possível perceber porque o totalitarismo foi um regime tão cruel e distinto, pois suas consequências haviam transformado o isolamento em solidão, ou seja, ninguém havia se defrontado com um regime que atinge até mesmo o próprio pensamento<sup>12</sup>; pensamento que carrega consigo a pluralidade e a capacidade do homem de tornar-se espectador do mundo. Finalmente, após esclarecer os elementos de ligação entre o totalitarismo e o *animal laborans*, será possível avaliar os alcances e limites da nossa hipótese. Para tanto, recorreremos à definição do que viria

---

<sup>11</sup> “A alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução das verdades científicas em discurso, o conseqüente divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento e, por fim, o advento da automação e a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho – esses eventos constituem as experiências e temores novos” (CORREIA, 2010, p. XXIV) dessa era que consolidou a alienação moderna e a vitória do *animal laborans*.

<sup>12</sup> É importante esclarecer, de antemão, que pensamento e julgamento não são equivalentes, mas correspondentes, ou seja, o pensamento é uma atividade própria da vida do espírito que tem como característica organizar e dar significado aos dados oriundos do mundo externo, enquanto o “julgamento, em Arendt, é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação”. As diferenças e semelhanças entre ambas as faculdades também serão explicitadas em nossa dissertação, a fim de encontrarmos elementos para analisar uma possível relação entre o *animal laborans* e o totalitarismo

a ser o *animal laborans* e, conseqüentemente, o que o torna sustentáculo do totalitarismo. Vejamos, nas linhas que se seguem, as abordagens em torno dessas questões.

# 1. HANNAH ARENDT E A TEORIA DA AÇÃO: LIBERDADE E PLURALIDADE HUMANA

Hannah Arendt, filósofa alemã, elabora um pensamento político em torno da teoria da ação. Trata-se de uma teoria fundada sobre o conceito de pluralidade humana. E, mais ainda, Arendt de maneira relevante, torna-se uma das poucas filósofas a lançar um olhar distinto ao conceito de liberdade. É importante ressaltar que todo o seu esforço de análise almeja trilhar a reflexão sobre o totalitarismo, uma forma de governo jamais experienciada<sup>13</sup> que aterrorizou não só Arendt como seus contemporâneos.

O totalitarismo representa, para Arendt, uma ruptura radical com qualquer forma de governo, ou seja, ultrapassa os padrões políticos conhecidos e instaura o que a autora denomina de um novo fenômeno. De modo geral, essa nova forma de governo é a negação radical da política, tal como Arendt a entende. Isto significa a recusa total da pluralidade, fundamento da ação e da liberdade humana. Nesse sentido, o totalitarismo é a destruição total da esfera pública e da vida privada do indivíduo, uma vez que:

(...) Os governos totalitários são o inimigo da tranquilidade. Eles desencadearam guerras, extermínios e hostilidades para com os demais. Eles exigiram que pessoas completamente inocentes admitissem crimes impossíveis. Mobilizaram populações inteiras para a conquista. Eles atribuíram morte por categoria; não era o que você fazia que o incriminava, mas o que você era – um judeu, um eslavo, um intelectual, um kulak, um ‘cosmopolita’<sup>14</sup> (BAEHR, 2010, p. 1, tradução nossa).

Como Baehr comenta, o totalitarismo reforça a destruição das relações interpessoais e, mais que isso, aniquila a própria experiência socrática do dois-em-um ou, em outras palavras, o movimento de estar só [*solitude*] diante de nós mesmos<sup>15</sup>. Ora, o que estamos tentando dizer

---

<sup>13</sup>Sobre isso conferir André Duarte (2001), no seu texto intitulado “*Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A Crítica da Tradição e a Recuperação da Origem da Política*”. Diz ele: “Constatada a ruptura da tradição, Arendt nem abdicou da tarefa de pensar o político, nem visou reatar o fio partido entre o presente e o passado por meio de uma recuperação reverente do legado do pensamento político tradicional. Assim, era apenas natural que ela buscasse encontrar sua própria forma de pensar os eventos políticos do presente e do passado recusando-se a simplesmente lamentar a decadência da política no mundo contemporâneo, à luz de uma rememoração saudosista do passado político greco-romano ou da própria tradição do pensamento político ocidental” (p. 67).

<sup>14</sup>(...) Totalitarian governments were the foe of tranquility. They unleashed wars, purges, and show trials. They demanded that completely innocent people admit to impossible crimes. They mobilized whole populations for conquest. They assigned death by category; it was not what you did that damned you, but what you were – a Jew, a Slav, an intellectual, a kulak, a “cosmopolitan” (BAEHR, 2010, p. 1).

é que, além de ser um regime de origem inteiramente nova, o totalitarismo alcança um patamar tão radical que afeta tanto a pluralidade das relações interpessoais, como a pluralidade característica da faculdade do pensar. O resultado revela que este regime radicaliza a experiência do isolamento [*isolation*] e introduz a solidão [*loneliness*] como parte da existência humana, atingindo a própria faculdade de pensar, posto que, também, essa faculdade depende da experiência da pluralidade – o dois em um socrático. Assim, o totalitarismo estabelece essa dupla aniquilação<sup>16</sup> da pluralidade.

Para compreendermos a negação da pluralidade que o totalitarismo forjou<sup>17</sup> e radicalizou, precisaremos esclarecer tal concepção de pluralidade, assim como as abordagens em torno da ação e da liberdade sobre ela assentadas. Nosso propósito, no primeiro capítulo, será o de desenvolver essas questões.

### 1.1 *Vita activa e vita contemplativa*

Para adentrar o centro do pensamento político arendtiano, é preciso abordar especificamente a teoria da ação desenvolvida por Hannah Arendt. Isso porque, segundo ela, a ação é a categoria pela qual a vida política se desenvolve e compõe a mais alta concretização da *vita activa*. Em *A Condição Humana* (2010), a autora afirma:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem o intermédio das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, é especificamente a condição – não a *conditio*

---

<sup>15</sup> Cf. O primeiro capítulo da obra “*A vida do Espírito*”, nela nossa autora recorre aos textos de Platão, mais especificamente “Os Sofistas” e “Teeteto”, para definir e entender a atividade do pensar. Corroborando com o que dissemos acima, Daniel Mundo (2008) diz que “pensar es una actividad solitaria, un diálogo silencioso – como ya planteaba Platón, y que a Arendt tanto Le gustaba repetir – entre el yo y el si mismo. El espacio de soledad que precisamos para pensar por lo general no viene dado, hay que crearlo” (p. 139 – 140). Tradução: O pensamento é uma atividade solitária, um diálogo silencioso – como afirmava Platão e que Arendt tanto gostava de repetir – entre eu e mim mesmo. O espaço do estar só que precisamos para pensar o mundo não é constituído por si só, deve ser criado.

<sup>16</sup>O que chamo de dupla aniquilação da pluralidade é a perda da faculdade do pensamento e das relações interpessoais promovidas pelo movimento totalitário.

<sup>17</sup>Sobre isso Cf. José João Neves Barbosa Vicente (2012), quando esse diz que “o conceito de pluralidade negada de forma radical pelos regimes totalitários, é essencial na teoria política de Arendt. É, na verdade, em torno desse conceito elaborado na companhia de Sócrates que ela desenvolve todo o seu pensamento político. No entanto, é importante observar que antes do totalitarismo, o primeiro registro da negação da pluralidade humana, segundo Arendt, ocorreu no início da nossa tradição de pensamento político em Platão (...) (p. 106).

*sine qua non*, mas *a conditio per quam* – de toda vida política.<sup>18</sup> (ARENDR, p. 7, tradução nossa).

Porém, antes de abordar especificamente a teoria da ação, cabe a nós dizer que a ação é uma dentre outras atividades humanas de que se compõe a *vita activa*. Abordar as atividades da *vita activa* é importante para buscar responder de que maneira o totalitarismo foi possível e também para examinar as relações totalitárias com a tradição de pensamento político. Dessa forma, neste tópico, vamos concentrar nossos esforços na elucidação do significado dos dois modos da vida humana, a saber, *vita activa* e *vita contemplativa*, para que, posteriormente, possamos abordar o diagnóstico da sociedade que Arendt faz a partir delas.

Antes de adentrar a essa questão, Martin Levin (1979), no seu texto intitulado “*On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt*”, nos alerta que a filosofia arendtiana baseia-se em distinções peculiares e que, por diversas vezes, são mal interpretadas e geram mal entendidos<sup>19</sup>. Assim como Levin, André Duarte (2013) afirma que a “principal característica do pensamento político arendtiano reside em sua capacidade de distinguir e relacionar conceitos” (p. 39); apesar disso, ela nunca o fez – distinguiu-os e os relacionou – de modo estaques ou isolados entre si. Não por acaso,

“(...) Arendt desenvolveu por si mesma um método genuíno de pensamento. Segundo penso, as distinções arendtianas não isolam ou apartam os conceitos distinguidos, mas ao distingui-los, Arendt também os mantém relacionados, de modo que cada distinção conserva o vínculo diferencial ou a correlação entre os conceitos distinguidos (DUARTE, 2013, p 51).

À luz dessas considerações, é necessário esclarecer que Arendt distingue o modo de vida contemplativo do ativo para que, posteriormente, evidencie o que venha a ser a vitória do *animal laborans*.

Arendt argumenta que a vida contemplativa relaciona-se com o modo de vida do filósofo, que se retira dos assuntos humanos e da vida pública e dedica-se à arte do espanto. Distintamente da *vita contemplativa*, a *vita activa* é a vida dedica aos assuntos públicos e

---

<sup>18</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, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition – not only the condition *sine qua non*, but the condition *per quam* – of all political life.

<sup>19</sup>Every political philosopher is subject to misunderstanding, but perhaps none more so than those who insist on distinctions to which their age is not accustomed or which it is determined to ignore. Thus it is not surprising to discover that Hannah Arendt, whose philosophy is based on just such distinctions which we find either alien or meaningless, should be particularly vulnerable to misunderstanding and misinterpretation (LEVIN, 1979, p. 521).

políticos. Os cidadãos da polis grega, por meio dos atos e palavras, faziam-se ouvir e tentavam deixar algo duradouro para trás. Eles buscavam, por meio das ações, a imortalidade que a vida humana não lhes garantia. Deixavam, assim, uma história para ser contada às gerações posteriores. Enquanto que a *vita contemplativa* preocupa-se com a busca da verdade (*episteme*), a *vita activa* preocupa-se com a opinião (*doxa*). Nas palavras de Arendt (2002), “(...) o modo ativo de vida é [laborioso], o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no “deserto”; o modo ativo é devotado às [necessidades do próximo], o modo contemplativo à visão de Deus” (p. 7).

Dessa forma, *vita activa*, para a filósofa alemã, refere-se ao âmbito das atividades humanas fundamentais. Para repensar os atuais modos de vida, a pensadora recorre ao pensamento grego antigo, no qual a *vita activa* relaciona-se a duas esferas: pública e privada. Isso ocorre porque as atividades humanas são provenientes e se manifestam apenas nestes espaços<sup>20</sup>.

Arendt (1998) principiou seus estudos afirmando que “o termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição<sup>21</sup>” (p. 12), mas que, por tempos, foi considerado inferior à *vita contemplativa*. Podemos dizer que, para Arendt, os antigos pensadores estavam convictos de que nenhum trabalho das nossas mãos poderia ser igualado ao *Kosmo*, que é a ordem e a perfeição em si. Logo, percebe-se o motivo pelo qual a *vita contemplativa* se sobrepunha à *vita activa* aos olhos da tradição do pensamento político ocidental.

Evidencia-se que, com a queda das cidades-estados, houve um progressivo obscurecimento do sentido da *vita activa*<sup>22</sup> e, em contrapartida, a *vita contemplativa* assumiu o primeiro plano nas reflexões filosóficas. Desde então, ocorreu um afastamento da vida política e uma glorificação da *vita contemplativa*<sup>23</sup>. Após perceber tal equívoco da tradição, a

---

<sup>20</sup> Neste momento, vale destacar a preocupação de Odílio Alves Aguiar (2004) de distinguir a retomada da concepção antiga de pensar os atuais modos de vida e a abordagem liberal. Diz ele que “é preciso cuidado para não confundirmos essa conceituação com a abordagem liberal nem como possuindo características predicativas. A retomada da concepção antiga indica que esses conceitos possuem apenas valor heurístico, tentam apenas apresentar outra possibilidade de se pensar nos atuais modos de vida. Na abordagem liberal, o público não é importante, vem pensando apenas como a serviço dos interesses privados” (p. 09).

<sup>21</sup>The term *vita activa* is loaded and overloaded with tradition

<sup>22</sup>É importante notar que, inspirada em Aristóteles, Arendt afirma que a atividade política nada tinha a ver com a atividade da fabricação ou do trabalho, posto que essas eram guiadas pela utilidade e necessidade, ao passo que a atividade política não operava ou se associava a atividades coercitivas. No entanto, com a queda das cidades-estados, houve um progressivo obscurecimento do sentido da *vita activa* e, em contrapartida, a *vita contemplativa* assumiu o primeiro plano nas reflexões filosóficas.

<sup>23</sup>Essa (*vita activa*) passou a significar exclusivamente o engajamento nas coisas deste mundo. Assim, a vida política se igualou a atividade do artesão e do mercador e a ação política transformou-se numa obrigação da vida mundana e perdeu a sua característica própria de ser espontânea e livre. A atividade política, então, passa a ser guiada pela necessidade de fazer coisas úteis. Restando ao homem considerar, apenas, a *vita contemplativa* como sendo verdadeiramente humana. Sônia Maria Schio (2012), no seu livro intitulado “*Hannah Arendt: História e*

proposta arendtiana foi analisar a *vita activa* e suas respectivas atividades para que, assim, fosse possível compreender a Era Moderna e elaborar uma resposta às suas transformações. Antes de tratar especificamente das atividades da *vita activa*, vejamos, a seguir, o que Arendt entende por condição humana e mundo, conceitos importantes para o entendimento geral da sua teoria da ação.

### 1.1.1 Condição humana e *mundo*

Em termos arendtianos, pode-se dizer que condição humana não é o mesmo que natureza humana. As condições impostas ao próprio homem para sobreviver (*bios*) e viver em comum (*zoé*) é aquilo que Arendt (1998) denomina condição humana. A existência do homem só pode vir a acontecer quando são impostas a ela algumas condições, que variam de acordo com o lugar e o momento histórico nos quais o homem encontra-se inserido. Por esse motivo, a autora afirma que “os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência”<sup>24</sup> (p. 9). Além disso, diz Arendt (2010):

A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto ou seu caráter-de-coisa – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana. Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana (p. 11).

Podemos dizer, como veremos de forma mais explícita em linhas que se seguem, que o homem só descobre o seu ser-próprio na medida em que se expõe, seja por meio da palavra, dos seus pensamentos ou da sua atividade. Não é a condição humana que explica o que é o homem, ela oferece apenas meios para a existência. Dito em outras palavras, a condição humana é o campo no qual os humanos decidem sobre os seus destinos. Dessa forma, as

---

*liberdade: da ação à reflexão*” sustenta a nossa pesquisa quando afirma que “segundo Arendt, mesmo sendo essencial à vida humana, a *vita activa* recebeu uma pequena valorização no decorrer da tradição de pensamento filosófico e religioso, dos gregos aos cristãos, principalmente, mas chegando até a Modernidade. Nesse sentido, foi a *vita contemplativa* que, em diversos momentos, obteve um reconhecimento maior do que a *vita activa*. Porém, para ela há uma estreita ligação entre esses dois domínios, apesar de serem modos de vida distintos” (p. 160).

<sup>24</sup> Men are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence.

ações destes homens não são e nunca serão determinadas, ao contrário, elas são atravessadas pela escolha e pela contingência, e o que acontece – no presente – poderia não acontecer; Arendt nomeia tal fenômeno de imprevisibilidade da ação, assunto que trataremos melhor no item 1.2.3. deste tópico.

Ao fazer a distinção entre o conceito clássico de natureza humana com o de condição humana, Arendt admite, sobretudo, uma pluralidade e especificidade do humano, pois somos seres únicos, mas somos, inevitavelmente, humanos; enquanto tal, estamos expostos uns aos outros, “num contexto material de relações que sublinham a fragilidade essencial de toda existência. O humano é, precisamente, o exposto. O exposto ao outro: em cena de recíproca exposição (...)” (CAVARERO, 2007, p. 1).

O que queremos ressaltar aqui é que as atividades e capacidades humanas não são, de forma alguma, características essenciais da existência humana:

Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido. No entanto, até esses hipotéticos viajores da Terra ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua [natureza] é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos (ARENDDT, 2010, p. 11-12).

Desta passagem, podemos afirmar que Arendt se debruça sobre a questão da condição humana e não da natureza humana. Porque, segundo a autora, é impossível determinar, conhecer ou definir as essências naturais de todas as coisas e de nós mesmos, ou seja, é impossível tratar da natureza humana, pois “isso seria como saltar sobre nossas próprias sombras<sup>25</sup>” (ARENDDT, 1998, p. 10, tradução nossa). Como reforça a professora de filosofia Universidade de Northeastern (Boston) Serena Parekh (2008):

Em todo o seu trabalho, Arendt persiste na ideia de que a natureza humana é incognoscível ou irrelevante. A natureza humana, aquelas qualidades essenciais sem as quais deixaríamos de ser humanos, é incognoscível porque

---

<sup>25</sup>This would be like jumping over our own shadows.



essas qualidades essenciais não podem, jamais, ser completamente enumeradas.<sup>26</sup> (p. 49, tradução nossa).

Nota-se que, por não ser o homem algo definível, resta a Arendt dizer o porquê de ele ser condicionado. Para tanto, diz ela que tudo aquilo com que o homem mantém contato torna-se, imediatamente, parte condicionante da sua existência. Tanto é assim que, conforme mencionado, a vida humana sem artefatos que a condicionem seria impossível, e as coisas, por outro lado, sem se tornarem condicionantes da vida humana, não passariam de artigos desconectados e amontoados.

Surge daí a definição arendtiana da objetividade do mundo, pois tudo que não adentra a nossa existência não é senão “um não mundo” sem qualquer significado. Dessa forma, quando se refere à condição humana, Arendt dedica-se apenas às circunstâncias encontradas pelo homem para sobreviver e viver no mundo, ou seja, ela refere-se à força condicionante das coisas naturais e das coisas produzidas pelas atividades humanas. Essas relações estabilizadoras dos homens entre si e dos homens entre o mundo é o que Arendt nomeia de objetividade do mundo. Logo, condição humana e objetividade do mundo complementam-se, posto que os homens só conseguem executar suas atividades quando estabelecem relações ou com o mundo ou com os seus iguais num espaço comum de existência que o condicione.

No escopo dessa discussão, coadunamo-nos com Fábio Abreu dos Passos (2013), quando diz que a objetividade do mundo é “o espaço do artifício humano, o lugar que, sem o homem, não é mundo e, por sua vez, o homem sem mundo não é homem” (p. 81). É importante ressaltar também que, para Arendt, a condição humana não se trata apenas de ser-no-mundo – de estar lançado em um espaço de aparição – mas ser-com-o-mundo, ou seja, ser humano é estabelecer relação com o mundo, com as coisas e com os outros por meio das suas atividades básicas. Da subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo por meio da fabricação.

Devemos enfatizar que a leitura da condição humana proposta por Arendt nos direciona a uma análise política do mundo no qual vivemos. Nesse sentido, a pergunta central para o entendimento da Era Moderna não seria “o que sou”, já que se trata de uma pergunta teológica<sup>27</sup>; nem mesmo “quem é” ou “quem sou”, pois essa seria de fácil resposta: “és um

---

<sup>26</sup>Arendt insists throughout her work that human nature is either unknowable or irrelevant. Human nature, those essential qualities without which we would cease to be human, is unknowable because these essential qualities can never be fully enumerated.

<sup>27</sup> Cf. CH, obra em que Arendt afirma que a pergunta “o que sou” só pode ser respondida por Deus, vejamos: “Agostinho, geralmente considerado o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disso muito bem (...). Em resumo, a resposta à questão ‘Quem sou?’ é simplesmente: ‘És um homem – seja isso

homem – seja isso o que for”<sup>28</sup> (ARENDDT, 1998, p 11). A pergunta que deve nos orientar é: “o que estamos fazendo”<sup>29</sup>, pois, nesse momento, entenderíamos, por meio de uma análise da *vita activa*, qual a atividade que nos condiciona na Era Moderna e suas consequências (Cf. capítulo II).

A partir do exposto, fica claro que a pensadora não se interessa pela reflexão em torno da natureza humana, visto que ela é incognoscível. Arendt nos fala de condição humana, ou seja, das circunstâncias que garantem ao homem a possibilidade de ser e aparecer no mundo. Ao tratar destas condições, como vimos, Arendt recorreu à distinção básica entre *vita activa* e *vita contemplativa* e constatou que a tradição cometeu um enorme equívoco ao considerar a primeira inferior a segunda, comprometendo a compreensão do que são as atividades do trabalho, da obra e da ação. Como se verá no próximo tópico, preocupada com as implicações provocadas pelo obscurecimento da *vita activa*, Arendt, em a C.H, analisou as atividades desse modo de vida ativo. A filósofa as distinguiu, constatando, pois, que o trabalho, de forma alguma, pode ser confundido com a obra ou a ação. Vejamos, nas linhas que se seguem, esta questão.

### 1.1.2 As atividades humanas da *vita activa*

O termo *vita activa*, segundo Arendt, designa as três atividades humanas fundamentais: o trabalho [*labor*], a obra [*work*] e a ação [*action*]. Cabe alertar que elas “são fundamentais porque a cada uma corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra<sup>30</sup>” (ARENDDT, 1998, p. 7), ou seja, são as condições que estão circundando todos os homens.

---

o que for’, e a resposta à questão ‘O que sou?’ só pode ser dada por Deus, que fez o homem. A questão da natureza do homem é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (ARENDDT, 2010, p. 12).

<sup>28</sup>You are a man – whatever that may be.

<sup>29</sup>Segundo Adriano Correia (2006), essa pergunta não tem como propósito fornecer respostas teóricas às perplexidades do nosso tempo, mas significa pensar e “considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do animal laborans para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre as esferas pública e privada, o referencial da polis; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica (p. 335).

<sup>30</sup>They are fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which live on earth has been given to man.

De acordo com Arendt, o trabalho é a atividade recorrente das necessidades diárias dos indivíduos, aquela que supre apenas as carências do corpo. Ele não deixa nenhum vestígio duradouro como rastro. Da interação do trabalho com a natureza, nada resta; tudo é consumido. E é por meio do trabalho que o homem se faz *animal laborans*, pois este exercita tal atividade visando apenas à sobrevivência, não ultrapassando a barreira das necessidades físicas. Segundo Arendt (2010), “A condição humana do trabalho é a própria vida” (p. 7).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a atividade do trabalho é aquela que mais assemelha o homem ao animal, pois esse, preocupado em trabalhar para sobreviver, encontra-se alienado e misturado com o processo de labor, abdicando da mais honrosa das atividades da *vita activa*, a saber: a ação. Por esse motivo, nossa autora irá denominá-lo de *animal laborans*, pois, distintamente do *animal rationale*, o trabalhador, nessa circunstância, realmente se assemelha ao animal, na medida em que ele não passa de um simples reprodutor dos seus instintos. Vejamos de que maneira essa questão é tratada nas palavras de Arendt (1998):

É verdade que o uso da palavra ‘animal’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito questionável da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é totalmente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra, na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida (p. 84)<sup>31</sup>.

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. O que a pensadora pretende mostrar é que o trabalho, realizado pela necessidade do *animal laborans*, explica uma série de fatores que desencadearam o totalitarismo. Tais questões serão vistas com mais detalhes especialmente nas subseções do segundo capítulo.

A obra, por sua vez, é a atividade que se apropria da natureza para constituir uma realidade própria. Essa atividade corresponde ao que Hannah Arendt chama de “não-naturalidade”. Seria uma forma de criar um “mundo [artificial] de coisas” diferentes do ambiente natural. A obra é distinta do trabalho, pois este produz para consumir, numa incessante labuta, sem criar um vínculo com o mundo. Já a obra é uma forma de garantir a permanência e a durabilidade das coisas criadas, pois, da fabricação, o homem cria artefatos

---

<sup>31</sup>And it is true that the use of the Word “animal” in the concept of animal laborans, as distinguished from the very questionable use of the same Word in the term animal rationale, is fully justified. The animal laborans is indeed only one, at best the highest, of the animal species which populate the earth.

que portam uma durabilidade, não sendo apenas objetos feitos para o consumo, como os frutos do trabalho. Embora o fabricante (*homo faber*) produza algo que se desgasta com o uso, o que foi produzido não se consome no processo vital como acontece com o produto do trabalho. Arendt (2010) afirma que “A condição humana da obra é a mundanidade” (p. 8) e que:

A obra, ao contrário do trabalho, não alimenta simplesmente o processo infinito de consumo que a vida natural ou pseudo-natural exige: a obra significa fazer coisas, objetos sólidos que se destinam a durar, a ser usados em vez de consumidos e que contribuem para o mundo. É o artifício humano durável que fornece aos homens um lar sobre a terra<sup>32</sup> (CANOVAN, 1992, p. 128, tradução nossa).

A análise arendtiana aqui apresentada sobre a distinção entre trabalho e obra é uma evidência que não deve ser ignorada, pois servirá de suporte para compreender como se dá a alienação do mundo, a qual, para ocorrer, implica no desconcerto destas atividades (Cf. Capítulo II).

Para esclarecer o que a autora entende por *vita activa*, há, por fim, a ação, atividade que não necessita de mediação, pois se configura numa relação direta entre os homens<sup>33</sup>. A condição humana da ação é a pluralidade, sendo ela a condição para que haja a vida política, visto que todos nós somos iguais – somos humanos – mas somos sempre distintos uns dos outros. A noção de pluralidade é aquela que ressalta no homem a sua igualdade e a sua distinção perante a sociedade. A ação é o modo de aparição do indivíduo singular. À medida que ele age, ele aparece e se diferencia dos outros, tornando-se um indivíduo único. No momento em que a ação fundamenta e preserva os corpos políticos, ela consegue fomentar a condição para a lembrança, ou seja, para a história. Voltaremos a esta atividade no desenvolvimento do próximo tópico.

---

<sup>32</sup>For work, unlike labor, does not simply feed the endless process of consumption that natural or pseudo-natural life demands: work means making things, solid objects which are meant to last, to be used rather than consumed and to contribute to the world, the durable human artifice that provides men with a home upon the earth.

<sup>33</sup>Adriano Correia (2006b), em seu texto intitulado “Labor, work, action” afirma que a ação é “a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objetivo natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade, (...). Esta noção de que a pluralidade é a condição mesma da vida política é muito cara a Hannah Arendt. Em sua última obra, A vida do Espírito, ela afirma que a pluralidade, mais do que definir o caráter da vida política, [é a lei da Terra]. A ação corresponde ao fato de que os homens, no plural, habitam o mundo – ao próprio fato de que somos todos humanos, mas de um tal modo que não somos idênticos a ninguém que jamais viveu, vive ou viverá. A pluralidade é, portanto, ao mesmo tempo igualdade e distinção. A ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos” (p. 336).

Essas três esferas da *vita activa* estão intimamente ligadas às condições mais gerais da existência humana: a *natalidade*<sup>34</sup> e a mortalidade. Essas condicionantes relacionam-se com as atividades da *vita activa* porque são intrínsecas ao nascimento. Trabalho, obra e ação estão enraizadas na *natalidade*, pois esses possuem o dever de prover e preservar o mundo para os que vão nascer por meio do trabalho e da obra. Porém, é a ação aquela atividade com a qual a natalidade está intimamente ligada, pois o recém-nascido carrega consigo a potencialidade de criar um novo começo. Ele possui a iniciativa, tendo intrínseco o elemento da ação, portanto, de *natalidade*; lembrando que é na atividade da ação que se desenvolve a política.

O estatuto condicionante da natalidade não é baseado em uma categoria biológica, mas sim política. Em Arendt, quando o recém-nascido é apresentado para o mundo político é como se houvesse um segundo nascimento no qual o homem pode agir politicamente e instaurar algo novo no mundo e, dessa forma, ser livre (ARENDR, 2010, p. 223). Por esse motivo o sentido da política é a liberdade (ARENDR, 1972, p. 192). A política só se estabelece em locais em que a liberdade e a espontaneidade aparecem no mundo comum. O nascimento, em Arendt, define e condiciona todas as atividades humanas, do trabalho à ação, mas estabelece uma relação mais íntima com a capacidade que o homem possui de agir e criar algo novo.

Enfim, estes são alguns elementos de primeira ordem para o entendimento geral do que vem a ser a *vita activa* e a condição humana. Trata-se de elementos relevantes, pois, a partir deles, podemos tecer uma análise mais detalhada da teoria da ação, tomando como elementos centrais a liberdade e a pluralidade humana, conforme veremos a seguir.

## 1.2 Ação e a pluralidade

*Somos do mundo, pertencemos a um mundo comum, um mundo que se apresenta em seus inúmeros aspectos à pluralidade humana, um mundo no qual ser e aparecer coincidem, e é no seio que aparecemos uns aos outros qua homens. (...) Uma vida sem ação e sem fala não é mais uma vida humana porque ela já não é vivida entre os homens. “Viver juntos no mundo” e “falar dele com os outros” são no fundo uma e a mesma coisa (MAGALHÃES, 2011, p. 25-26).*

No terceiro capítulo desta dissertação, veremos que o totalitarismo rompeu o fio da tradição e, por esse motivo, as categorias políticas tiveram que ser repensadas por Arendt sem

---

<sup>34</sup> É a partir da natalidade que, segundo Arendt, instaura-se a novidade, pois é o nascimento que propicia a instauração da novidade no mundo por meio da ação.

o “fardo e orientação” do pensamento político da nossa tradição<sup>35</sup>. Para tanto, nossa autora repensa as categorias da *vita activa* e percebe que os mais decisivos problemas políticos aparecem depois que os filósofos e a própria humanidade desconsideram a atividade da ação e, de uma forma paulatina, julgam correto ver no trabalho a humanização do homem.

Contrária a essas correntes, nossa autora afirma que a atividade propriamente humana não é o trabalho, tampouco a obra, mas sim a ação. Isto porque a ação, no seu duplo aspecto, isto é, como ação propriamente dita e como discurso, é a única atividade humana que tem como condição estar entre os homens. É daí que surge a definição do homem como um ser político. Descrito desta perspectiva, o homem apresenta uma dimensão política e plural que é referência básica da atividade da ação. A pluralidade é, então, a condicionante da ação. Ela é característica própria da humanidade e é de suma importância para que se estabeleça a relação dos homens e a necessidade desses de se assumirem na condição de agentes.

A pluralidade, segundo Hannah Arendt (2009), é a lei da Terra. E é por essa pluralidade que se dá a ação, que é a atividade própria da política. Quando Hannah Arendt (2007) enumera as principais atividades da *vita activa*, ela considera que a ação deve ocupar um lugar de destaque na medida em que está ligada à esfera política da vida humana (p. 348). Das três atividades, a ação é a que possui a conexão mais íntima com a condição humana da natalidade; ou seja, em termos arendtianos, a ação política é concebida como novo nascimento. Nascemos politicamente quando agimos em conjunto, isto é, a ação conjunta é um tipo de nascimento político. Comparada às outras atividades da *vita activa*<sup>36</sup>, podemos dizer que a ação é a atividade política por excelência (ARENDR, 2010, p. 17); pautada no conceito de natalidade, que Hannah Arendt corrobora para uma visão positiva da política.

Diferentemente do trabalho e da obra, que podem ser realizadas no isolamento, a ação somente acontece diante dos demais homens. A pluralidade é, para nossa autora, uma das condições da vida humana. A afirmação do ser humano se dá única e exclusivamente por

---

<sup>35</sup>Sobre o rompimento do fio da tradição e a necessidade de se repensar as categorias políticas, ver MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Ação e Pensamento em Hannah Arendt*. In Filosofia do Direito e o Tempo. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coordenação Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, 2011, p. 25-30.

<sup>36</sup> A ação necessita situar-se no domínio dos assuntos humanos. Em *The Human Condition* (1990) esse propósito de Arendt é assinalado com ênfase, como diz Adriano Correia (2007): “Pensar o que estamos fazendo é, antes de tudo, considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do *animal laborans* para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre a esfera pública e privada, o referencial da pólis; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica” (p. 335).

meio da atividade da ação, nenhuma outra atividade da *vita activa*, segundo Arendt, possui essa característica de revelar a vida propriamente humana. Diz ela:

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos é a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade (...) – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDDT, 2010, p. 220-221).

A efetivação da ação e do discurso é a inserção do homem no mundo humano. É por essa razão que tal inserção é considerada por nossa autora como um segundo nascimento, “no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDDT, 2010, p. 221). Esse mundo, interposto entre os homens, é o “*espaço-entre*” que resguarda seus interesses individuais e mundanos. Tais interesses dizem respeito a algo que articula o convívio de todas as pessoas e que, conseqüentemente, as ligam, relacionam e as mantêm unidas. Dessa forma, “a maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos refere-se a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala” (ARENDDT, 2010, p. 228).

A condição da ação ocorre nesse *espaço-entre*, ou seja, no espaço público que auxilia no desvelamento do agente. Percebe-se que tal desvelamento do agente se dá por meio da relação e dos interesses constituídos pelos homens. Portanto, o desvelamento em questão só é possível quando o *espaço-entre* físico é recoberto pelo *espaço-entre* subjetivo, o qual Arendt nomeia de “*teia das relações humanas*”. Vale dizer que, o *espaço-entre* subjetivo é intangível, embora real. Não há um produto final palpável como resultado, apenas um processo de ação e discurso vinculados ao mundo comum. Vejamos, nas palavras da autora, de que maneira ela aborda essa questão:

O desvelamento do ‘quem’ por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas conseqüências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela ‘produz’ estórias, intencionalmente ou



não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas histórias (...) falam-nos mais de seus sujeitos, do ‘herói’ que há no centro de toda história, do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor (ARENDDT, 2010, p. 230).

Em outras palavras podemos dizer que a ação, uma vez inserida na teia das relações humanas, produz a história, já que só por meio da biografia de alguém conseguimos entender originalmente o “*quem*” que outrora era intangível. Após o *ex post facto* por meio da ação e do discurso, conhecemos a história da qual algum homem foi o herói<sup>37</sup>. Sabemos mais de Machado de Assis por meio da sua biografia escrita por Nereide Schilaro Santa Rosa do que por suas obras. Brás Cubas, Dom Casmurro ou Quincas Borbas não dizem *quem* foi Machado de Assis, o que elas podem dizer, no máximo, é o *que* ele foi. Do mesmo modo, não sabemos quem é Nereide Schilaro Santa Rosa pelos seus escritos, mas apenas pelo fluxo vivo do seu agir e do seu falar. Enfim, deve ser frisado neste tópico que é apenas por meio da ação e do discurso que há a revelação e aparição dos homens. E essa aparição – específica do *espaço-entre* – é o que estabelece a teia de relações humanas e a efetivação da história.

Empenhada em distinguir a atividade da ação das demais, Arendt ainda nos diz o que ela não é. Ao abordar a fragilidade dos assuntos humanos, nossa autora afirma que a ação jamais se estabelece no isolamento. Isolar-se é privar-se da capacidade de agir, o que torna a presença dos outros uma exigência essencial para o estabelecimento da atividade da ação. “A ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (ARENDDT, 2010, p. 235). Nenhuma ação – política ou não política – pode tratar os homens como materiais, numa atitude mecanicista ou como animais selvagens que precisam ser domesticados, pois o único resultado advindo dessa atitude é a perda do homem enquanto homem, ou melhor, a morte da humanidade presente neles. Dessa

---

<sup>37</sup>Não se trata da concepção de Herói como um homem excepcional, ao contrário, Arendt refere-se à definição de herói como aquele que podemos contar uma história sobre, seja ela heroica ou não. Essa história sobre só é possível, pois esse teve a coragem e a disposição para se inserir no mundo por meio de atos e palavras, ou seja, começou sua própria história. Na décima nota de rodapé do tópico “a teia de relações e as histórias encenadas” da obra *A Condição Humana* diz Arendt (2010) que “em Homero, a palavra *heros* sem dúvida tinha uma conotação de distinção, mas uma distinção de quem era capaz qualquer homem livre. Em parte alguma aparece com o significado ulterior de [semideus], resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos” (p. 233).



forma, a ação não tem a ver com a força<sup>38</sup> individual e solitária, ao contrário, a história está repleta de exemplos em que os mais fortes são impotentes e não conseguem obter o auxílio dos demais para agir em conjunto.

Considerando essa questão, Arendt entende que a ação, de forma alguma, pode ser confundida ou definida pela força, o que a faz recorrer à compreensão grega e latina do verbo agir para explicitar a sua origem. Salienta a pensadora que ambas as línguas possuem duas palavras diferentes, porém correlatas, para definir esse verbo. “Aos dois verbos gregos *archein* [(começar), (realizar) e (acabar)] e *prattein* [(atravessar), (realizar) e (acabar)] correspondem os dois verbos latinos *agere* [(pôr em movimento), (liderar)] e *gerere* [cujo significado original é (conduzir)]” (ARENDR, 2010, p. 236). É como se houvesse, na ação, uma dupla repartição da mesma, sendo a primeira parte associada ao início do feito e a segunda ligada ao processo de conduzir e finalizar tal feito. E foi do segundo sentido que surgiu a designação comumente aceita para definir a ação, enquanto a ação como começo adquiriu outra conotação na linguagem política, a saber, tornou-se significado de liderança política, ou seja, manifesta-se na capacidade de liderar ou governar, mas não mais “pôr em movimento”. Desse modo de pensar, segundo Arendt, surgiu uma interdependência na ação, pois precisava de um homem que dava ordens – governante – e de homens para executá-las – súditos. Surge daí a falsa crença de que a força e o isolamento – próprios do governante – são características extraordinárias que solidificam o homem poderoso e a ação do mesmo. Vejamos, nas páginas seguintes, o que Arendt realmente entende por ação, bem como ocorrem articuladas a essa atividade a igualdade e a distinção.

### 1.2.1. Igualdade e distinção na ação

Diz Arendt (2010), em seu livro intitulado C.H., que:

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse

---

<sup>38</sup>Os termos “força”, “poder”, “dominação” e “violência” não devem ser confundidos em Arendt, pois, diversamente de outras correntes que usam esses termos sem critérios, aqui eles não são análogos. Ao contrário, são palavras-chave para a compreensão de política cunhada pela autora. Ao longo do texto essas distinções ficarão mais evidentes; enfim, essas distinções podem ser verificadas na obra *Da Violência*.

aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano (p. 220).

Ora, o ser humano é, então, ser no mundo e do mundo, ou seja, revela-se por meio da ação e do discurso a seus iguais e, dessa forma, distingue-se dos mesmos. Esse movimento de igualdade e distinção entre os homens ocorrido por meio da ação e do discurso nada mais é do que a *efetivação* da condição plural do homem<sup>39</sup>.

Como diz Arendt (2010), “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção<sup>40</sup>” (p. 219), isto é, é ela que dimensiona o *quem* de cada homem, e revela, perante seus iguais, as suas características similares e heterogêneas. É por meio da pluralidade que os homens se tornam homens, na medida em que manifestam, por meio da ação e do discurso, seu verdadeiro *quem*. Para explicar melhor esse duplo aspecto da pluralidade, recorreremos às palavras da filósofa alemã:

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDRT, 2010, p 219-220).

Segundo essa interpretação, a distinção do homem resulta diretamente da sua capacidade de comunicar a si próprio aos demais, sendo ele o único “capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se” (*ibidem*). Por meio do discurso e da ação, o homem comunica mais do que a fome, o afeto ou o medo, ele comunica a si próprio e, dessa forma, torna-se singular. É por esse motivo que Arendt (2010) entende que a pluralidade humana é paradoxal, visto que revela a unicidade de seres iguais.

---

<sup>39</sup> Segundo Christina Miranda Ribas (2012), a tensão entre igualdade e diferença, presente na pluralidade humana e desvelada na ação, perpassa o tema da identidade; tal tema fornece, segundo a comentadora, uma “*chave para a compreensão da centralidade da política em seu pensamento*”, pois, “aparecendo como ser único entre iguais, posso me distinguir curiosamente a partir da espontaneidade, da capacidade de iniciativa, da criatividade que é comum a todos” (p. 129).

<sup>40</sup> Sobre isso, diz Maria Cristina Müller (2012) que “para ser possível a pluralidade, esses vários precisam se distinguir um dos outros, necessitam se diferenciar, cada um deve ser único. Apreende-se a importância da singularidade em meio à pluralidade. A singularidade é percebida porque o ser humano é capaz de expressar sua interioridade através do discurso. O ser humano é capaz de comunicar a outros seres humanos o que sente, pensa, imagina. Mas é capaz, além disso, de prestar contas, através de argumentos, de seus posicionamentos, escolhas, julgamentos. Portanto, é capaz de apresentar-se como singular, como único, como distinto. O ser humano é igualmente capaz de compreender aquele que é diferente, distinto e único porque detém a mentalidade alargada, isto é, a capacidade de refletir levando em conta a diversidade de perspectivas ao reconhecer as infinitas possibilidades advindas da singularidade de cada um (p. 292 – 293).

Ora, como já dissemos, ao agir e falar, os homens não só permanecem distintos como distinguem a si próprios. Dessa forma, eles aparecem uns para os outros enquanto homens e não como meros objetos físicos. Trata-se de ultrapassar a mera existência corpórea e aparecer no mundo como agente iniciador, ou melhor, como ser humano. Essa afirmação do ser humano se dá única e exclusivamente por meio da atividade da ação, nenhuma outra atividade da *vita activa*, segundo Arendt, possui essa característica de revelar a vida propriamente humana. Diz a pensadora:

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos é a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade (...) – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDR, 2010, p. 220-221).

A efetivação da ação e do discurso é a inserção do homem no mundo humano; essa inserção é considerada por nossa autora como um segundo nascimento, “no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDR, 2010, p. 221). A atividade da ação é, portanto, um aspecto importante da pluralidade humana, pois é por meio dela que os homens poderão se distinguir e começar algo novo por suas próprias iniciativas. É por isso que se trata de uma atividade incondicionada, pois seu impulso ou desejo não surge da necessidade de estar entre seus iguais, mas do próprio interesse espontâneo de agir em conjunto e realizar o improvável.

Em seu sentido mais amplo, agir significa “tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, [começar], [conduzir] e, finalmente, [governar]), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDR, 2010, p. 221). E essa tomada de iniciativa, própria dos homens, vem do fato de esses fundarem um *initium*, “por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir [*Initium*]” (*idem*, p. 222). Ao nascer, o recém-nascido carrega consigo o princípio do novo que, por sua vez, só pode efetivar-se por via da atividade da ação. Ou seja, “o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (*idibem*). Segundo Lucy Cane (2015), “central à compreensão de Arendt da política é sua reivindicação que a ação

política inicia começos radicalmente novos que rompem expectativas e convenções”<sup>41</sup> (p. 57, tradução nossa). A ação aparece, em Arendt, como um milagre, pois ela rompe com a cotidianidade dos fatos e alcança o extraordinário. Logo, em Arendt, ação e início são uma só coisa, correspondendo à efetivação da condição humana da natalidade. Temos aí a primeira e principal definição, exposta em *A Condição Humana*, do que viria a ser a atividade da ação.

### 1.2.2. A ação como discurso e a revelação do sujeito da ação

É notório que, até o presente momento, sempre que nos referimos à ação, ao mesmo tempo, fazemos referência ao discurso. Isso porque, segundo Arendt, ambas as atividades estão intimamente relacionadas, posto que a ação muda deixa de ser ação. Ora, essa relação é necessária porque, para que o ato seja nomeadamente humano, deve conter, concomitantemente, resposta à questão que se aloca a todo recém-nascido, a saber: “quem és?” e “essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos” (ARENDDT, 2010, p. 223). Sem o discurso, a ação perderia não só seu caráter de revelação, mas o sujeito por detrás dela. Não haveria homens, mas robôs, que executariam suas atividades humanamente incompreensíveis<sup>42</sup>. A respeito disso, diz Arendt (2010):

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (p. 223).

O que queremos dizer é que, diferente do trabalho ou da obra, em que o discurso possui papel secundário, na ação, o discurso é necessário e indispensável, pois é através deles – ação e discurso – que os homens aparecem ao mundo e revelam quem são, mostrando os seus “eus” únicos no ajustamento “singular do corpo e no som singular da voz” (*idibem*), processo esse que revela o si-mesmo (*self*) de cada homem aos demais e os identificam como atores da ação comunicável. Logo, não há ação sem discurso e vice-versa, pois, se assim o for,

---

<sup>41</sup> Central to Arendt’s understanding of politics is her claim that political action initiates radically new beginnings that rupture expectations and conventions

<sup>42</sup>Sobre isso cf. o capítulo de *A Condição Humana* intitulado “a revelação do agente no discurso e na ação”.

não se trata de uma atividade especificamente humana. Poderíamos considerá-la uma atividade da *vita activa* ou da *vita contemplativa*, mas de forma alguma uma atividade que expresse a dignidade humana.

Além disso, esse processo revelador do discurso e da ação se dá no plano das relações interpessoais, ou seja, apenas quando os homens estão *com* os outros, “nem [pró] nem [contra]<sup>43</sup>” eles estão, melhor dizendo, “no puro estar junto dos homens” (ARENDT, 2010, p. 225). Dessa forma, “dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (ARENDT, 2010, p. 225). É esse caráter aglutinador dos homens que faz com que a ação seja a atividade política por excelência, são os homens que habitam o mundo e o modificam por meio da ação. Nestes termos, percebemos que há uma relação direta entre a efetivação da ação e o espaço público, entretanto não nos cabe, neste momento, descrever tal questão. Basta dizer que o caráter específico da ação é o desvelamento do agente durante o processo de ação, ou seja, durante o ato. Sem essa característica peculiar de revelar o agente, a ação deixa de ser ação e torna-se apenas um meio de alcançar um fim, tal como a fabricação. Da mesma forma, com o fim único de alcançar um objetivo, as palavras tornam-se apenas uma “mera conversa”, que não revela o “quem”, o eu único do agente. Se não houve um “quem” – a quem a ação pode ser identificada – a ação perde todo o sentido.

Entretanto, um dos traços mais característicos de dizer *quem alguém é* trata-se da intangibilidade da resposta. Sempre que nos debruçamos sobre a questão “*quem sou*” ou “*quem és*”, nosso vocabulário nos induz a dizer, equivocadamente, o *que* esse alguém é. Dizemos que esse alguém é alguém que ama, que afirma, que nega, que dúvida; acabamos então por fazer uma descrição das qualidades que essa pessoa partilha com as outras, falamos das suas características, mas não do seu “*quem*”. Segundo Christina Miranda Ribas (2012), “*quem sou é*” é uma pergunta desconcertante, pois:

(...) ainda que eu discorra longa e exaustivamente a meu respeito, referindo-me a meu trabalho e hábitos, emoções e crenças, gostos preferências, amores, ideias, lutas, memórias, projetos... ainda assim a questão permanecerá sem resposta. Para Hannah Arendt, isso se dá não apenas

---

<sup>43</sup> Arendt define duas figuras como politicamente marginais no cenário político, a saber, os que estão “contra” e os que estão “pró” os homens. Esses seriam, por exemplo, o criminoso e o realizador de boas obras, respectivamente. Ambos seriam anônimos, posto que um não revela seus feitos por meio de palavras para não revelar quem é e o outro não revela quem é porque precisa esconder-se dos demais. Dessa forma, esses não se desvelam junto ao ato e são desprovidos de um “quem”.

porque a identidade desafia as possibilidades da expressão linguística, mas também porque o quem eu sou, ao contrário daquilo que eu sou, não é plenamente acessível a mim mesma. A identidade aparece no espaço político, sendo inteiramente dependente da presença dos outros que a testemunhem, percebam, confirmem. Seja na modalidade da espontânea auto-manifestação ou da deliberada auto-apresentação, os outros podem perceber quem sou, o eu que se revela e se constitui no espaço-entre que nos une e nos separa e que constitui o mundo, expressão que, nesse contexto, remete àquela teia de relações que a ação cria e à qual cada um de nós, na medida em que age com outros, vai acrescentando tramas (p. 121-122).

O “*quem*” de uma pessoa, segundo Arendt, não pode se solidificar em palavras, apenas se revela durante o curso da ação e do discurso no mundo comum. As palavras, então, sinalizam o “*quem*”, mas apenas os atos e palavras revelam o mesmo. Por esse motivo, todos os assuntos humanos, incluindo os assuntos políticos, são incertos, pois não há a influência “mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas” (ARENDR, 2010, p. 226); o que há, nessas circunstâncias, é o aparecimento do homem e a sua atualização perante o mundo<sup>44</sup>.

Na ação não há um propósito final definido, ao contrário, seu caráter incerto lança sobre os ombros humanos uma frustração com a qual lidamos cotidianamente. Pode haver um interesse comum, mas não há um resultado final pré-estabelecido, porque a relevância humana da ação e do discurso é o caráter revelador de ambas. Por tratar dos assuntos humanos, a ação conserva a capacidade de revelar o agente “mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente [objetivo], dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem” (ARENDR, 2010, p. 228).

### 1.2.3. Ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação

O que torna a ação tão peculiar não é o isolamento ou a força, mas a ilimitabilidade e a imprevisibilidade da mesma. Não é o administrador que inicia e efetiva um novo começo, mas a ação em conjunto. Dessa forma, o ator é, ao mesmo tempo, agente e paciente da ação, pois sua ação pode se converter em reação em cadeia. Mais que isso, não é o administrador – sozinho – que muda a conjuntura do mundo, mas o estabelecimento de relações que rompem os limites e transpõem as fronteiras por meio de um ato ou, às vezes, uma palavra. É do corpo político que surgem as ações imprevisíveis que podem romper com as limitações legais, bem

---

<sup>44</sup>O mundo nesse caso, segundo Ribas (2012), não é constituído apenas pelas pessoas, há ainda a constituição do *espaço-entre* resultado da interação dos homens, onde se revelam a ação e o agente (Cf. o texto Notas Sobre Identidade e Política em Hannah Arendt).

como com as fronteiras territoriais que jamais estarão resguardadas completamente das ações vindas de fora. Diz Arendt (2010) que “a ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica” (p. 239).

Para frear essa ilimitabilidade da ação, Arendt diz que não é por meio da vontade de poder que os homens alcançarão tal intento, mas apenas pela virtude política dos homens de se manterem dentro dos limites. O corpo político é limitado e oferece, de certa forma, proteção contra a ilimitabilidade inerente da ação. Entretanto, essa limitação encontrada em todo o corpo político não é suficiente para romper com a imprevisibilidade própria da ação. Arendt (2010) observa que:

Não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato – pois se assim fosse um computador eletrônico seria capaz de predizer o futuro –, pois a imprevisibilidade decorre diretamente da estória que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. (...) a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o contador da estória (...) (p. 239-240).

A imprevisibilidade seria, portanto, outra característica irrevogável da ação. Pois, sendo a ação reveladora do “quem” do homem – desse *si-mesmo* dele –, lhe garante um espaço de aparição e estabelece um espaço público no qual a ação e suas reações são incalculáveis. Se o homem, ao aparecer, sequer dimensiona a *si-mesmo*, ou seja, não tem controle sobre quem revela, do mesmo modo comporta suas ações, sendo imprevisíveis os resultados. Como diz Margaret Canovan (2008), “como Arendt nunca se cansou de salientar, os seres humanos são plurais e suas ações distintas entrelaçam umas nas outras, criando o que ela denomina de rede de consequências – teia de relações – que dificilmente podem ser previstas.<sup>45</sup>” (p. 76, tradução nossa). Ora, não se trata aqui de conceber a ação em termos de fabricação, ao contrário, a ação, de certa forma, é frágil e não garante um produto final preestabelecido. O que é resguardado pela ação é a experiência de viver junto dos homens.

Para romper com essa fragilidade e intangibilidade da ação, a resposta grega a essa questão foi a fundação da *polis*. Nesse caso, a *polis* tinha, segundo Arendt (2010), duas funções, a saber: primeiramente, “fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida

---

<sup>45</sup> Como Arendt nunca se cansó de señalar, los seres humanos son plurales y sus distintas acciones se entretelen entre sí en una red de consecuencias que dificilmente puede predecirse.

cotidiana” (p. 246), em outras palavras, garantir aos homens espaços de aparições para que esses tivessem a possibilidade de distinguir-se e revelar-se, por meio de atos e palavras, o seu *quem*, multiplicando a probabilidade desses homens de conquistar “fama imortal” para além dos muros do lar. Em segundo lugar, a *polis* buscava, ainda, remediar a futilidade e efemeridade da ação e do discurso, “pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse [imortal], não eram muito boas” (*idibem*). E essa possibilidade do esquecimento era, segundo o pensamento arendtiano, um perigo para a própria humanidade, já que esta poderia esquecer-se da sua grandeza e da sua identidade a ponto de se tornar irreconhecível. Dessa forma, a fundação da polis preserva a memória coletiva e a própria formação do *quem*. Por isso, há relação intrínseca entre ação e espaço público, pois só esse ambiente consegue preservar a memória e garantir a sobrevivência do próprio instante da ação e do discurso.

Apesar da necessidade de um espaço físico próprio para a efetivação da ação, vale dizer que ele, por si só, não a garante. Além dele, como já dissemos acima, é preciso o estabelecimento do *espaço-entre* subjetivo, denominado de espaço da aparência. Logo, a importância dada por Arendt a esse espaço físico é que ele garante uma proteção estabilizadora para a ação e para o discurso, mas frisando sempre que “a polis não era Atenas, e sim os atenienses” (ARENDR, 2010, p. 243), ou seja, a *polis*, ou o espaço da aparência, não é apenas localizado fisicamente, mas a organização das pessoas para agir em concerto. Diz Arendt (2010) que “onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre” (*ibidem*).

Dessa forma, a *polis* pode se dar em qualquer lugar que ultrapasse as paredes do lar, ou melhor, que ultrapasse o espaço privado e que garanta uma relação de igualdade entre os homens. O que estamos entendendo por igualdade, como já dissemos, não é a igualdade de todos perante a morte, mas o exato oposto, pois a “igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser [igualados] sob certos aspectos e para propósitos específicos” (ARENDR, 2010, p. 268). Ora, igualdade nada tem a ver com uniformidade, mas refere-se à possibilidade de aparência do homem enquanto homem e não como médico, soldado ou artesão. No espaço público, todos são iguais e suas ações e discursos atualizam e revelam seu *quem*, sua distinção perante os demais<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup>Novamente, nesse ponto, estamos tratando do duplo aspecto de distinção e igualdade da pluralidade humana que é revelada por meio da ação e do discurso.



#### 1.2.4. Ação e Poder

A ação carrega consigo a manifestação da igualdade. Essa igualdade, possível apenas no espaço público ou espaço da aparência, ultrapassa a relação do lar e estabelece o que Arendt denomina de poder. Poder, nas palavras da autora, é sempre “potencialidade”, pois não é “imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]. (...) Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDR, 2010, p. 250). Sobre isso, esclarece Maurizio Passerin D’Entrèves (2001):

Essa capacidade de agir em conjunto para um propósito público-político é o que Arendt chama de poder. O poder precisa distinguir-se do vigor, da força e da violência. Diferentemente da força, não é propriedade de um indivíduo, mas da pluralidade de atores que se unem para algum propósito político comum. E, ao contrário da violência, não se baseia na coerção, mas no consentimento e na deliberação racional (p. 77-78, tradução nossa)<sup>47</sup>.

O poder estabelece relações, desvela e cria novas realidades, mas para que isso ocorra é indispensável à convivência entre os homens com potenciais de ação para fundar acordos<sup>48</sup> de muitas vontades e intenções. O que aqui queremos ressaltar é que o poder, outra condição humana da pluralidade, é o único que preserva o domínio público e o espaço das aparências.

Expressando de maneira sintética, o que queremos ressaltar nesse tópico é que:

Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘nada há de novo sob o sol’, sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente, as “coisas novas” que aparecem e resplandecem, ‘não há recordação’; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá ‘restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir’. E sem o poder, o espaço das aparências produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva (ARENDR, 2010, p. 255).

Enfim, é perceptível que as abordagens acerca das categorias do discurso, do espaço público, da memória e do poder são fundamentais para a compreensão global do que Arendt entende ser a teoria da ação. A ação, como vimos, tem a possibilidade de alcançar o

---

<sup>47</sup> This capacity to act in concert for a public-political purpose is what Arendt calls power. Power needs to be distinguished from strength, force, and violence. Unlike strength, it is not the property of an individual, but of plurality of actors joining together for some common political purpose. And unlike violence, it is based not on coercion but on consent and rational deliberation.

<sup>48</sup> Como se trata da ação humana, novamente estamos falando de assuntos e acordos frágeis e temporários.

extraordinário, de romper com o comumente aceito, mas, para que ela perdure no tempo e no espaço, a recordação e o poder são imprescindíveis. Além disso, há a necessidade de um espaço público físico, já que a inspiração e ousadia dos homens para o extraordinário advêm dessa convivência coletiva proporcionada também por esse espaço. A ação, como vimos, lança sobre os ombros humanos três frustrações, a saber: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade da ação e o anonimato dos autores. Por este motivo, a tradição buscou incessantemente a substituição da mesma por algo mais palpável e tangível.

Nosso objetivo, nesse momento, é esclarecer o que Arendt denomina como sendo a liberdade e como essa se relaciona com a atividade da ação, pois “é em parte essa caracterização da ação como altamente inovadora que torna a visão de Arendt da liberdade política tão convincente”<sup>49</sup> (CANE, 2015, p. 57, tradução nossa) e importante para a compreensão geral dessa dissertação, posto que entender como se estabelece a liberdade arendtiana é compreender como ocorre a perda do espaço público e a efetivação da alienação moderna. Vejamos essas questões no próximo tópico.

### **1.3 . Ação e Liberdade: Sentido da Política**

No tópico anterior, tratamos especificamente da atividade da ação, o que caracteriza mais propriamente a *vita activa* do homem. Como dissemos, a ação está intimamente relacionada à condição humana da natalidade e pluralidade, posto que os homens carregam com eles a possibilidade da iniciativa e, para agir, precisam estar entre homens. Assim, enquanto agem, os homens aparecem no mundo comum, realidade tangível que o totalitarismo tentará destruir. Este mundo comum é também suporte para pensarmos um outro conceito fundamental para Arendt: a liberdade.

Entretanto, como veremos no segundo capítulo, a modernidade obscureceu o verdadeiro sentido da atividade da ação. Após esse fato, conseqüentemente, destruiu a política, visto que, no pensamento de Hannah Arendt, o domínio de experiência da política é a ação, ou seja, sua real efetivação só se dá por meio dela. Ao imbricar a ação à atividade da fabricação e do trabalho, a tradição acaba contribuindo para a perda do sentido da política

---

<sup>49</sup>It is partly this characterization of action as highly novel that makes Arendt’s vision of political freedom so compelling.

que, nas palavras de Arendt, é a liberdade<sup>50</sup>. De modo análogo, como veremos no terceiro capítulo, os sistemas totalitários tinham como finalidade manter essa perda, pois a liberdade era um perigo iminente para a manutenção deste movimento<sup>51</sup>. Dessa forma, nosso objetivo neste tópico é entender o que vem a ser a liberdade arendtiana e qual a sua relação com a ação e com o espaço público. Vamos fazer essas análises com o propósito de dar plausibilidade à nossa hipótese de trabalho, isto é, com o objetivo de analisar a relação do *animal laborans* com a edificação do totalitarismo e apontar para o novo começo como possibilidade de frear até mesmo, como diz Newton Bignotto, o mais feroz sistema de domínio. Esse percurso é fundamental para articularmos, no próximo capítulo, a perda da liberdade e a efetivação da vitória do *animal laborans*, condição para o movimento e a efetivação do sistema totalitário. Para cumprimos com nosso objetivo, analisaremos seu ensaio “*O que é liberdade?*”.

Neste texto, Arendt apresenta a liberdade como uma “capacidade” ou “dom” humano. Isso porque a capacidade de começar algo novo, no pensamento arendtiano, não se relaciona diretamente à atividade política, mas, ao contrário, apresenta-se como capacidade “pré-política” ou “não-política”, pois não se estabelece na presença dos outros (Cf. ARENDT, 2005b, p. 127). É importante ressaltar que, como dom essencialmente particular, não é necessariamente ameaçado pelas “[épocas de petrificação e destruição predeterminada], pois pode permanecer [escondido] do mundo, mesmo quando [anima e inspira todas as atividades humanas]”<sup>52</sup> (WINHAM, 2012, p. 90, tradução nossa).

Essa concepção – do homem enquanto início –, Arendt fundamenta por meio dos escritos de Santo Agostinho<sup>53</sup>. Diz ela que, para Santo Agostinho, a aparência da liberdade é representada pelo “vir ao mundo”, que já existe antes do homem e continuará existindo após a morte do mesmo. Com isso, Arendt não quer falar de um princípio ou essência do homem, ao contrário, apenas deseja ressaltar o seu caráter espontâneo, ou seja, dizer que o homem tem o

---

<sup>50</sup> Cf. a obra *O sentido da política*.

<sup>51</sup> Sobre isso, diz Mariana de Mattos Rubino (2011) que “Arendt destaca que o totalitarismo buscava o domínio total sobre a vida biológica e social, pois encarava tudo como político. Os partidos totalitários procuravam controlar todas as esferas: econômica, jurídica, pedagógica, moral etc. No caso alemão, tudo estava subordinado à lei da natureza; no caso soviético, a lei da história dominada. Em ambos os casos, a política aparecia como o lugar de controle e da coerção” (p. 62).

<sup>52</sup> The epochs of petrification and foreordained doom’, for it can remain ‘hidden’ from the world even as it ‘animates and inspires all human activities. Cf. também *O que é Liberdade* na obra “*Entre o Passo e o Futuro*”.

<sup>53</sup> É interessante notar que o pensamento de Santo Agostinho já era matéria de estudo de Hannah Arendt, mesmo antes de essa ter 21 anos. Tanto que, em 1928, ela defende sua tese de doutorado intitulada “*Der Liebesbegriff bei Augustine*” (O Conceito de Amor em Santo Agostinho). Nela, a autora discute o conceito de amor numa perspectiva terrena e teológica. Dessa forma, o pensamento arendtiano é influenciado pelo autor, mas isso não significa que ela tenha admitido todo o seu pensamento como fundamentação dos seus escritos, ao contrário, Arendt rompe com ele, por exemplo, quanto a um conceito fundamental na sua teoria da ação, a saber, a liberdade enquanto sinônimo da virtude e não da vontade, tal como teria descrito o bispo de Hipona.

poder de começar e, dessa forma, distinguir-se não só dos seus, mas dos demais seres vivos. Dessa forma, o começo é a distinção dos seres humanos no mundo.

Mas, para que esse começo tenha uma realidade tangível, isto é, seja plenamente liberdade política, é preciso que os homens a transformem em ação. Sobre isso, diz Arendt que a ação – atividade própria da *vita activa* – resguardou o caráter virtuoso da liberdade como poder ou “dom” do começo. Já que o começo só se efetiva na atividade da ação.

Além disso, esse ato de começar algo novo resguarda mais que o poder de mudança, mas a possibilidade de fundação e caminhada de um grupo de pessoas. O agir no espaço público, segundo Schio (2012), gera situações únicas e garante o momento político autêntico por meio da liberdade manifesta em comunidades formadas por cidadãos. Não se trata, dessa forma, do homem que habita a terra, todavia, refere-se à formação de uma esfera política, ou, em outras palavras, da fundação da esfera do “nós”.

“A cidadania caracteriza-se pela possibilidade de relacionamento entre aqueles que vivem juntos, falando, ouvindo e agindo, e sendo regulamentados por instâncias que os transcendem: leis, costumes, tradições, crenças” (SCHIO, 2012, p. 158). A esfera pública ou esfera do “nós” só é possível quando os homens vivem juntos e compartilham a mesma realidade enquanto cidadãos. Vale dizer que a noção de realidade, em Arendt, surge quando há uma compatibilidade entre ação conjunta e senso comum, ou seja, quando há uma reflexão sobre as opiniões diversas e uma formulação comum de uma ação conjunta, garantida pela pluralidade humana. Essas noções tornam-se importantes para a nossa discussão, pois garantem a possibilidade de convívio entre os homens, seres singulares e subjetivos. Ou seja, a ação é a atividade que propicia a relação direta entre os homens que são plurais e singulares, mas, acima de tudo, humanos.

Portanto, não se trata de tomá-la como um fenômeno da vontade, ao contrário, Arendt critica a noção antiga e tardia de que a liberdade refere-se às deliberações que tomamos com a nossa vontade. Ela – a ação – seria, no pensamento arendtiano, um fenômeno da virtude, originalmente experienciada na Grécia e Roma antiga. Posteriormente, no final do Império Romano, ser livre perdeu sua ligação com a virtuosidade e passou a significar um fato ligado à vontade. Dessa forma, a questão “*o que é a liberdade*” tornou-se um dilema de impossibilidade lógica, pois é impossível, por meio do pensamento, conceber a liberdade, ou mesmo o seu oposto, tal como é impossível o conhecimento de um círculo quadrado (ARENDR, 1972). Não se trata, então, de uma questão ligada à esfera do pensamento, da mente ou do poder da vontade. Ao rejeitar essa noção de liberdade ligada à questão da vontade ou do intelecto, Ilya Winham (2012) afirma que a autora confia na noção de um

“princípio” de ação. Ora, a liberdade, então, é definida por Arendt como o mais importante princípio de toda a vida política sua razão de ser. Nas palavras de Ilya Winham (2012), Arendt,

Ao longo de sua vida, procurou recuperar o sentido de liberdade como o sentido e a razão de ser da política, como algo experimentado na ação e na fala apenas no espaço da esfera pública. O registro histórico da experiência real dessa liberdade, sustentou Arendt, começa com o surgimento da polis grega, que era uma espécie de espaço onde a liberdade podia e parecia aparecer na ação e na fala (p. 84, tradução nossa)<sup>54</sup>.

É nesse contexto que a questão da liberdade se apresenta em Arendt. Isso significa dizer que a liberdade encontra-se no âmbito público da vida humana. Para ela, a ação aparece apenas num espaço mundano, ou seja, comum. E é nessa aparição que a liberdade pode ser tangível e comunicável.

A liberdade, da qual nos fala Arendt, tornou-se uma “*miragem no deserto*”, posto que se trata de uma palavra que perdeu o seu verdadeiro significado (Cf. capítulo II), pois, como dissemos, experiência da liberdade se estabelece no mundo comum e político e apenas nele. Para sustentar tal argumento, ela analisa e recupera o sentido grego da experiência da liberdade. Nas palavras de Winham (2012):

Ao mapear historicamente o fenômeno da liberdade, Arendt identifica-o como originalmente predicado de uma pessoa como um todo, como o status do homem livre na antiguidade. Ela incorpora então as condições institucionais, bem como as qualidades e virtudes do homem livre no sentido da liberdade: esta é precedida por, pressupõe-se, a libertação da preocupação com o viver e suas necessidades e do domínio dos outros; não se trata de governar ou ser governado; não é uma experiência da cidade nem da metafórica alma; é uma experiência de risco e incerteza que pressupõe a virtude da coragem; não é uma experiência solitária, requer a companhia de outros que possuem o mesmo status liberado; exige, para a sua realização, um espaço público comum que possa ter sido obtido por instituições de liberdade relativamente estáveis e duradouras (isto é, constituições políticas) e, em todo o caso, necessita de ser assegurado por instituições relativamente estáveis e duradouras; que tal espaço é idêntico ao espaço da polis, ou o que é o mesmo, um campo ou teatro de atividade política; e que em tal espaço ou estágio homens livres são capazes de fazer um balanço de seu mundo e agir em conjunto para iniciar novas empresas (p. 89, tradução nossa)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup>Throughout her life she sought to recover a sense of freedom as the very meaning and *raison d'être* of politics, as something experienced in action and speech in the limited space of the public realm. The historical record of the actual experience of such freedom, Arendt maintained, begins with the rise of the Greek polis, which was a kind of space where freedom could and did appear in action and speech.

<sup>55</sup>Mapping out the phenomenon of freedom historically, Arendt identifies it as originally predicated of a person as a whole, as the free man's status in antiquity. She then incorporates the institutional conditions as well as the qualities and virtues of the free man into the meaning of freedom: it is preceded by, or presupposes, liberation

Ora, nesse sentido, a liberdade se assemelha à manutenção e preservação da vida de discurso e ação; não se confunde, de forma alguma, com a vida voltada para manutenção das necessidades biológicas ou da dominação pela violência. A chave de leitura para esse tópico é a afirmação arendtiana de que a liberdade é *a raison d'être* da política, ou seja, não é a liberdade o *telos* da ação, mas a justificação ou significado último da política.

O que a liberdade resguarda é a ação em conjunto dos homens; nesse espaço, eles interagem com os seus de igual para igual, isto é, não há o domínio sobre o outro, seja pela força, violência ou vigor. Os assuntos humanos, neste caso, são geridos pelo discurso e persuasão. Por esse motivo, podemos dizer que a política, tal como pensavam os gregos, é sustentada pela centralidade da liberdade. Nas palavras de Arendt:

A política, no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, pela qual a liberdade é compreendida negativamente como não tendo regras ou governantes e positivamente como um espaço que só pode ser criado pelos homens e em que cada homem age entre seus pares<sup>56</sup> (ARENDDT, 2005b, p. 117, tradução nossa).

Percebemos que Arendt diz ser a liberdade um espaço artificial<sup>57</sup> da ação política, em que o poder surge da ação em conjunto e se mantém apenas com sua real manutenção. Entretanto, em alguns momentos da humanidade, o sentido da política foi resgatado pelo poder das revoluções. Dessa forma, a revolução apareceu como um oásis em meio ao deserto, na medida em que recuperava a capacidade humana de iniciar algo novo num espaço de vida coletiva.

Infelizmente, segundo o pensamento arendtiano, esses oásis desapareceram, pois, ao comentar a autora, Winham (2012) afirma que “nenhum deles [oásis] sobreviveu à revolução que eles trouxeram à existência ou que os trouxe à existência”<sup>58</sup> (p. 85, tradução nossa). Essas experiências perduraram apenas como história e memória coletiva, posto que a tradição

---

from concern with life and its necessities and from domination by others; it is not about ruling or being ruled; it is not an experience in the household of the city nor in the metaphorical household of the soul; it is an experience of risk and uncertainty that presupposes the virtue of courage; it is not a solitary experience but requires the company of others who possess the same liberated status; it requires for its realization a common public space that may have been brought about by, and in any case stands in need of being secured by, relatively stable and lasting institutions of liberty (i. e. political constitutions); that such a space is identical with the space of the polis, or what is the same, a field or theatre of political activity; and that in such a space or stage free men are able to take stock of their world and act in concert to start new enterprises.

<sup>56</sup> ‘Politics’, in the Greek sense of the word, is therefore centered around freedom, whereby freedom is understood negatively as not being ruled or ruling, and positively as a space which can be created only by men and in which each man moves among his peers.

<sup>57</sup> Porque não é natural; é criado e atualizado no viver em conjunto.

<sup>58</sup> None have survived the revolution which they brought into being or which brought them into being.

ignorou o nexa existente entre essas experiências revolucionárias e a verdadeira liberdade, não efetivando esses espaços. Arendt, então, faz uma análise para compreender o que vem a ser esses oásis, para que os homens não sucumbam ao deserto. Logo, “Arendt foi, dessa forma, atraída para o fenômeno da revolução como um viajante do deserto para um oásis que dá vida. Um oásis de liberdade (...)”<sup>59</sup> (WINHAM, 2012, p. 85, tradução nossa).

Por esse motivo, a noção de liberdade é central no pensamento político arendtiano; por ser manifestação de mudança, sempre será ligada e invocada para justificar as guerras e revoluções (Cf. *On Revolution*). Podemos dizer que, infelizmente, no mundo moderno, as revoluções ou guerras não significam a manutenção e permanência da liberdade política, já que a felicidade pública é imolada pela felicidade social ou privada (Cf. essa questão no capítulo II). Mesmo sabendo dessa realidade, Arendt retoma um estudo sobre a liberdade a fim de sustentar que ela é alcançada plenamente na atividade política por meio de uma ação revolucionária e não violenta. Sua formulação distintiva de liberdade aparece como um virtuosismo político, pois equivale a um modo de ser com seu próprio tipo de virtude (ARENDR, 1961, p. 169). Seria uma virtude orientada para a ação política, ou seja, uma liberdade idêntica à ação política, tal como o pensamento clássico da tradição republicana.

Enfim, o primeiro capítulo da nossa dissertação teve como objetivo apresentar a teoria da ação arendtiana, a fim de delimitar a atividade da ação como a possibilidade de efetivar o novo, contrapondo-se, dessa forma, à realidade apresentada na modernidade e no totalitarismo. Veremos, no próximo capítulo, como a modernidade tratou tal tema, para que assim fosse possível vislumbrar uma resposta à questão: o *animal laborans* sustentou o totalitarismo?

---

<sup>59</sup>Arendt was thus drawn to the phenomenon of revolution as a desert traveler to a life-giving oasis. An oasis of freedom (...).

## **2. A ALIENAÇÃO DO MUNDO E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS**

A miséria moderna, tal como se refere Jennifer Ring (1989), é o motivo pelo qual Arendt se vê confrontada a repensar o mundo. Ao refletir sobre ela, tentando encontrar as suas causas, Arendt “utiliza a teoria da alienação como uma explicação desta miséria<sup>60</sup>” (p. 432, tradução nossa). Veremos neste capítulo como Arendt descreve a alienação do mundo e a vitória do *animal laborans*. Um e outro são parte de um processo que implica o declínio do político e da ação, pois implicam na deterioração das suas condições/fundamentos de existência, principalmente a pluralidade. Correlato a este processo é a emergência do totalitarismo, que encontra na modernidade o solo propício para se desenvolver.

Assim, teremos como objetos deste capítulo, de um lado, a análise dos elementos que levaram à alienação do mundo e, de outro, a vitória do *animal laborans*, representada pela ascensão do social. A convergência destes elementos vai resultar na hostilidade para com a pluralidade – radicalizada pelo totalitarismo, como realçaremos no terceiro capítulo.

Decerto, nossa pretensão neste capítulo é tratar do declínio do político e esclarecer de que forma ocorreu a imbricação das fronteiras entre vida política e vida biológica, público e privado e liberdade e libertação, ou seja, vamos expor de que forma o homem passou a se preocupar apenas com a pura necessidade de satisfação biológica e tornou-se exclusivamente *animal laborans*, erigindo, assim, a vitória do trabalho sobre as demais atividades humanas.

### **2.1. A ruptura entre liberdade e política e a alienação do mundo**

#### **2.1.1 O mito da caverna lança o filósofo à dúvida diante da política e da ação**

Para entender o declínio do político, descrita por Arendt na obra *A Condição Humana*, consideramos pertinente abordar, inicialmente, a ruptura entre liberdade e política. Aos olhos de Arendt, essa ruptura ocorre quanto Platão descreve a atitude do filósofo diante da política. Como bem se sabe, a teoria platônica reafirma a necessidade do homem de buscar o conhecimento verdadeiro, e é nessa busca pela verdade – ilustrada com clareza na alegoria da caverna, presente no início do VII livro *de A República* – que Platão distancia a filosofia da

---

<sup>60</sup>Utilize a theory of alienation as a explanation of that misery.



política e, dessa forma, obscurece o verdadeiro sentido da liberdade. É esse o caminho pelo qual se dá a sujeição da vida ativa à vida contemplativa.

### 2.1.2 A questão da filosofia para Platão

No ensaio *Filosofia e Política*, a autora afirma que existe um abismo entre a filosofia e a política e que esse precipício foi aberto justamente com o julgamento e condenação de Sócrates, na medida em que derrama sobre os cidadãos a dúvida dos princípios políticos. Vejamos melhor, nas palavras de Arendt (1972), essa questão:

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrer da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de autoevidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade. Aqui, certamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída (p. 147).

Há, nessa passagem, uma descrença de Platão quanto à persuasão, que surgiu, segundo a interpretação arendtiana, quando Sócrates não foi capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, algo que, segundo o filósofo, era tão óbvio para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas. Foi esse fato, na interpretação de nossa autora, que desencantou Platão da vida na *polis*, duvidando assim dos ensinamentos e fundamentos socráticos.

Platão, então, nos seus escritos, discute a validade da persuasão e, conseqüentemente, a condenação da *doxa* (opinião). Essa condenação constitui a pedra de toque para a formulação do conceito de verdade. Como se sabe, a verdade, na teoria platônica, ganha um caráter completamente distinto da opinião, ambas tornam-se experiências distintas. E essa relação distinta, concebida em Platão, nos acompanha até hoje.

Sócrates, ao “fracassar” no âmbito público, não conseguiu persuadir os Atenienses, conseqüentemente, foi condenado. Demonstra-se, desse modo, que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo e que sua vida não é preservada por possuir, ou pensar que possui, a

verdade. “Através do julgamento e da condenação do mestre, mostrou-se um grande desencontro entre os filósofos e a polis” (ALBORNOZ, 2012, p. 7), mais ainda:

Já havia talvez antes um mal-entendido entre a cidade e a filosofia, um preconceito da *polis* em relação aos filósofos, sobre o qual se deu a acusação, o julgamento e a condenação de Sócrates. A *polis* não compreendeu que ele não se dizia um *sophos*, um sábio. Dos preconceitos que a *polis* tinha em relação aos *sophoi* – como que em retorno em busca da correção – estaria ancorada a estranha ideia de Platão, que aparece no momento utópico da República, de que um filósofo deveria ser governante da cidade ideal (ALBORNOZ, 2012, p. 7).

É nesse momento que o pensamento de Platão provoca algumas questões, quais sejam: “Como a filosofia pode se proteger e libertar-se da influência dos assuntos dos homens? Qual é a condição mais favorável (a melhor forma de governo) para a atividade filosófica?” (ARENDR, 2000, p. 221).

### 2.1.3. Da política à verdade

A alegoria da caverna nos mostra o caminho percorrido por Platão na busca da verdade e o conseqüente rebaixamento da política e da *vita activa*. O prisioneiro da caverna só reafirma a cisão entre filosofia e política, haja vista que a esfera dos assuntos humanos aparece na alegoria como confusa, obscura e ilusória; a realidade é como sombras projetadas nas paredes e essas, enquanto tais, não são passíveis de verdade. Ora,

O interior da caverna representa o mundo sensível em que vivemos e que tomamos habitualmente como o único verdadeiro. O ambiente fora da caverna, iluminado pelo sol, representa o mundo das ideias, a verdadeira realidade das coisas. O sol, que figura no centro do relato, representa a ideia do Bem, a mais perfeita das ideias (MORAES, 1999, p. 52).

E assim, esse mal entendido entre filosofia e a cidade aparece anunciado na alegoria da caverna. As reviravoltas vividas pelo cidadão na sua trajetória para tornar-se filósofo é acompanhada pela perda de sentido e orientação. Como diz Arendt (1993):

Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz

brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna (p. 109).

Nessa passagem, constatamos que, após esse trajeto, o filósofo não mais consegue ver a escuridão da caverna, pois foi iluminado pelo Sol. Logo, perderam o senso comum. Arendt (1993) prossegue afirmando que “quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse [virado de cabeça para baixo]” (p. 109). Desse modo, o filósofo, quando retorna, se encontra em perigo, na medida em que perdeu o senso comum que o orienta no mundo. Ressalta-se que a alegoria proposta por Platão, a saber, A Caverna, não pretende mostrar o modo como a filosofia percebe, do referencial da política, o mundo, mas, ao contrário, como a política é vista do ponto de vista da filosofia (ARENDR, 1972, p. 149). Pode-se afirmar que:

Platão não estaria contando o que distingue o filósofo dos outros que também gostam de ver pelo prazer de ver, ou o que faz o filósofo dar início à sua aventura solitária e quebrar os grilhões que o acorrentam à superfície da ilusão; não diz por que o filósofo se move para sair da caverna onde estão presos seus companheiros de destino. Por outro lado, no final da história, menciona os perigos que o aguardam em seu retorno, concluindo, por isso, que o filósofo – embora não estando interessado nos assuntos humanos, deve assumir o governo da cidade, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante. Platão não explica porque não consegue persuadir os cidadãos, que aparentemente estariam prontos a seguir seu exemplo e a escolher o caminho de saída da caverna (ALBORNOZ, 2015, p. 19).

Pensando em esclarecer as lacunas presentes na alegoria, Arendt recorre a dois outros textos platônicos, a saber, *Teeteto* e a *Sétima Carta*. “O primeiro trecho é do *Teeteto* – diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento, ciência) e *doxa* (opinião), onde Platão define que o *thaumadzein* (espanto) é a origem da filosofia” (ALBORNOZ, 2012, p.8). O segundo, presente na *Sétima Carta*, é quando Platão discorre sobre as coisas que são as mais sérias, “onde se lê que é impossível dizer o mais essencial, ou seja, é impossível falar sobre isso, sobre tais coisas essenciais, como se fala sobre as outras coisas que aprendemos; sendo assim, pois, o tópico eterno, ou o fim da filosofia, as [coisas sérias] que importam ao filósofo, tudo isso é indizível” (ALBORNOZ, 2012, p.8). Percebe-se dessa maneira que o que foi omitido na alegoria da caverna sobre o entendimento platônico encontra-se presente nessas duas afirmações.

Temos então, de um lado, a concepção de que o espanto é o início da filosofia, sendo traduzida ainda por admiração, isto é, o começo do filosofar. O saber alcançado pelo filósofo,

por outro lado, é algo que não se consegue dizer. Arendt (1993) apresenta tal fato do seguinte modo: “quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com *thaumadzein* e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou” (p. 112).

O *thaumadzein*, experimentado pelo filósofo, separa o mesmo da realidade. E assim:

Perito em espantar-se, o filósofo, cuja experiência última é a da mudez diante da verdade que não se pode expressar em palavras, entra num duplo conflito com a *pólis*. Vai colocar-se à margem do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é o falar, sendo o discurso o que faz do homem um ser político. Como o filósofo assume o espanto e os outros comuns mortais o recusam, contentando-se com opiniões, que o filósofo não consegue tolerar; e como nessa concepção socrática, ou platônica, o filósofo é por definição aquele que não sabe, portanto, então, o filósofo também será o único sem opinião distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir.

Quando tenta falar no mundo do senso comum, o filósofo tenta falar em termos de não-senso, ou seja, a virar o senso comum de cabeça para baixo (...). O filósofo como que se estabelece em sua singularidade, acometido pelo pathos de *thaumadzein* – a paixão do espanto –, destruindo dentro de si a pluralidade da condição humana, ou a consciência da pluralidade (ALBORNOZ, 2012, p. 10).

Apresenta-se aí o mal-entendido milenar que se instaurou entre filosofia e política, pois “identificou-se política e governo, e ambos foram vistos como um reflexo da perversidade da natureza humana, assim como o registro dos atos e sofrimentos dos homens foi tomado como reflexo do caráter pecaminoso da humanidade” (ARENDRT, 1993, p. 114). A cidade, então, enquanto o local da política, nunca se dispôs a compreender a filosofia e os filósofos e, conseqüentemente, a tradição filosófica sustentou esse desencontro entre o espaço público e as suas verdades, ou seja, manteve o seu desentendimento com a pluralidade, que é condição humana da existência política. Bem, é desse impasse entre contemplação e ação que surge os nossos preconceitos e nossa atitude reversa à política. Já que os assuntos ligados ao espaço público tornaram-se, aos olhos humanos, duvidosos e impróprios para uma vida feliz.

A filósofa alemã não interpreta tal alegoria somente do ponto de vista da relação do filósofo com a verdade. A visão arendtiana carrega consigo uma interpretação peculiar, que foge das comumente discutidas, pois nossa autora, partindo da herança do pensamento grego, apresenta uma visão positiva da política que seria, por meio da ação, uma atividade própria do ser humano. Partindo desse pressuposto, a concepção relativa à cisão existente entre a filosofia, ou os filósofos, e a política encontra expressão marcante na famosa alegoria da caverna. Segundo Arendt, devemos a Platão e seus seguidores uma redução, um olhar corrompido sobre o caráter político do homem, pois quando o filósofo retoma o caminho da

caverna sente-se superior, deslocado daquele âmbito, encontrando dificuldades para ser compreendido pelos outros homens. Nas palavras de Hannah Arendt (2009):

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a polis, ou na hostilidade da polis para com a filosofia, que provavelmente estivera dominante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a polis. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à polis e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores na antiguidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo (p. 146-147).

Percebe-se que a filosofia platônico-socrática porta o germe de um preconceito, haja vista que há uma posição de superioridade ou de distanciamento do homem considerado esclarecido perante o restante dos seus companheiros. Nesse sentido, “O mito da caverna teria agido como um convite ao esquecimento do caráter dos homens como seres essencialmente políticos; ao esquecimento de que aquilo que nos define é a pluralidade, o fato de nascermos e vivermos inseridos numa comunidade” (ALBORNOZ, 2012, p. 11).

#### **2.1.4. Repercussões da ruptura platônica: liberdade e necessidade**

Nós também sabemos que Arendt considera que o estoicismo, mais especificamente referindo-se a Epicteto, também reforçou o caráter dúbio da liberdade, visto que a atribuiu ao domínio interno do homem. O tema da ruptura entre política e liberdade é retomado, mais uma vez, no livro *A Condição Humana*, mas, dessa vez, Arendt vem demonstrar que a tradição – ao romper com a ideia original de política – imolou a liberdade em detrimento da necessidade (libertação). Ou seja:

A ruptura entre política e liberdade está na base do surgimento da própria Filosofia Política. Segundo Arendt, a prioridade da Vita Contemplativa sobre a Vita Activa, da bios theoretikos sobre a bios politikos, na tradição, já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade (AGUIAR, 2012, p. 44-45).

A ruptura com a ideia original de política que nos fala Odílio Alves Aguiar é facilmente verificada em *A Condição Humana* quando Arendt (2010) descreve o que vem a

ser o termo *vita activa*. Diz ela: “o termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição” (p. 14), isso porque, por tempos, foi considerado inferior à *vita contemplativa*.

Como dito no primeiro capítulo, essa inferioridade da *vita activa* foi consolidada pela tradição metafísica clássica que, envoltos na *vita contemplativa*, consideravam que nenhum trabalho das mãos humanas poderia ser igualado ao Kosmo, que é a ordem e a perfeição. Dessa forma, a tradição compreendia que o homem só é livre quando está de acordo consigo mesmo, ou seja:

(...) o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre; ou seja, a liberdade relaciona-se à companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas (AGUIAR, 2012, p. 45).

Desde então, por meio desse raciocínio, a política estava ligada ao campo da necessidade, já que se tratava de uma atividade mortal e passageira, que necessitava da presença dos outros para se consolidar. Dessa visão contemplativa, o homem só é livre quando:

(...) não está na presença dos outros e nem guiado pelas demandas corporais. O entrelaçamento entre a política, a temporalidade e as demandas compulsivas do corpo provocou o nivelamento de todas as atividades humanas ao reino da necessidade. (...). Nessa perspectiva contemplativa, qualquer engajamento nas coisas humanas mostra que ainda estamos presos às correntes da necessidade, mesmo na atividade considerada a mais livre, no caso, a política (*ibidem*).

Na visão de Arendt, no entanto, se a noção de liberdade refere-se apenas a um sentimento interno – sem se manifestar no mundo entre os homens – ela torna-se politicamente irrelevante. Por esse motivo, mesmo sendo uma noção atraente, a liberdade interior traz perdas insubstituíveis, visto que se perde a relação humana entre homens, justamente a condição da pluralidade que dá suporte para ação humana e para a vida política, conforme já demonstramos em 1.1.2 e 1.2.

Em suma, nossa pretensão neste tópico foi discutir a posição do filósofo perante a cidade e, dessa forma, demonstrar como ocorre a perda paulatina da liberdade e da política. Arendt percebeu que, nesse movimento de estar só consigo mesmo, pensando, não garante ao filósofo a ligação com a política, haja vista que ele, desligado da prática, renega a situação de *homo politicus*, não se inserido no espaço público por meio de atos e palavras. Além disso, a posição hierarquicamente da *vita contemplativa* em relação à *vita activa* contribuiu para a perda e imbricação do sentido das atividades do trabalho, da obra e da ação; por este motivo,

como veremos no último tópico, houve a glorificação do trabalho e a vitória do *animal laborans* na modernidade. Enfim, para posteriormente analisarmos se há uma relação entre o *animal laborans* e a edificação do totalitarismo, interessa-nos, agora, abordar a questão da alienação moderna, que, por meio da glorificação do trabalho, leva o homem a abandonar a sua capacidade de agir em conjunto e, conseqüentemente, de ser livre. Vejamos melhor tais questões.

## 2.2 A alienação do mundo moderno – imagens da modernidade: da terra para o universo e do mundo para dentro do homem

*Contudo, quando os filósofos descobriam – e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora isso não se possa provar – que o domínio político não propiciava necessariamente todas as atividades superiores do homem, presumiram imediatamente não que houvessem descoberto algo novo além do que já se sabia, mas que haviam encontrado um princípio superior para substituir o princípio que governava a vida na pólis (ARENDR, 2010, p. 21).*

A citação que abre este tópico é surpreendente e fundamental para o entendimento geral da submissão da *vita activa* à *vita contemplativa*. Mais que isso, ela nos remete à cisão, acima exposta, entre filosofia e política que, segundo a autora, contribuiu para transformar a ação em uma atividade fútil e desnecessária a tal ponto que a *vita activa* tornou-se serva da *vita contemplativa*. Dessa forma, Arendt preocupa-se em demonstrar os perigos advindos de uma vida estritamente filosófica.

Diz Arendt que isso ocorreu quando Platão, reagindo à condenação e morte de Sócrates, fundou uma tradição do pensamento político em que “os valores do homem contemplativo superou todos os outros”<sup>61</sup> (VILLA, 2008, p. 118, tradução nossa). Surge daí uma persistente desvalorização da vida política e do espaço público. Ou seja, a tradição filosófica contribuiu para os prejuízos acometidos nesta esfera da vida humana que culminaram na alienação do homem moderno.

Se o processo de alienação recebe o pontapé inicial na relação que a filosofia firma com a política, essa perda do mundo, porém, se fez de diferentes formas, como veremos abaixo. Esse fato, pungente na Era Moderna, teve um impacto decisivo para a perda da

---

61“(…) fundando Platón una tradición de pensamiento político em la que la perspectiva y los valores del hombre contemplativo imperan por encima de todos” (VILLA, 2008, p. 118).

liberdade/ação, pois aprofunda ainda mais a crise de seus pilares de sustentação: a existência de um mundo comum e da condição de pluralidade. Como veremos, a alienação produz um efeito destrutivo nesses dois pilares da vida política. Neste tópico, cuidaremos de explicitar como ocorreu esse fenômeno de dissolução da vida política, e que acabou por estabelecer o terreno para o advento da sociedade de massa e, com esta, do totalitarismo, conforme veremos no capítulo 3.

Para melhor elucidar a crítica arendtiana à questão da perda da liberdade e posterior vitória do *animal laborans*, é preciso esclarecer quais foram as circunstâncias<sup>62</sup> que desencadearam a alienação humana na Modernidade. Segundo a autora:

A descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (ARENDR, 2010, p. 309).

Houve, portanto, três momentos cruciais que distanciaram o homem do mundo e imprimiram na sociedade moderna a marca da alienação. São momentos de natureza histórica, econômico-religioso e científico, aos quais se pode associar um outro, de natureza filosófica, e que encontra expressão no cartesianismo. A seguir, cuidaremos de cada um deles.

### 2.2.1. A exploração da Terra

No que diz respeito ao processo desencadeado pela descoberta e exploração de novas terras, seguida do seu mapeamento e do levantamento cartográfico dos mares, podemos dizer que esse evento apequenou o planeta e deu ao homem “(...) plena posse de sua morada mortal e agrupou os horizontes infinitos (...)” (ARENDR, 2010, p. 311). Isto deturpou a noção de distância e tornou próximo tudo que parecia distante, condensado nisto que se tornou o planeta. Distintamente do que desejavam os exploradores, agora temos uma Terra reduzida a uma bola, num processo que foi denominado por Arendt de “processo de avizinhamto”. Segundo nossa autora, apenas a retrospectção pode ver o óbvio, pois aquilo que se torna possível de medição não pode ser imenso, isto é, “toda medição reúne pontos distantes e,

---

<sup>62</sup> É preciso esclarecer que Arendt utiliza destas circunstâncias como imagens da modernidade que descrevem e realçam a alienação. Dessa forma, ao recorrer a estes três eventos paradigmáticos, é preciso ter em mente que estamos utilizando deles apenas como imagens que salientam tal processo.



portanto, estabelece proximidade onde antes predominava a distância” (ARENDDT, 2010, p. 312).

O que outrora parecia horizonte infinito tornou-se, nas palavras de Arendt (2010), uma superfície detalhada, com curvas e contornos que os homens conhecem como a palma de sua mão (p. 311). Dessa forma, os homens não são apenas habitantes do seu país, mas do mundo, pois conseguem se mover tão rápido que as unidades de medidas de tempo – tais como dias, meses e anos – tornaram-se irrelevantes perante a agilidade e rapidez com que o homem atinge qualquer ponto da Terra. Não há distância que resista à velocidade furiosa com que o homem se desloca no espaço. Para que esse apequenamento do globo fosse possível, o homem utilizou-se dos números, símbolos e modelos abstratos para condensar e ajustar “a escala da distância física da Terra à medida do sentido natural e da compreensão do corpo humano” (*idem*, p. 312).

Um dos problemas advindos dessa façanha da era moderna é que os homens, em busca dessa investigação terrestre, precisaram se desvencilhar de qualquer preocupação com o entorno, ou seja, precisaram se retirar do espaço comum, do qual participavam, para fazer parte de uma conquista que os alienou. Para que o homem diminua a distância do globo, ele precisa se desvencilhar do seu ambiente terrestre imediato, impondo uma distância decisiva entre ele próprio e a Terra. Por este motivo, a experiência de avizinhamo e apequenamento do globo aliena o homem, posto que este só conquista a Terra quando se desprende do seu mundo comum. Não se trata mais de um belo-horizontino ou um são-joanense, mas apenas de um terráqueo que, enquanto tal, não se sente responsável pelo que ocorre com o seu território de origem. Avizinhou-se o planeta, mas perdeu-se o mundo comum.

O fato marcante é que o homem torna-se alienado do seu ambiente terrestre, na medida em que perde a ligação com o espaço mundano, visto que almeja agora se desvencilhar da superfície da Terra e de “qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si” (ARENDDT, 2010, p. 313). Vê-se então o início da perda de responsabilidade para com o mundo, o prelúdio da aniquilação do *amor mundi*, já que a diminuição da distância terrestre só foi alcançada ao se colocar uma distância entre o homem e a própria Terra<sup>63</sup>.

Indo um pouco além, vale lembrar, para exemplificar o que aqui foi dito, a corrida espacial dos anos 60 ao início dos anos 70. Nela, não havia uma intenção humanizada, mas a

---

<sup>63</sup>Sobre isso cf. A Condição Humana, mais especificamente o capítulo VI denominado *A vita activa e a Era Moderna*.

única necessidade de explorar o *cosmos*, numa disputa incessante entre Estados Unidos e União Soviética num desejo frenético de se livrar da Terra e demonstrar poder. O problema posto é que os homens demonstram um desejo incessante de conquistar o planeta e o *cosmos*, mas, para isso, esquecem completamente que são parte do mundo e responsáveis por ele. Essas, entretanto, são apenas as consequências trazidas pelo incessante desejo de conhecer, mapear e conquistar toda a Terra.

### 2.2.2. A Reforma e suas repercussões

Arendt ainda retoma outro evento desencadeador da alienação intramundana, que nada tem a ver com a descoberta e posse do planeta, mas refere-se a problemas suscitados pela Reforma. Este aspecto será decisivo para a compreensão do advento do *animal laborans*, pois sinaliza para um rearranjo da hierarquia das atividades da vida ativa, quando a preocupação com o processo vital ganha o centro da cena política (cf. 2.2.3.).

No que se refere à Reforma, cabe dizer que nossa autora não faz uma análise do ponto de vista religioso, pois lança um olhar apenas sobre as repercussões econômicas deste evento. O que a filósofa chama atenção é que a reforma está na base do capitalismo moderno, pois liberou uma enorme força de trabalho na medida em que expropriou os bens da igreja e, conseqüentemente, houve a desapropriação do campesinato. Foi possível constatar, após este processo desenfreado de expropriação de pessoas, de destruição de objetos e devastação de cidades, que houve um aumento de produtividade e, conseqüentemente, formação de um excedente, ou seja, um processo que estimulou um acúmulo de riqueza eficaz e ainda mais rápido. Ora, o ponto de alienação do homem, ou seja, de perda do mundo, incide no fato de que, para Arendt, o acúmulo de riquezas não foi aproveitado para a produção de bens duráveis, mas, ao contrário, para produzir bens de consumo que propiciavam a hegemonia das preocupações com o processo vital.

Outro fato que contribuiu para a alienação é que, desapropriados de suas terras, boa parte dos homens perderam a ligação com o mundo no qual viviam, posto não possuírem mais nenhum vínculo com o seu habitar. Se não podem se dedicar aos assuntos privados, visto que não possuem um lar, não podem dedicar-se aos assuntos políticos, posto que perderam suas propriedades e não conseguem se estabelecer enquanto indivíduos que pertencem a algum lugar. Largados na miséria, a população tinha a única preocupação de manter-se viva,

contrapondo-se, assim, à condição plural do homem. Temos, então, a alienação de algumas camadas da população. Nas palavras de Arendt (2010) “a nova classe trabalhadora (...) estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital” (p. 318).

As consequências de uma sociedade marcada pela Reforma é a perda da noção de liberdade política e a glorificação da atividade do trabalho. Isto ocorreu porque, historicamente, a alienação foi reforçada pela expropriação dos grupos agrários que, sentindo-se desvinculados da terra e desapropriados da segurança familiar do seu espaço privado, viam-se empurrados a exercer o papel de mão-de-obra para sustentar o sistema capitalista. Trata-se, neste ponto, do declínio do mundo feudal e da formação do Estado Nação que imprimiu uma nova estrutura econômica e precisava de uma classe trabalhadora que provia apenas as necessidades da vida biológica.

Hannah Arendt, discutindo esse fato, afirma que o trabalho gerou no homem uma escravização. Ora, o homem tornou-se escravo das necessidades fisiológicas. E assim, o *animal laborans* (animal trabalhador), segundo nossa autora, tornou-se, tão somente, uma das espécies animais que povoam a Terra, sendo, na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida (ARENDR, 2011, p. 104), pois, nesse processo degradante, apresenta-se apenas como uma peça, não tendo tempo para pensar e agir, sendo facilmente manipulável. Percebe-se, então, que a glorificação do trabalho na modernidade ocasiona uma perda no espaço público, haja vista que a liberdade política foi sufocada pelas necessidades puramente biológicas e os homens trabalhadores, enquanto seres alienados, não praticam a atividade da ação.

Tal glorificação, segundo Arendt, ocorre justamente pela inversão da *vita activa*, que sobrepôs o trabalhador ao fabricante e ao homem de ação, gerando na Era moderna, um distúrbio no âmbito público, pois imbricou o espaço público ao espaço privado e criou aquilo que Arendt denominou de âmbito social. O âmbito social, segundo Arendt, é o espaço que emergiu da tensão entre as necessidades públicas e privadas dos homens. É o espaço em que o homem, desapropriado e desvinculado do mundo, se sente protegido, posto que é o campo no qual há o desenvolvimento dos assuntos de cunho biológico (Cf. tópico *A Ascensão do Social*). Dessa forma, elimina-se a liberdade política, posto que o homem é afastado do âmbito político, consolidando o que Arendt denomina de isolamento. Esses são alguns traços marcantes da alienação do mundo moderno e que serão descritos melhor no próximo tópico.

Desse modo, a relação existente ente o mundo e os homens é arruinada, pois, a única coisa que resiste é o valor do trabalho e o esforço de manter-se vivo. Cabe aqui esclarecer o

que Hannah Arendt entende por isolamento; trata-se do momento em que os homens não mais conseguem se inserir na esfera política, isto é, não agem em conjunto para concretizar um interesse comum. Segundo Arendt, isolamento é “aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDDT, 1989, p. 527).

Afirma-se que o mundo moderno instaurou o isolamento político, pois os interesses que surgem não vão nunca ultrapassar o indivíduo. Renega-se o homem enquanto ator político. Agora ele é apenas trabalhador; e enquanto tal ocupa-se apenas com a manutenção do ciclo biológico. A felicidade, para tais homens isolados, não ultrapassa o consumo, não transpondo o espaço privado. Desse quadro, temos um traço marcante de valorização dos bens exclusivamente de consumo, isto é, da necessidade de sobreviver, surgiu a necessidade exclusiva de consumir, tornando o trabalho a atividade humana por excelência. Dessa forma, impregnou-se este modo de ser da modernidade, visto que existe agora apenas o desejo de sobreviver. Temos, então, no evento descrito acima, a alienação denominada por Arendt como intramundana. Nas palavras de Canovan (1992):

Deve ser destacado que, de acordo com Arendt, os seres humanos na era moderna são duplamente alienados: eles perderam a estabilidade do mundo humano e se tornaram também alheios da natureza terrena. O que restou a eles foi apenas eles mesmos e uma pseudo-natureza de seus próprios recursos, em outras palavras, a combinação da solidão com uma escravidão a “leis” desumanas, as quais ela analisara em “Ideologia e Terror”. (p.150)

Ora, o que Canovan descreve acima aponta claramente para o processo da Reforma protestante, pois, ao desapropriar os camponeses, retirou-se deles a ligação com o mundo e, além disso, incutiu nestes homens o processo capitalista, que ceifou toda relação com os objetos duráveis. Dessa forma, não há uma relação com o mundo, mas eterno movimento de consumir e possuir tudo o que existe. A Reforma, então, foi crucial para o movimento de alienação do homem, pois o fez perder a relação com o espaço privado e, conseqüentemente, com o domínio público. Este fenômeno só foi possível na medida em que houve a expropriação de boa parte da população e estas se dividiram em classes. A propriedade, associada à riqueza, reafirmou a alienação de boa parte do mundo moderno, posto que o trabalho tornou-se questão de primeira ordem e a liberdade foi suprimida pela necessidade de manter-se vivo. É neste contexto que a ação torna-se uma atividade de luxo e suprime paulatinamente a liberdade e a pluralidade humana. Em resumo, esses homens perderam a ligação com o mundo, pois distanciaram do espaço público, onde poderiam consolidar o *amor*

*mundi*<sup>64</sup>. Esses não estão preocupados com as transações do mundo comum, nem mesmo com as relações humanas, mas apenas com as necessidades do próprio corpo.

### 2.2.3. A invenção do telescópio

Essa alienação humana, que retira do homem a relação com o mundo, é reforçada, segundo Arendt, pelo advento do telescópio. Isso porque o telescópio, produto das mãos humanas, desvendou os segredos do universo e o tornou acessível aos sentidos humanos. O campo que outrora só cabia à especulação e/ou imaginação foi iluminado por meio do telescópio e lançou luz à “verdade” que a observação pelos sentidos não alcançava. Houve, então, a busca do conhecimento da verdade por meio da instrumentalização científica. O ponto fixo e seguro, que outrora se encontrava na Terra e, em seguida, no sol, perdeu a referência externa ao próprio homem. Ora, a invenção do telescópio por Galileu carrega consigo o poderoso sentimento de construção do conhecimento, ou seja, a ciência moderna é fruto da produção do homem e esta, enquanto tal, o lança às verdades da atividade mental.

Como vimos anteriormente, a contemplação tinha total supremacia sobre a *vita activa*, pois existia a convicção de que nenhum artefato produzido pelas mãos humanas poderia se igualar em verdade e beleza ao *Kosmos* físico. Entretanto a ciência moderna provou que o “real” só seria alcançado quando houvesse uma intervenção ativa na realidade, desvelando, assim, seu verdadeiro aspecto.

Claramente, toda compreensão de mundo se altera drasticamente, na medida em que este passa a ser compreendido por outro ângulo, visto que as mãos humanas foram capazes de criar instrumentos que garantiram um conhecimento mais preciso do mundo e, assim, determinou o curso da história nos séculos posteriores. Sobre isso, diz Neto (2009):

A era moderna tornou hegemônicas as atitudes do *homo faber*, a instrumentalização do mundo, a confiança no caráter global da categoria de meios e fins, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana pode ser reduzida aos princípios da utilidade e da produtividade e, enfim, a identificação da fabricação com a ação (p. 131).

---

<sup>64</sup> Por *amor mundi* não se entende o amor físico, ou seja, o amor carnal, nem mesmo o amor individual, mas, ao contrário, entende-se o *amor mundi* como uma resposta as atrocidades totalitárias, pois ao perceber o amor as coisas exteriores, ou seja, o amor ao mundo, o homem responsabiliza-se pelo mundo e se encontra enquanto ser modificador do mesmo.

Segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto, no seu livro *Alienações do Mundo*, “o telescópio apresenta como sendo verdade aquilo que, sem ele, que é um fruto da produtividade humana, permaneceria para sempre oculto” (2009, p. 139). Dessa forma, como nos diz Arendt (2010), “a moderna *reductio scientiae ad mathematicam* invalidou o testemunho da observação da natureza, tal como testificada a curta distância pelos sentidos humanos (...)” (p. 333). Posto isto, instaura-se uma dúvida e um sentimento de suspeita quanto aos conhecimentos obtidos pelos sentidos e pela capacidade de julgamento do homem. Além disso, a invenção do telescópio transformou o modo pelo qual o homem enxergava o mundo. A Terra é, então, encarada como um local no qual se deve escapar. Viu-se além do que o corpo humano permitia, desejou-se um ponto do universo fora da Terra, instaurou-se a fuga do mundo e a perda do espaço comum de aparição. Este simples instrumento tornou viável e possível transpor os limites territoriais para além de uma Terra habitada.

Enfim, percebemos que tanto a Reforma como a criação do telescópio foram fenômenos históricos que contribuíram para a fuga do homem da Terra para o Universo. Isto porque estes eventos criaram um homem desenraizado do mundo, descrente da importância da ação enquanto fenômeno político, posto que a sua única necessidade era a manutenção da vida. Desenraizados da Terra, só restava a estes homens olharem para o espaço e desejarem essa fuga. Ora, o que podemos encontrar em comum nestes eventos e que levaram a uma alienação generalizada é o fato de que houve uma inversão do que Arendt denomina de *vita activa*. Essa inversão foi possível na medida em que, desde a antiguidade, a *vita activa* teve o seu valor subordinado a *vita contemplativa*, ou seja, “a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo” (ARENDR, 2010, p. 19).

Certamente, o que ainda exige explicação é a fuga do homem do mundo para dentro de si mesmo. Para que tal análise seja explicitada, recorreremos aqui à crítica arendtiana à introspecção. Essa segunda fuga do mundo é um processo que desencadeia a perda de um lugar privado no mundo que não só compromete a reificação do mundo como também a ação e a liberdade política.

#### 2.2.4. Descartes e a perda do mundo

Surge, no homem moderno, uma desconfiança constante no senso comum e na tradição. É neste contexto que se insere a crítica arendtiana ao pensamento cartesiano, que considera que tudo se tornou incerto, pois o mundo se configura agora como um espaço em que tudo é possível, mas nada é plenamente verdadeiro. O filósofo francês<sup>65</sup> defronta-se com a separação científica entre ser e aparência e, por este motivo, nada mais pode ser aceito sem ser posto em dúvida. Como diz Neto (2009):

A questão é: de que existência posso estar certo? A dúvida separa radicalmente a mente em si mesma de toda a realidade objetiva que nela supostamente se anuncie. A conclusão é a de que mesmo que as nossas representações mentais estejam o tempo todo erradas, e mesmo que nos enganemos sempre, permanece algo de indubitável, imediatamente acessível, claro e distinto. Que [algo] é esse? Descartes o nomeia como *res cogitans* (ser pensante) (p. 147).

Arendt diz que há dois pesadelos fundamentais que perseguem Descartes. O primeiro é quando a realidade é posta em dúvida, nas palavras arendtianas um desses pesadelos é quando “(...) tanto a realidade do mundo quanto a da vida humana é posta em dúvida” (ARENDR, 2009, p. 345), visto que não há nada de certo e indubitável que possa me garantir um conhecimento. O outro refere-se à possibilidade de ser enganado por um gênio maligno, posto que a condição humana nos revelou pelas novas descobertas que não podemos confiar nos sentidos ou nas nossas razões, já que parece ser mais plausível a ideia de um gênio maligno.

Segue-se daí a primeira certeza cartesiana, qual seja, o famoso *cogito ergo sum*, visto que até no ato de duvidar é preciso de um pensamento que revela a existência de um eu pensante, ou seja, a dúvida cartesiana e a consolidação da *res cogitans* seriam, segundo Arendt, uma reação a uma nova realidade. Temos então em Descartes, segundo Arendt (2010), a convicção de que “mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável” (p. 348). Surge daí um problema, já que, para Descartes, não há uma suficiência do pensamento, isto é, não há uma autocerteza do mesmo; se assim o fosse, o pensamento teria alcançado uma nova dignidade e significação, mas, segundo o pensamento arendtiano, “era uma simples generalização de um

---

<sup>65</sup> Aqui, novamente, utilizamos Descartes como imagem que reflete a alienação, mas não como exemplo.

*dubito ergo sum*” (ARENDR, 2010, p. 349). Em outras palavras, ao duvidar dos sentidos e da razão, Descartes compreende que permanece consciente e, desse modo, existe. Descartes pode concluir, então, “que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e que podem ser objeto de investigação na introspecção” (ARENDR, 2010, p. 350).

A introspecção/o subjetivismo cartesiano é o alicerce para a crítica arendtiana a Descartes, isto porque o homem tornar-se refém de si mesmo, já que perdeu a relação com o mundo, ou, em outras palavras, o homem tornou-se a medida de todas as coisas e, enquanto tal, só se satisfaz na relação consigo mesmo e a pura vontade de consumir. Este distúrbio ocorre na medida em que Descartes produziu a certeza do “existir”. Como nos diz Arendt (2010):

O homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora talvez não possa garantir uma realidade mundana dada aos sentidos e à razão, confirma indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente (p. 350).

Temos, portanto, uma *autoiluminação* da mente, uma faculdade capaz de “conhecer a si mesma pela introspecção enquanto [luz natural], independente da revelação ou da luz sobrenatural” (NETO, 2009, p. 151). Dessa forma, há uma dessacralização do conhecimento na modernidade, mas essa dessacralização lança o homem para dentro de si mesmo. Há neste instante uma faculdade interior que ordena a realidade, mas essa faculdade, segundo Arendt, não possui nenhuma relação com o mundo. Agora, nada poderá arrancar do sujeito a constante certeza de si mesmo, a de estar presente a si mesmo e existente a todo representar. O homem agora tem em si (dentro da consciência) o mundo todo. E a subjetividade passa a ser o lugar de todos os lugares. A verdade, que muitas vezes era tida como a adequação entre um conhecimento e a realidade, torna-se agora universalmente válida por meio do sujeito pensante e seus sistemas de equações matemáticas, onde tudo é reduzido a símbolos e lógicas.

Posto isto, Arendt recusará o subjetivismo cartesiano, primeiro porque, por mais que o ego pensante se distancie do mundo, ele jamais abandona o mundo das aparências por completo, depois porque o reflexo dessa filosofia cartesiana é o desligamento do homem com o mundo e, dessa forma, a perda de responsabilidade e a conseqüente alienação moderna. O erro de Descartes, segundo Arendt, foi trazer o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, isto é, para dentro da mente humana. Desse modo, vinculou a faculdade do pensar com a do fazer e eliminou, de forma drástica, a contemplação e a ação humana – eliminou a



relação do homem com o mundo, restando apenas à relação deste com ele mesmo. Desde este dia, a filosofia tornou-se serva da ciência e os homens, imersos dentro de si mesmos, esqueceram-se do mundo e buscaram na geometria analítica de Descartes conhecer a *res extensa* do mundo por meio das fórmulas algébricas.

Em suma, a crítica arendtiana à modernidade e, claramente, a Descartes se configura em dois pontos: o primeiro é que o mundo está ali – presente ao homem – antes mesmo da certeza do pensamento. Logo, tentar derivar o mundo de um jogo da mente com ela mesma é uma grande enganação, visto que o homem pode distanciar-se do mundo das aparências, mas nunca se livrar delas por completo.

O segundo ponto, pertinente tanto quanto o outro, diz respeito ao problema da introspecção. Ao desamarrar o homem das algemas da dúvida, Descartes o lança para dentro de si mesmo. E ele, preso consigo mesmo e certo de que é a base sólida para qualquer conhecimento, abdica do espaço mundano. Temos, então, a consolidação completa da alienação moderna. Alerta Arendt, o pensamento deve vir sempre atrelado ao mundo comum das aparências. Sobre isso, Magalhães (2011) nos auxilia:

No primeiro volume, *Thinking*, da obra *The Life of the Mind*, o desmantelamento da Tradição filosófica operado por Arendt consiste em situar o pensamento em relação ao mundo comum em que os homens interagem. Ela não reivindica aqui para o pensamento nenhum privilégio exclusivo. O pensador pertence ao mundo comum das aparências, e a retirada necessária à atividade de pensar não pode cortar essa ligação (p. 7).

Ou seja, é preciso existir uma relação, segundo nossa autora, entre pensamento e mundo. Entretanto, em Descartes, esse pensamento não possui nenhuma relação com o mundo, mas apenas com o ser pensante. Exacerba daí a alienação moderna, posto que os homens não mais se relacionem com o mundo e, dessa forma, perdem o sentimento de pertencimento.

Enfim, descrevemos neste tópico algumas situações que reforçaram a alienação do homem. Tal alienação fez do homem um animal e o mesmo passou a considerar a política como algo sujo e impróprio. O desencadeamento disto, segundo Arendt, é o obscurecimento da verdadeira política e, conseqüentemente, a perda da liberdade e da ação humana. Surgem, desde então, análises parciais e fragmentadas do que viria a ser liberdade. Logo, tal questão merece destaque não porque os teóricos e filósofos a entenderam de forma errônea, mas, ao contrário, porque a concepção foi confundida e obscurecida e, desde então, trouxe conseqüências catastróficas para a modernidade, pois, ao imolar a verdadeira política, surgiu a possibilidade de glorificação do trabalho e a consolidação do totalitarismo, ou seja, a tradição

– especialmente na modernidade – “deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade” (AGUIAR, 2012, p. 39).

Então, a preocupação em examinar a liberdade e, conseqüentemente, a política advém justamente da necessidade de responder à tradição. Não se trata de uma resposta retórica, mas de um resgate da verdadeira política, que, segundo nossa autora, é a única que pode exercer a ação livre e, assim, preservar o homem e o mundo no qual ele vive. Entretanto, como vimos, a tradição sacrificou o verdadeiro sentido da liberdade – ligada à política – para relacioná-la à necessidade. Reduzir a política à esfera da necessidade significa o fim da liberdade e o início da dominação. Vejamos, então, como essa redução impactou e transformou a modernidade.

### 2.3. A glorificação do trabalho

Como já dito, as transformações ocorridas na era moderna moldaram um homem indiferente aos assuntos de cunho comum, ou seja, desligaram-no da vida pública e o tornaram desinteressado da atividade de pensar o mundo e a vida. Esse, isolado do diálogo com os seus pares, abdica da vida pública para exaltar e glorificar a vida biológica. Tal fenômeno, no qual nos debruçamos durante todo o segundo capítulo, refere-se à vitória da necessidade sobre a política, isto é, da vitória do *animal laborans* sobre o homem de ação.

O último tópico deste capítulo continuará expondo a crítica arendtiana à forma como a era moderna exaltou o trabalho e as necessidades físicas do homem. Segundo Arendt, o trabalho, de nenhuma maneira, instaurou uma era de liberdade, tal como pensavam alguns filósofos. Ao contrário, submeteu a necessidade à toda a humanidade e fez dela o único assunto plausível ao interesse comum. Sobre isso, diz Arendt, no tópico intitulado “Uma sociedade de Consumidores”, que, “do ponto de vista de [prover o próprio sustento], toda atividade não relacionada com o trabalho torna-se um [passatempo]” (ARENDR, 2010, p. 159).

Arendt critica a Era Moderna pela importância dada, nessa época, ao trabalho. A autora lança essa análise porque, segundo a mesma, através da glorificação dessa atividade, houve a total inversão da *vita activa* e a degradação do ser para o ter, ou melhor, houve a substituição da liberdade pela necessidade e, por fim, o desaparecimento do indivíduo singular que deu

lugar ao homem de massa<sup>66</sup>. Além disso, “o totalitarismo, (...), segundo Arendt, se apoia no desaparecimento do espaço público, no isolamento político do indivíduo, nesse homem isolado e desenraizado, homem moderno cuja condição vem sendo preparada desde a Revolução Industrial” (MAGALHÃES, 2010, p. 2). É por esse motivo que se faz necessário abordar a glorificação do trabalho na Era Moderna, posto que, após tal episódio, houve a vitória do *animal laborans*. Tal vitória é de extrema importância para a nossa dissertação, que pretende analisar a correlação entre a sociedade de consumidores e a edificação do totalitarismo. Para tanto, continuemos a nossa exposição no que se refere à glorificação do trabalho. Vejamos, segundo o pensamento arendtiano, como houve a sua ascensão.

Sem sombra de dúvida, as descobertas da Era Moderna trouxeram graves consequências para o mundo. Uma dessas consequências, da qual nos fala Arendt na página 361, é a inversão [*reversal*] da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Esse foi o primeiro passo em direção à glorificação do trabalho, e o único que não poderia ser evitado pela Era Moderna, posto que a descoberta do ponto arquimediano e o advento da dúvida cartesiana tendiam a isso. De qualquer modo, o que devemos entender é que o homem, a partir desse momento, depositava sua confiança no engenho das próprias mãos e, por esse motivo, o conhecimento e a verdade só seriam atingidos pela “ação”, e não pela contemplação. Além disso, não foi somente a *vita contemplativa* que deu lugar, na Era Moderna, à *vita activa*. Houve, após as grandes descobertas desta Era, uma inversão [*reversal*] dentro da própria *vita activa*, que promoveu a fabricação e o próprio *homo faber* ao espaço público.

Arendt descreve dois motivos para a vitória do *homo faber*, a saber: primeiramente, a fabricação auxiliava, através dos instrumentos construídos pelo *homo faber*, a aquisição do conhecimento. Outro fator, tão decisivo quanto o anterior, foi o elemento de produção e de fabricação presente nos experimentos da ciência moderna que “engendra seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem” (ARENDRT, 2010, p. 369). O conhecimento, agora, era alcançado por meio da experimentação, fruto da convicção de que “o homem só pode conhecer aquilo que ele produz” (*ibidem*). Surge daí a confusão entre conhecer e produzir. Diz Arendt que é evidente e natural que, com a eliminação da contemplação, a Era Moderna tenha promovido o *homo*

---

<sup>66</sup> Sobre a glorificação do trabalho e vitória do *animal laborans* em Arendt, Adriano Correia (2006) observa que, em sua obra, é possível identificar que o triunfo no *animal laborans* sustenta a supremacia do “consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade” (p. 337).

*faber*, o produtor e o fabricante, a um lugar-comum, já que a convicção desse momento era de que “o homem era a medida de todas as coisas” (*idem*, p. 383).

Como mencionado, a vitória do *homo faber* era inevitável para a Era Moderna, mas o que exige explicação, segundo nossa autora, “não é a moderna estima do *homo faber*, mas o fato de que essa estima tenha sido tão rapidamente seguida da promoção da atividade do trabalho a mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa*” (*ibidem*). Afirma Arendt que essa segunda inversão da *vita activa* foi menos drástica e mais gradual que a inversão entre ação e fabricação, e que a promoção do trabalho a mais alta atividade humana foi produto de desvios e variações da própria mentalidade do *homo faber*. A redefinição da ênfase do conhecimento do “o que” para “o como”, ou melhor, do próprio artefato (coisa) para o processo de sua fabricação, resultou numa mudança de mentalidade do *homo faber*. Agora o *homo faber* preocupa-se apenas com o processo de fabricação que é a afirmação do próprio fracasso do *homo faber*, pois ele sacrifica o princípio de utilidade e o substitui pelo princípio de felicidade. Com a afirmação do princípio de felicidade, há a derrocada do *homo faber* e a vitória do *animal laborans*. Esse é a representação fiel deste novo princípio, já que são homens que buscam, de forma incansável, o prazer. A vida então, no sentido biológico da palavra, torna-se o bem supremo não só do homem – enquanto indivíduo – mas também de toda a espécie.

Uma vez incorporado o princípio de maior felicidade, vale nos perguntar: qual foi o real motivo que desencadeou a vitória do *animal laborans* na Era Moderna? Porque a ruína do *homo faber* terminou, segundo o pensamento arendtiano, com a promoção da vida como bem supremo? A resposta a essa pergunta está relacionada à inversão com a qual o cristianismo irrompera no mundo antigo, pois, ao trazer a “boa nova” da imortalidade da vida humana, o cristianismo suprimiu a relação entre o homem e o mundo e promoveu a vida biológica à imortalidade que outrora era ocupada pelo cosmo (ARENDDT, 2010). Desde então, o trabalho passou a ser visto de duas formas, a saber: (I) como forma de redimir o homem do pecado, tal como se o trabalho tivesse um caráter punitivo e, (II) como forma de atingir a vida eterna ao garantir o “pão com o suor da própria face”. Apesar de Jesus pregar que a ação é a única capacidade de realizar milagres, “a Era Moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem” (ARENDDT, 2010, p. 398). Ou seja, a Era Moderna jamais questionou a posição cristã do mundo antigo, o que reforçou a prioridade da vida sobre as demais condições da vida humana.

Atrelados à visão cristã da vida, os eventos paradigmáticos, acima expostos nessa dissertação, reforçaram a vitória do *animal laborans*. Vitória essa que só foi completa, nas

palavras de Arendt, porque houve, por meio do processo de secularização, a negação da possibilidade de imortalidade da vida individual. Isso porque a dúvida cartesiana, como já dito, engendrou no homem uma desconfiança quanto a sua relação com o mundo. Com um mundo instável, restou ao homem apenas a si mesmo, ou seja, “ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo; longe de crer que este mundo pudesse ser potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real” (ARENDR, 2010, p. 400-401). Sem a imortalidade do mundo, o homem é impelido a admitir o mundo como real por meio da ciência moderna, que, num progresso contínuo, o leva para introspecção. Ora, o homem “foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experimentar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma” (*ibidem*). Diz a autora, na página 401 de *A Condição Humana*, que os únicos conteúdos que sobram à introspecção foram os apetites e os desejos, por isso, agora, “a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana” (*ibidem*).

O que Arendt quer, ao reafirmar a perda de diversas atividades humanas, tais como o pensamento e a ação, é que houve uma perda drástica da experiência humana em si. O homem já não mais reconhece a sua humanidade. Ora, preocupou-se sobremaneira em descobrir meios de atenuar as dores e labutas da vida de tal forma que não pode mais ser considerada utopia a eliminação do trabalho. Isso porque, segundo nossa autora, a atividade sobre a qual nos debruçamos atualmente não pode sequer ser chamada de trabalho, pois se trata apenas de um comportamento automático, tal como um autômato ou um zumbi o faria. Arendt (2010) mostra claramente que o trabalho tornou-se mecânico quando diz:

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento. (...) É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu (p. 403).

Uma vida estéril, passiva e mecanicista, foi isso que a vitória do trabalho reservou aos homens. Surge daí o fato de que “o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, (...),

enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia” (p. 166). Enfim, esse foi o processo pelo qual o trabalho tornou-se a atividade por excelência da era moderna e reafirmou, paulatinamente, a alienação do homem e a vitória do *animal laborans*<sup>67</sup>. Agora, temos seres desenraizados do mundo de tal forma que a única coisa que lhes resta é a felicidade do consumo. Vivem pra trabalhar, trabalham pra consumir, numa incessante labuta. Sem mundo, sem vínculo, sem perspectivas, o que está em jogo agora é a relação do homem com o outro, a liberdade, o espaço concreto onde aparecer; a própria humanidade em risco. O mundo moderno instaurou o isolamento político, pois os interesses que surgem não vão nunca ultrapassar o indivíduo. Renega-se o homem enquanto ator político. Agora ele é apenas trabalhador e enquanto trabalhador ocupa-se apenas com a manutenção do ciclo biológico. A felicidade, para tais homens isolados, não ultrapassa o consumo, não transpondo o espaço privado. Tais homens perderam a ligação com o mundo, pois se distanciaram do espaço público, onde poderiam agir e discutir entre os iguais, consolidando o *amor mundi*. Não preocupados com as transações do mundo comum, nem mesmo com as relações humanas, o homem torna-se massa amórfica capaz de cometer as maiores atrocidades já vistas, isto porque não pensam, não refletem, podendo assim engendrar fenômenos como o totalitarismo. Assim, enquanto *animal laborans*, os homens encontram-se a mercê da alienação, pois, preocupados com as necessidades biológicas, abdicam da faculdade do julgar<sup>68</sup> e também da liberdade política. Vivem uma Era Massificada<sup>69</sup> e se preocupam tão somente com o *possuir e consumir o maior número de bens possíveis*. Mais que isso, enquanto indivíduos isolados, não conseguem escapar das consequências mais desastrosas da alienação e podem, como veremos no próximo capítulo, sustentar princípios destrutivos de todo o viver-junto. Entretanto, antes

---

<sup>67</sup>Com o que foi exposto pode-se afirmar que se trata de uma sociedade de consumidores, em que o princípio de felicidade se expresse na própria vida, na saciedade e não na grandeza. Na obra de Arendt, como nos diz Adriano Correia (2006c), a vitória do *animal laborans* reflete o “apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza. A autocomplacência cínica dos que [piscam o olho] e dizem [inventamos a felicidade!] seria apenas desprezível, se fosse também inócua. O triunfo do [princípio de felicidade] e a conseqüente glorificação da vida se mostram como antípodas do princípio de iniciar, do princípio da liberdade de que fala Arendt na conclusão do texto [trabalho, obra, ação]” (p. 337-338).

<sup>68</sup>Sobre o exercício da faculdade do julgar, diz Odilio Alves Aguiar (2004), em QSHA, que “na sociabilidade atual, na qual a esfera e os padrões provenientes do social estão em vigor, o exercício da faculdade de julgar é dificultado, prevalecendo um horizonte meramente funcional e condicionado” (p. 9).

<sup>69</sup>Adriano Correia (2006c) nos ajuda a entender tal acontecimento ao afirmar que para a autora a “vitória da igualdade no mundo moderno, a equalização promovida pela sociedade – após absorver os vários grupos sociais em uma sociedade única, conquistando a esfera pública –, engendrou todas as condições para o aparecimento da sociedade de massas. O conformismo assentado na substituição da ação pelo comportamento e a própria base do surgimento da ciência econômica, tendo a ciência social por excelência” (p. 227-228).

de adentrar a esta questão, caberá a nós entender os impactos que a glorificação do trabalho vai ter na constituição da esfera do social.

## 2.4. A ascensão do social

Adriano Correia (2008), em *A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos*, descreve a ascensão da esfera social como uma progressiva transformação da sociedade moderna, ou seja, ele evidencia a intrínseca relação entre esta esfera e as modernas sociedades de massas (Cf. capítulo III). Isto ocorre, segundo o pensamento arendtiano, por meio dos eventos paradigmáticos, que uniram os homens simplesmente enquanto membros da humanidade. Logo, para compreender o que Arendt chama de ascensão do social, importa a nós demonstrar como se deu “a expansão da esfera social sobre as esferas privada e pública”, que é decorrente da “canalização do próprio processo da vida para a esfera pública ou, mais precisamente, a diluição da fronteira que mantinha o público e o privado como esferas distintas” (CORREIA, 2008, p. 102).

Em busca deste objetivo, Arendt afirma que a ideia de sociedade é demasiado antiga. Isto porque as palavras “*society*” (sociedade) e “*social*” (social), de origem inglesa, são derivadas da latina “*societas*”, que, no seu entendimento, significa uma aliança para um determinado propósito, a saber, governar os outros ou cometer crimes. Além disso, nossa autora assinala que houve, desde Seneca, uma tradução incorreta da definição aristotélica de *Zoon Politikon* como sendo o homem um *socialis animal*, o que transformou a esfera política em social desde Thomas de Aquino<sup>70</sup>.

A verdade incômoda por trás de tudo isso é que a sociedade surge para manter os interesses e as questões sociais, ou melhor, surge para manter a vida da espécie. Com a Era Moderna, nós visualizamos essa socialização do homem quando os interesses individuais são substituídos, paulatinamente, pelo interesse na vida social. Forma-se, então, uma humanidade socializada, ou seja, uma sociedade na qual opera somente um interesse. Mais que isso, não são os homens ou o homem que expressam esse interesse, mas são as classes ou o gênero humano que o faz. Dessa forma, se não há um interesse individual, inevitavelmente, ocorre a dizimação da ação, posto que a motivação para agir – que se expressava no interesse

---

<sup>70</sup>Cf. A Condição Humana, p. 27, 2010.

individual – é substituído pelo interesse da massa. O que resta, nas palavras da nossa autora, é apenas uma “força natural”, descrita por ela como a força do próprio processo da vida a qual “todos os homens e todas as atividades humanas estavam sujeitos” (ARENDDT, 2010, p. 402). O único objetivo que resta é a sobrevivência da espécie humana. Por esse motivo, nenhuma atividade humana – tal como a ação, a contemplação etc – era necessária para conectar a vida individual à vida da espécie, isso porque a vida individual mistura-se ao processo vital e a única atividade necessária para a continuidade da vida torna-se o trabalho. Sobre isso, diz Arendt (2010) que:

Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou uma experiência inteiramente destituída de significado. O próprio pensamento, quando se tornou um “cálculo de consequências”, passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e de fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas uma outra forma de trabalho, como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital (p. 403).

Para Arendt, houve a socialização do que outrora era privado, ou seja, houve a socialização do trabalho. Dessa forma, o trabalho passou a ser, segundo Calvet (2010), uma categoria social. Vale dizer que o trabalho só tornou-se social porque não houve, na era moderna, uma separação entre o público e o privado. Ou seja, o domínio social recaí sobre o domínio político e o que era próprio do espaço privado, agora ganha luz no espaço público. Dessa forma, “a confusão entre o social e o político provocaram o desmoronamento da própria possibilidade de um mundo comum” (MAGALHÃES, 2010, p. 11). Só com a promoção do social é que pôde ocorrer a emancipação do trabalho e “o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho” (ARENDDT, 2010, p. 166)<sup>71</sup>.

A relação entre social e econômico também foi estabelecida por Hannah Arendt em seu livro “*Da Revolução*”. Diz a autora que a questão social pode ser melhor denominada de “a existência da pobreza” (ARENDDT, 1990, p. 48). Entretanto, o conceito de esfera social não se restringe apenas à tal questão, em Arendt (CH) ele se refere, como ressalta Adriano Correia

---

<sup>71</sup>É também nessa perspectiva que Adriano Correia (2006c), em SPN, apregoa a compreensão da vida social como um modelo do desenvolvimento técnico-científico, ou melhor, ele entende que quando Arendt “se refere à ascensão do social – da expansão da lógica econômica da produção e do consumo para além dos limites do público e do privado –, toma em consideração justamente um tal contexto em que a política é compreendida em termos de uma administração orientada unicamente (e ideologicamente) por critérios técnico-científicos, em que a ação é substituída pelo comportamento” (p. 227).



(2008), “a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa conceber de fato de tal interesse como sendo público” (p. 102).

Embora sua crítica à política moderna tenha sido amplamente negada<sup>72</sup>, ainda hoje, contudo, “os padrões do social estão em vigor” (AGUIAR, 2004, p. 8), posto que há uma relação intrínseca, segundo Arendt, entre a ascensão do social e a sociedade de massas<sup>73</sup>. Como afirma Correia (2008):

(...) Ao contrário do que se daria no interior de qualquer esfera política, a sociedade espera de cada um de seus membros, em vez de ação, certo tipo de comportamento comum – e talvez a diferença política mais relevante entre agir e se comportar seja o caráter previsível e manipulável do comportamento, em oposição ao caráter espontâneo e fugidio da ação. O caráter monolítico de todo tipo de sociedade certamente se assenta, para Hannah Arendt, no fato de que nela os homens estão unidos simplesmente enquanto membros da humanidade, enquanto naturalmente sujeitos às mesmas necessidades. É nesse sentido que a expansão da esfera social sobre as esferas privada e pública tem como decorrência a canalização do próprio processo da vida para a esfera pública ou, mais precisamente, a diluição da fronteira que mantinha o público e o privado como esferas distintas (p. 103).

A esfera pública é, paulatinamente, suprimida pela esfera social na modernidade, ou seja, o espaço público não mais concebe fenômenos políticos. A sociedade elenca a vida – e apenas ela – como assunto relevante para a aparição em público. O problema posto é que, ao invés de esperar a ação livre dos seus indivíduos, a sociedade espera de cada um dos seus membros o comportamento previsível e manipulável. Cria-se uma sociedade passiva, pois se substitui o agir em conjunto pelo comportamento em massa. Desta forma, ao absorver os grupos sociais em uma única sociedade, manipulável e previsível, a esfera social alcança seu ponto máximo, posto que, tal como afirma Arendt (1958), “controla todos os membros de uma dada comunidade, igualmente e com igual força” (p. 41). Esse fenômeno é denominado pela autora como sociedade de massas. Temos aí a intrínseca relação entre esfera social e a sociedade de massas modernas, pois a massificação é decorrente da esfera do social na medida em que ela destruiu a fronteira que separava o privado do público e reduziu a

---

<sup>72</sup> J. Habermas, M. P. D’Entrevés, H. Pitkin, entre outros, lançaram severas críticas a tal análise.

<sup>73</sup> É preciso ressaltar que a ascensão do social e o surgimento da sociedade de massas são eventos distintos, mas fazem parte do mesmo processo de diluição da fronteira entre público e privado ou, segundo Adriano Correia (2008) “fazem parte do mesmo processo de expansão (e simultânea diluição) da privatividade, de elevação da satisfação das necessidades vitais (a dependência mútua em prol da subsistência) a aspecto vinculante fundamental da política, de promoção da uniformidade e da decorrente identificação entre ação e comportamento” (p. 102).

liberdade, a ação e a participação política em necessidade, trabalho, e administração burocrática.

Dessa forma, não só a liberdade – tal como entende Arendt – é negada pela sociedade; mas a própria definição de política tornou-se difícil, pois rompeu com o limite entre o público e o privado, criando uma nova esfera. Como veremos, esta nova esfera é a social; ela é um ponto de desequilíbrio entre a esfera pública e a privada, ou seja, é a intersecção ou hibridismo entre ambas. Por isso, a questão dos limites das esferas, em Arendt, torna-se ainda mais urgente. Eis o problema: antes de modernidade, a subsistência/existência era assunto relativo à esfera privada e como tal era compreendido; com a Era Moderna, torna-se objeto do plano político. Ocorre assim o deslocamento dos assuntos privados para o espaço público. Como compreender esse deslocamento, uma vez que as categorias tradicionais público/privado parecem não dar conta?

É neste cenário, entre o público e o privado e entre a liberdade e a libertação, que a questão social se insere como um tema de difícil abordagem. Somente esclarecendo o que Arendt entende ser a questão social é que poderemos perceber o que está em jogo ao imbricar a esfera pública e a privada, a saber, a vida biológica e a vida humana. Diz Odílio Alves Aguiar (2004) que:

A concepção arendtiana questiona o senso comum teórico que confunde o social com o artifício, a cultura humana no sentido alargado e, principalmente, com o político, uma confusão antiga e que ainda hoje ressoa na atual luta pelo social em contraposição ao econômico. Em Arendt, social e econômico são a mesma coisa, um não existe sem o outro. Todas essas questões remetem à compreensão arendtiana da categoria do social. Podemos dizer que o problema maior de Arendt não é tanto com a questão social, mas com a esfera social a partir da qual surgiu e é compreendida a questão social (p. 8).

Para compreender como se configurou a esfera social, Arendt lança mão de uma análise dos modos de vida humana, distinguidos em *vita activa* e *vita contemplativa*. Como já mencionado no primeiro capítulo, as atividades da *vita activa*, segundo Arendt, são três, a saber: trabalho, obra e ação, enquanto a *vita contemplativa* relaciona-se com as atividades do pensar, do querer e do julgar. Surge daí uma caracterização destes modos de vida em que a *vita activa* aparece como hierarquicamente inferior à *vita contemplativa*. Segue-se a essa distinção e hierarquização das formas de vida a hierarquização das atividades básicas da *vida activa* e o obscurecimento das mesmas, o que transformou a era moderna e modelou um homem condicionado e meramente preocupado com as necessidades biológicas. É deste

movimento de inversão e imbricação dos modos de vida que surge a questão social e sua esfera. Vejamos, agora, como Arendt entende a ascensão do social e a origem da sua esfera.

De forma simbólica e teórica<sup>74</sup>, a filósofa alemã reafirma a perspectiva grega da *polis* como o espaço para a formulação do discurso e da memória, ou seja, a esfera pública é o espaço da política e, portanto, da ação (cf. 1.1.2; 1.2; 1.2.2) e da liberdade (1.3). Nesse espaço, os homens não estão preocupados com as necessidades biológicas e encontram-se libertos de qualquer outra forma de coerção, isto é, a esfera pública é o espaço onde realmente os homens são livres. É esse movimento de agir em conjunto por um querer livre das necessidades básicas que se configura a política (AGUIAR, 2004, p. 10).

No que se refere à esfera privada, Arendt a entende como o espaço das necessidades. É o lugar por excelência da atividade do labor/trabalho (cf. 1.1.2). Isto porque é nessa esfera que os homens são privados do mundo comum pela necessidade de manterem-se vivos. Sobre isso, diz a autora que “o traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2010, p. 36). Ou seja, dentro do domínio privado, as atividades exercidas pelos homens não ultrapassa a mera carência do corpo ou da vida biológica. É interessante notar que este modo de reprodução da vida, própria do domínio privado, impõe aos homens um constrangimento, já que as atividades executadas neste espaço fazem dos homens apenas mais um animal dentre os demais animais que povoam a terra, nas palavras de Arendt “na melhor das hipóteses o mais evoluído”.

Vale dizer que a *polis* – o domínio público do qual falamos – diferencia-se do lar – do domínio privado – pelo fato de que neste espaço somente conhecemos os iguais, ou seja, somos livres no sentido de não estarmos sujeitos nem à necessidade da vida e nem ao comando do outro (cf. 1.2.1; 1.2.4). Estar no domínio público significa “nem governar nem ser governado” (ARENDR, 2010, p. 38). Por esse motivo, Winckler e Renk (2012) afirmam que a liberdade política torna-se uma qualidade inerente ao espaço público. Esta constatação, a princípio, demonstra que a liberdade surge neste espaço, e não especificamente nas pessoas que ocupam o mesmo, pois os homens, em Arendt, não são seres políticos todo o tempo, eles entram na cena pública quando atuam “politicamente, interessados nos assuntos que dizem respeito ao mundo comum e motivados pelo *amor mundi*” (p. 68). Distinto deste, o espaço privado apresenta-se como o local da desigualdade e da violência, pois não há uma relação de

---

<sup>74</sup> Sobre isto cf. CH, tópico 27 intitulado “A solução grega”; neste item ela afirma que não interessa as causas históricas da cidade-estado grega, mas a forma como os gregos asseguravam a permanência da ação e do discurso (Cf. pg. 246-247).

igualdade entre estes homens, ao contrário, o chefe de família comandava os seus e os mantinham sob a sua “governança”.

Entretanto, com o advento do homem moderno, os homens rompem com os limites que obrigam a luta pela sobrevivência a se circunscrever à esfera privada, ou, nas palavras de Aguiar (2004), eles são liberados “de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos” (p. 10), criando um hibridismo entre as esferas privada e pública, no qual Arendt reconhece como esfera do social. Nas palavras da autora:

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los irreconhecíveis (ARENDR, 2010, p. 46).

O domínio público, que outrora significava aquilo que era comum e nos reunia na presença dos outros enquanto iguais, transforma-se num espaço onde a esfera da intimidade e os assuntos privados ganham luz. O homem, que outrora era descrito por Aristóteles como um ser vivente capaz de existência política (*bíos politicós*), torna-se apenas mais um animal preocupado com as questões de sua vida (*zoê*).

Hoje, de forma alguma, o privado remete à definição romana de refúgio temporário dos assuntos da *res publica*<sup>75</sup>. Nem sequer relacionamos a palavra privatividade à ideia de privação, tal como na percepção dos antigos que davam ênfase a um “*caráter privativo da privatividade*”, isso “significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem” (ARENDR, 2010, p. 46).

Quando a questão social adentrou ao espaço público, retirou deste a dimensão, segundo Aguiar, da publicidade, pois, agora, havia apenas uma única opinião e um único interesse comum, já que a sociedade era constituída de membros tal como uma enorme família. Além disso, retirou do interior da esfera privada os assuntos de natureza biológica e os lançou no espaço público como o único relevante para o desenvolvimento do mundo e do homem. Nas palavras de Arendt (2010):

No mundo moderno, os domínios social e político diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo

---

<sup>75</sup>Cf. A Condição Humana, mais especificamente o tópico intitulado “O advento do Social”.

contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou ideologia, pois, com a ascensão da sociedade, isto é, do “lar” (oikia) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida (p. 39-41).

Do desejo de se livrar das algemas da necessidade biológica, a modernidade faz da questão social seu único refúgio. Isto porque há o desaparecimento do abismo/fronteiras existente entre espaço público e espaço privado. Dessa forma, as atividades que outrora eram exclusivamente do domínio privado passam a ocupar o espaço público, fenômeno caracterizado por Arendt como ascensão do social. A sobrevivência, a reprodução e o trabalho ganham *status* de coisas indispensáveis, enquanto a política tornou-se inóspita para o homem moderno. Diz Aguiar (2004) que é “como se todos os homens e toda a sociedade, ao privilegiarem o econômico, acabassem originando uma situação geral de escravização, o fim da liberdade necessária para a constituição de um mundo comum” (p. 10). Vale esclarecer que escravo, nesta sociedade moderna, refere-se os indivíduos que não são livres, mas, ao contrário, encontram-se à mercê das necessidades da vida ou sujeitos à coerção por outrem, ou seja, são indivíduos excluídos de qualquer possibilidade de ação.

Ao sobrepor a questão social aos assuntos políticos, a modernidade tinha como objetivo alcançar a prosperidade, o progresso e abundância das gerações. Entretanto, o que ocorreu foi à consolidação de uma sociedade passiva, em que o trabalho passou a ser a atividade característica que, em vez de libertar, escravizou os indivíduos, posto que estes se sujeitaram às algemas das necessidades biológicas. Além disso, “fracassou a utopia de que a sociedade, ao se engajar exclusivamente na geração de abundância, produziria uma situação de liberdade, uma vez que a laborização invadiu também o tempo livre como, por exemplo, na forma da industrialização do entretenimento” (AGUIAR, 2004, p. 10). Ou seja, o tempo livre, em vez de oferecer liberdade, apenas reforçou o processo de massificação do indivíduo, já que inseriu o consumo como o único meio de se entreter nesta sociedade. Suprime-se a pluralidade humana, suprime-se a liberdade, aniquila-se e esmaga-se a esfera pública em prol de uma sociedade feliz. O *animal laborans*, sujeito às necessidades da vida, adentra a esfera pública. não como agente ativo, mas, ao contrário, como um indivíduo passivo que teve a sua singularidade suprimida pela igualdade conformista.

Homens passivos geram, então, uma sociedade massificada. Este é o resultado da ascensão do social do qual nos fala Arendt e que Hannah Pitkin (1998) esclarece dizendo que “(...) se alguém pergunta de quem é a culpa, o que nos colocou nesta situação alarmante, a resposta parece ser a sociedade, o social. Arendt descreve a questão social – a sociedade – como um agente vivo e autônomo determinado a dominar os seres humanos, absorvê-los e torná-los indefesos<sup>76</sup>” (p. 03, tradução nossa). Seguindo este raciocínio, Pitkin nos fala que a esfera social é ameaçadora, na medida em que “devora” e “absorve” não só as pessoas, mas também as entidades, pois só assim consegue “emergir” e “conquistar” a esfera pública, “constituindo” e “controlando” esse espaço de tal modo que o “transforma” e o “desvirtua”. É neste processo que “impõe” suas regras sobre as pessoas e “exige” destas a conduta que lhe convêm, fazendo dos homens pessoas isoladas, fragmentadas e desumanizadas.

Já vimos como a ascensão do social provoca um distanciamento no indivíduo dos fundamentos políticos arendtianos; com esse distanciamento, nasce a relação moderna de igualdade no sentido de uniformidade de comportamento. Esse momento implica simultaneamente o esgarçamento dos fundamentos políticos, visto que há a substituição da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único. Podemos pôr as coisas assim: a ação, tal como vimos no primeiro capítulo, é atividade humana que garante ao homem a relação com seus iguais e com o mundo e, mais que isto, é ela que assegura a sua liberdade política. No entanto, a modernidade viu no trabalho a possibilidade de se livrar das algemas da necessidade e, paulatinamente, deu ao *animal laborans* a chance de (di)gerir o mundo.

Ora, o que a tradição não percebeu é que a substituição da ação é a perda paulatina da dignidade da política e da própria liberdade. Nessa perspectiva, a política é:

Assim, uma aparição, um produto da própria condição humana que, “surge entre os homens; portanto, absolutamente fora do homem” (ARENDDT, 2009, p. 146). É preciso salientar que enquanto “produto humano”. A política se origina, não da esfera da obra (*work*), mas sim da própria esfera da ação, única que se desenvolve diretamente entre os homens, posto que é distinta das esferas privadas do trabalho (*labor*) e da obra (*work*) (SILVA, 2012, p. 158).

Assim como Cícero Samuel Dias Silva (2012), Lucy Cane (2015) reafirma que nossa autora “argumenta que a grandeza dessa ação é intrínseca; não está na realização de metas

---

<sup>76</sup> (...) If one asks whose fault that is, what has put us in this alarming situation, the answer seems to be society, the social. Arendt depicts it as a living, autonomous agent determined to dominate human beings, absorb them, and render them helpless.

nem na manutenção da vida.”<sup>77</sup> (p. 55), mas na relação direta entre os homens. Desconsiderar a atividade da ação é eliminar a pluralidade própria do domínio público. É isolar os indivíduos e impor categorias sólidas e confiáveis que não são condizentes com a teia das relações humanas que são instáveis e imprevisíveis. Nessa perspectiva, Newton Bignotto (2001) alerta que, “o homem só realiza inteiramente sua humanidade na medida em que age num espaço político e não quando se torna capaz de reproduzir sua existência biológica” (p. 117). O perigo iminente da substituição da ação pela obra ou pelo trabalho é a perda do domínio público, da relação interpessoal e, mais que isso, da liberdade e da humanidade dos homens.

Para melhor compreender a esfera social nela mesma, é preciso recorrer à obra *A Condição Humana*, na qual a autora descreve o social como o local em que os homens tornam-se “coisas”, “objetos”. O que ela pretende com isso é analisar os riscos que corremos ao sacrificar o âmbito político para desenvolver a economia. Apesar desta confusão entre o político e o social ser antiga, a experiência da esfera social é, segundo Arendt, um fenômeno relativamente novo<sup>78</sup>. O surgimento da sociedade<sup>79</sup> – e da esfera social – ocorre quando há a ascensão da família no espaço público, ou seja, quando as atividades econômicas adentram o domínio público tornando-se as mais significantes atividades da era moderna. Diz Arendt que esta substituição do político pelo social revela o quanto a compreensão grega original da política havia sido perdida. E foi essa tradução errônea que inaugurou a própria era moderna, pois contribuiu para o surgimento da esfera social. Nas palavras da teórica política Hanna Pitkin (1998):

Assim, o surgimento do social parece envolver o desenvolvimento de uma economia complexa: o comércio, o dinheiro, a divisão do trabalho, um sistema de mercado e, eventualmente, a rede extensa, centralizada e intrincada de produção e troca de nosso tempo, em que as pessoas estão profundamente Interdependentes, mas ninguém está no comando, sendo os resultados determinados, como dizemos, pelo "mercado". As conseqüências em grande escala da conduta das pessoas, portanto, enfrentam-nas como inevitabilidade, como se impostas por algum poder alienígena e irresistível (p. 11, tradução nossa)<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> (...) Argues that the greatness of such action is intrinsic; it lies neither in the achievement of goals nor in the maintenance of life.

<sup>78</sup> Cf. *A Condição Humana*, p. 33, 2010.

<sup>79</sup>Nas palavras de Arendt (2010) “o que chamamos de [sociedade] é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada [nação]” (p. 34).

<sup>80</sup>So the rise of the social seems to involve the development of a complex economy: trade, money, division of labor, a market system, and eventually the extensive, centralized, intricate network of production and exchange of our time, in which people are profoundly interdependent, yet no one is in charge, outcomes being determined,

O risco da substituição da política pelo social, segundo Arendt (2010), é que se torna difuso a distinção entre público e privado, entre a esfera do lar e a esfera da *polis* e, principalmente, entre os assuntos que são próprios para a manutenção da vida e os que se referem ao mundo comum<sup>81</sup>. No entendimento da autora, com a ascensão do social, não existe uma linha divisória que revela o que é próprio do espaço público ou privado, “porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica do âmbito nacional” (ARENDR, 2010, p. 34).

Dessa forma, a ciência política é substituída pela “economia social”, na medida em que é apenas um meio de administrar o ganho coletivo, tal como a economia doméstica era conduzida nas famílias. Percebe-se que a questão social está intimamente ligada à economia, ao processo biológico e à necessidade natural do homem. Se o modo de vida social passou a ascender na era moderna, isso se deveu à substituição e transformação dos interesses públicos em interesses particulares, ou melhor, com “a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDR, 2010, p. 83).

Percebe-se que, com a ascensão do social, não se trata de uma inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*, mais do que isto, “o social” concretiza a inversão dentro da própria *vita activa*. Em outras palavras, o declínio da contemplação não resultou em uma ascensão da ação, mas sim na ascensão da atividade da *vita activa* que mais nos assemelha aos animais, isto é, o trabalho. Sobre isso diz nossa autora que “um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico” (ARENDR, 2010, p. 49). Surgem daí pessoas burocratizadas, que seguem um determinado comportamento imposto por regras e tendências com o único objetivo de manter sua própria existência.

Arendt, repensando este processo, identifica John Locke, Adam Smith e Karl Marx<sup>82</sup> como pensadores que consideram a aquisição da propriedade e o trabalho como atividades humanas superiores. Foram eles que contribuíram para inversão das atividades da *vita activa*, visto que:

---

as we say, by “the market”. The large-scale consequences of people’s own conduct therefore confront them as inevitabilities, as if imposed by some alien, irresistible power.

<sup>81</sup> Cf. A condição Humana, tópico 5 intitulado “*A polis e a família*”.

<sup>82</sup> Sobre isto cf. capítulo 3 de A Condição Humana.



Enquanto a filosofia e o cristianismo já haviam invertido a ordem da *vita activa* e da *vita contemplativa*, causando assim um mau entendimento da atividade do trabalho, mantemos, nas ideias desses três “teóricos do trabalho”, a reversão mais pronunciada na *vita activa* “O aumento repentino e espetacular do trabalho desde a mais baixa posição, a mais desprezada até a mais alta, como a mais estimada de todas as atividades humanas”, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de todos os bens (NORRIS, 2002, p. 26, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Deste processo de inversão da *vita activa* e com o surgimento da era moderna, houve a constituição de uma sociedade de trabalhadores, ou melhor, a glorificação do trabalho. Dessa glorificação, surge o que Arendt nomeia de sociedade de massa, assunto que abordaremos com mais profundidade no capítulo seguinte.

---

<sup>83</sup>Whereas philosophy and Christianity had already reversed the order of the *vita activa* and *vita contemplative*, thereby causing a misconstrual of the activity of work, we see, in the ideas of these three “labor theorists,” the most pronounced reversal, within the *vita activa* itself: “The sudden, spectacular rise of labor from the lowest, most despised position to the highest rank, as the most esteemed of all human activities” began when Locke discovered that labor is the source of all property.

### **3. MODERNIDADE E TOTALITARISMO**

Quando destituída de um mundo comum, a sociedade desvela-se como um deserto (Cf. WINCKLER; RENK, 2012). Este deserto é o declínio do mundo político e a supressão da liberdade arendtiana. O processo de desertificação do mundo, segundo Arendt, tem seu início com o declínio da cidade estado grega e ganha sua maior expressão com o advento da modernidade e posterior ascensão do totalitarismo.

Como vimos, os três eventos paradigmáticos descritos por Arendt reforçaram a inversão da *vita activa* e deram ao homem trabalhador a supremacia perante os demais. Esses processos determinaram o que Arendt chamou de alienação do mundo<sup>84</sup>. Dessa forma, na modernidade, o político esteve relegado ao segundo plano, e os assuntos privados, de cunho econômico, passam a ser preocupação do espaço público. Portanto há, durante a modernidade, a ausência de liberdade e a ascensão do social.

A perda da liberdade e a emergência da questão social são elementos essenciais para pensarmos os desdobramentos dessa desertificação do mundo, ou melhor, serão importantes para compreendermos como ocorreu a constituição de uma sociedade de massas e a edificação do totalitarismo. Como já mencionado, as transformações ocorridas na época moderna estão intimamente relacionadas ao aparecimento das massas. Entretanto, do surgimento das massas até a sua significância política, houve uma série de transformações (CORREIA, 2001). Vejamos, neste capítulo, quais foram elas.

#### **3.1. Sociedade de massas**

Nossas últimas exposições mostraram como a ascensão social relaciona-se com a sociedade de massas; neste capítulo, pensando em fundamentar nossa hipótese, teremos como objetivo demonstrar como a sociedade de massas contém em nuances, nos seus traços mais gerais e mais decisivos, o suporte para o totalitarismo. A abordagem arendtiana em torno da sociedade de massas é importante para que possamos compreender a ameaça à liberdade e à própria pluralidade humana instaurada no século XX. Neste capítulo, vamos tratar do que Arendt vê de tão destrutivo nas massas, a saber: seu caráter aglutinador, homogêneo e amorfo. Vamos demonstrar como elas são irracionais e como ameaçam a própria espécie, pois,

---

<sup>84</sup>Cf. O Desafio Moderno: Hannah Arendt e a Sociedade de Consumo de Adriano Correia.

enquanto força destrutiva Arendt as descreve como um perigo à própria humanidade. Sobre isso, diz Peter Baehr (2007) que eles – os homens massificados – “são incapazes de raciocinar – ou melhor, seu raciocínio é de um tipo altamente incomum, semelhante ao de um lógico iludido<sup>85</sup>” (p. 12, tradução nossa).

Na obra EPF, Arendt (1972) afirma, valendo-se do pensamento de Edward Shils (1960), que a sociedade de massas “sobrevém nitidamente quando a massa da população se incorpora à sociedade” (p. 250) e que essa, juntamente à cultura de massas, são fenômenos inter-relacionados. Segundo seu raciocínio, a sociedade de massas constitui uma nova ordem na qual as massas foram liberadas do fatídico trabalho físico. Tal fato é, segundo o pensamento arendtiano, histórica e conceitualmente precedido pela sociedade. Por Sociedade, estamos entendendo a parte da população que dispunha não só de riquezas, mas de tempo para usufruir do lazer. Dessa forma, sociedade, sociedade de massas e cultura de massas não são fenômenos análogos, mas correspondentes, no sentido de que o denominador comum da sociedade e da cultura de massas é a própria sociedade<sup>86</sup>.

Na verdade, o que Arendt quer reforçar é que os traços marcantes da sociedade de massas surgiram pela primeira vez na própria “boa sociedade”, tais como: “sua solidão (...) a despeito da sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir, e sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo (...)” (ARENDR, 1972, p. 250-251). Assim, por não constituírem um número quantitativamente alto, os homens de massa passaram a compor o núcleo desta “boa sociedade”.

Ora, isso ocorreu porque o indivíduo, na modernidade, descobriu a intimidade – a esfera do privado – como a atmosfera que precisava para o seu pleno desenvolvimento. Dessa forma, segundo o pensamento arendtiano, não é a sociedade de massas que preconiza o individualismo e o egocentrismo do homem, mas, ao contrário, essas características surgiram quando os homens travaram um conflito com a sociedade. A origem dessa sociedade moderna não está na burguesia, mas na corte do absolutismo francês, ou seja, na aristocracia, pois “[boa] sociedade, na forma em que a conhecemos nos séculos XVIII e XIX, originou-se provavelmente das cortes europeias do período absolutista, e sobretudo da corte de Luís XIV,

---

<sup>85</sup> They are incapable of reasoning— or rather their reasoning is of a highly unusual kind, resembling that of a deluded logician.

<sup>86</sup> Sobre isso diz nossa autora que a “sociedade de massas e cultura de massas parecem ser, assim, fenômenos inter-relacionados, porém seu denominador comum não é a massa, mas a sociedade na qual também as massas foram incorporadas” (ARENDR, 1972, p. 250).

que soube reduzir tão bem a nobreza da França à insignificância política” (ARENDR, 1972, p. 251).

Logo, para entendermos a sociedade massificada, precisamos ter em mente que o indivíduo, antes mesmo de ser massificado, já era individualista e solitário, ou seja, buscava a sua afirmação e seu aperfeiçoamento dentro de si mesmo enquanto negava ser parte de uma sociedade. Assim, Arendt (1972) acreditava que o conflito entre sociedade e indivíduo existia tanto nos primeiros estágios da sociedade como também na sociedade de massas. Entretanto, existia uma importante distinção entre elas, a saber:

Enquanto a sociedade propriamente dita se restringia a determinadas classes da população, as probabilidades de que o indivíduo subsistisse às suas pressões eram bem grandes; elas se baseavam na presença simultânea, dentro da população, de outros estratos além da sociedade para os quais o indivíduo poderia escapar, e um dos motivos pelos quais tais indivíduos tão amiúde aderiam a partidos revolucionários era que descobriam, nos que não eram admitidos à sociedade, certos traços de humanidade que se haviam extinguido na sociedade. (...) Boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições da sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população (p. 252).

O ponto crucial das análises arendtianas é que os traços humanos, que eram mantidos na sociedade, foram extintos na sociedade de massas quando houve a incorporação de todas as camadas da população. Apesar do conflito entre indivíduo e sociedade se caracterizar um problema importante para nossa dissertação, Arendt afirma que o antagonismo entre sociedade e cultura é fundamental para compreendermos que a cultura tornou-se uma moeda social, e que esta, enquanto status social, levou a sociedade a substituir o uso pelo consumo e condenou à ruína todo o mundo. Vejamos melhor essa questão.

Diferente do significado original<sup>87</sup> de cultura, a sociedade moderna passou a entendê-la como uma mercadoria social que, nas palavras da filósofa alemã, era distribuída como moeda social com o único propósito de adquirir status social. Diz Arendt (1960):

Os objetos culturais transformaram-se em valores quando o filisteu se apoderou deles como uma moeda pela qual comprou uma posição mais elevada na sociedade - superior, isto é, que em sua própria opinião merecia por natureza ou por nascimento. Os valores culturais, portanto, foram os valores que sempre foram: valores de troca; ao passar de mão em mão, estavam desgastados como uma moeda antiga. Eles perderam a faculdade que é originalmente peculiar a todas as coisas culturais, a faculdade de

---

<sup>87</sup> No sentido de cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar (Cf. EPF, p. 265).

prender nossa atenção e nos mover. Esse processo de transformação foi chamado de desvalorização de valores, e seu fim veio com a "venda de valores" durante os anos vinte e trinta, quando os valores culturais e morais foram "vendidos" juntos<sup>88</sup> (pg. 281, tradução nossa).

Isto ocorre porque, segundo Arendt (1972), em EPF, a cultura começou a desempenhar o papel de progressão social. A verdade descrita por trás destes fatos é que a sociedade desejava a cultura e a desvalorizou ao considerá-la mercadorias sociais. Entretanto, distintamente da sociedade de massas, ela as usou, mas não as “consumiu”. A objetividade mundana continuava a existir nos objetos desgastados pelo homem moderno. Com a sociedade de massas, a cultura tornou-se entretenimento, ou seja, a sociedade não queria a “cultura”, mas apenas diversão para consumir como qualquer outro bem de consumo<sup>89</sup>. O entretenimento passou a ser, tal como o pão ou a água, um processo da própria vida.

Esse é um fenômeno próprio da modernidade que desarticulou, pouco a pouco, as classes, posto que nestas circunstâncias os homens só nutriam o interesse mesquinho do consumo, ou seja, os valores do mundo passaram a ser ditados pelo trabalho, e o político viu-se submetido ao econômico, fazendo dos indivíduos sujeitos apáticos e hostis para com a política, inviabilizando, dessa forma, a formação de classes distintas. Sem um interesse comum e sem objetivos específicos, os homens não podem mais – e não conseguem – articular e definir as classes. O único interesse que subsiste é a busca desenfreada por “possuir e consumir” os bens produzidos. Segundo Adriano Correia (2001), houve, na sociedade moderna, “o estabelecimento da instrumentalidade<sup>90</sup> e do consumo como os modos básicos de se relacionar com as coisas no mundo” (p. 227). Dessa forma, os homens trabalham para viver e vivem para consumir<sup>91</sup>, num ciclo vicioso que os tornam massa homogênea. Neste processo,

---

<sup>88</sup> Cultural objects were transformed into values when the cultural philistine seized upon them as a currency by which the bought a higher position in society – higher, that is, than in his own opinion he deserved either by nature or by birth. Cultural values, therefore, were what values have always been, exchange values; in passing from hand to hand, they were worn down like an old coin. They lost the faculty which is originally peculiar to all cultural things, the faculty of arresting our attention and moving us. This process of transformation was called the devaluation of values, and its end came with the “bargain-sale of values” during the twenties and thirties, when cultural and moral values were “sold out” together (ARENDDT, 1960, p. 281).

<sup>89</sup>Cf. EPF. Pg. 257.

<sup>90</sup> Edward Shils (1960) diz, em seu texto *Mass Society and Its Culture*, que “a sociedade de massas é uma sociedade industrial. Sem a indústria, isto é, sem a substituição de ferramentas simples por máquinas complexas, a sociedade de massas seria inconcebível. As técnicas industriais modernas, por meio da criação de uma elaborada rede de transporte e comunicação, colocam em contato frequente as diversas partes da sociedade de massas. A tecnologia moderna liberou o homem do fardo do trabalho físico exaustivo e lhe deu recursos através dos quais novas experiências de sensação, convívio e introspecção se tornaram possíveis” (p. 289-290).

<sup>91</sup>Cf. a análise de Arendt sobre a cultura de massas. Sobre isso, Celso Lafer (1972) nos esclarece que “de fato, se no século XX o filistinismo da classe média em ascensão fez da cultura um instrumento de mobilidade social – uma mercadoria social – iniciando a desvalorização dos valores, a sociedade de massas contemporânea levou

não há individualidade que resista; tornam-se apenas seres da mesma espécie, na melhor das hipóteses, como nos alerta Arendt (2010), a mais evoluída.

Logo, a “sociedade de massas” refere-se exatamente a essa sociedade de consumo ou, nas palavras de Guy Debord (1997), a sociedade do espetáculo. Este espetáculo, descrito por Arendt como a massificação do mundo, é a concepção de que o consumo é o melhor e único entretenimento do *animal laborans*. É o instrumento ilusório de unificação da sociedade. Ilusório, pois dá a falsa sensação de “união”, mas, na realidade, só agrupa indivíduos desconectados do mundo. Ora, “o espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado” (DEBORD, 1997, p. 23).

A indústria do entretenimento, proporcionada pela vitória do *animal laborans*, oferece distração e prazer efêmero aos homens. “A sociedade de massas devora seus produtos – filmes, livros de Bowdlerized etc. – da mesma forma como bebem Coca-Cola ou devoram pizza. Os padrões pelos quais julgam as mercadorias são a novidade, o frescor e se eles são ‘da hora’ (como diríamos hoje)<sup>92</sup>” (BAEHR, 2007, p. 16, tradução nossa). A sociedade de massa é, então, a sociedade de consumidores incapazes de cuidar do mundo; essa incapacidade de cuidar é gerada pela falta de pertencimento, pois, quanto mais sua vida (bios) se torna seu produto, tanto mais ele se separa do viver em comum dos homens (*zoé*) (DEBORD, 1997; AGAMBEN, 2002).

Schio (2008) nos auxilia na caracterização da sociedade de massa quando afirma:

(...) essa sociedade “não sabe cuidar” das coisas do mundo. Na sociedade de massa não há a preocupação com o mundo, com os seres humanos singulares e irrepetíveis, com a cultura, pois a atitude de utilidade e de consumo leva os objetos, e até as pessoas, a serem consumidos de forma desenfreada (p. 16).

Como já dito, essa perda do mundo é um processo de proletarização do espaço, ou seja, a vitória do trabalho sobre a política. É a valorização do mundo a partir da “utilidade” dos objetos e dos artefatos humanos. Logo, a sociedade de consumidores é análoga à

---

este processo adiante ao consumir cultura na forma de diversão. A diversão, que é o que se consome nas horas livres entre o trabalho e o descanso, está ligada ao processo biológico, o seu metabolismo consiste na alimentação de coisas. O risco deste processo reside no fato que a indústria de diversão está confrontada com apetites imensos, e os processos vitais da sociedade de massas poderão vir a consumir todos os objetos culturais, deglutindo-os e destruindo-os. A sociedade de massas, que se orientou para uma atitude de consumo, dificilmente modificará esta tendência devoradora, e o ócio e a *cultura animi* de que falava Cícero, que recompunham na tradição ocidental o *balancez* entre diversão e cultura, não constituem uma resposta adequada a perplexidade de um niilismo que, em vez de enfrentar valores vigorosos criados pela cultura, se esvai no contato indigno com a diversão” (p. 12-13).

<sup>92</sup>Mass society devours its products—movies, bowdlerized books, etc.—in much the same way as it devours Coke or pizza. The standard by which it judges commodities is novelty, freshness, and “cool” (as we would say today).

sociedade de trabalhadores, isto porque ambos, trabalhadores e consumidores, são parte de um só processo. Podemos afirmar, então, que a sociedade de massas é fruto da emancipação da atividade do trabalho, visto que, a partir deste momento, os homens preocuparam-se apenas em assegurar os objetos e bens necessários à vida e sua abundância, abdicando-se da atividade política. Os homens tornam-se trabalhadores em tempo integral, isso porque no âmbito público trabalham para “sobreviver” e no privado trabalham para transformar-se em consumidores, ou melhor, em homens-massa. Mercadoria de massa para homens de massa, esta é a realidade destes e a sua própria escravidão, tornando-se suas próprias mercadorias<sup>93</sup>. Vale dizer que eles estão conectados pela pura necessidade da vida, mas nunca por uma empatia ou objetivo comum.

O consumo é o *modus operandi* da sociedade de massa. A competição diária de possuir e consumir o maior número de bens possíveis destrói o sentido de comunidade, ou melhor, de classes. Há apenas a necessidade de acúmulo de capital e mercadoria, há a necessidade do consumo. Os homens perdem o senso de lugar no mundo; e os atores políticos são substituídos pela burocracia do seu trabalho. Diz Arendt que, na forma de governo burocrático, não há ninguém no exercício do poder, pois, onde todos são igualmente impotentes, nós temos apenas uma tirania sem tiranos<sup>94</sup>.

A crítica de Arendt é que, na era moderna, houve uma despolitização das pessoas com o advento do trabalho e vitória do *animal laborans*. Estes, imersos no processo biológico da vida, sucumbem à introspecção e são lançados à sociedade de massas. A identidade política e o senso de pertencimento a uma comunidade desaparecem, o indivíduo encontra-se solitário no âmbito privado; local em que se via protegido e resguardado da imprevisibilidade da ação. Ora, podemos afirmar também que a sociedade de massas é fruto da dissolução do espaço público e transformação do âmbito privado em esfera social. Com isso, perde-se o agente, o ator político, que se submete à lei e à burocracia. Vale dizer que as pessoas, imersas na sociedade de massa, não só possuem a prevalência de uma única atividade, como também a

---

<sup>93</sup>Ver Gerd Fraunschiel (2009), quando diz que, na sociedade de massas, todas as atividades foram reduzidas ao trabalho e que este é um ciclo de produção e consumo que possui digestão (desgaste) inerente. “In der Massengesellschaft, die Arendt beschreibt, sind dann alle menschlichen Tätigkeiten auf das Arbeiten reduziert worden. Der Arbeit ist ein Zyklus von Produzieren und Konsumieren bzw. Verzehren inhärent. Die Beständigkeit des Herstellens wurde durch die Arbeitsteilung, also durch die Organisation von Arbeit in den Arbeitszyklus gezwungen” (p. 66).

<sup>94</sup> Sobre isso cf. a obra *Macht und Gewalt* quando Arendt (1994) afirma que “in einer vollentwickelten Bürokratie gibt es, wenn man Verantwortung verlangt oder auch Reformen nur den Niemand. ... Bürokratie ist die Staatsform, in der es niemanden mehr gibt der Macht ausübt; und wo alle gleichermaßen ohnmächtig sind, haben wir eine Tyrannis ohne Tyrannen” (p. 80).



compatibilidade do mesmo comportamento e da mesma opinião; são, então, meros representantes de seu gênero/espécie.

O ponto marcante da sociedade de massas é que seus membros apresentam-se sob a mesma forma e são controlados com o mesmo poder. Isto é fruto da ascensão social, que traz as questões privadas para o espaço público. Portanto, o espaço de aparição que outrora era marcado pela revelação do indivíduo singular e da sua liberdade é, agora, marcado pela destruição dessa pluralidade humana, visto que os homens assumem uma mesma postura sem refletir ou questionar e tornam-se conformistas e apáticos<sup>95</sup>.

Além disso, a sociedade de massas traz consigo algumas consequências, a saber: a conformidade e o isolamento dos indivíduos. Adriano Correia (2001), em seu texto *O desafio Moderno*, descreve bem essa questão quando diz que “o desaparecimento da esfera pública tem como consequência o predomínio de um modelo de sociedade que impõe conformidade e isolamento, o cumprimento de comportamentos predizíveis e o estabelecimento de uma forma burocrática de governo: a sociedade de massas” (p. 239). As pessoas, nessa conjectura política, não partilham de interesses comuns e sequer exprimem suas liberdades; ao contrário, vivem e partilham as suas necessidades biológicas.

O que é importante ressaltar aqui é que o trabalho, emancipado na modernidade, lançou luz à esfera das necessidades, ou melhor, ascendeu a esfera privada ao espaço público. Dessa expansão e glorificação do trabalho, o mundo político foi absorvido pelo ciclo biológico da espécie. O problema advindo daí é que, em vez de se libertarem, os homens, sujeitos ao trabalho, envolvem-se ainda mais no trabalho, tornando-se escravos do consumo. Como nos diz Adriano Correia (2001):

A verdade incômoda de tudo isto, voltando a Hannah Arendt, é o triunfo da necessidade na época moderna, que se deu com a emancipação do trabalho, com a ocupação da esfera pública pelo animal laborans. (...) O resultado, segundo ela, é expressão da constituição da sociedade como fluxo, como parte do movimento natural, como processo (p. 241).

Assim como Correia, Peter Baehr (2007) nos auxilia na caracterização das massas ao dizer que elas são desprovidas de qualquer filiação organizacional, mais que isso, não possuem experiência alguma na política e sequer possuem convicções que os orientem. São, segundo suas palavras, uma praga para qualquer sociedade. “Nunca antes organizados pelo

---

<sup>95</sup> Cf. Gerd Fraunschiel (2009) em *Wie öffentlich ist der öffentliche Raum?* Quando este afirma que: na área social – sociedade – o privado se torna público com isso há o desaparecimento do pluralismo na sociedade de massa e as pessoas caem em um “auto-comportamento” e um conformismo concomitante.



sistema partidário, ou sempre convencidos pela sua retórica, oferecem um território virgem e fértil para cooptação dos movimentos totalitários<sup>96</sup>” (p. 12, tradução nossa).

Como tal, Arendt entende que as massas não agem com consentimento, mas com apatia e quietude. Por serem apáticos e quietos, respaldam regimes como o totalitarismo, pois, de fato, compram a ideia de que o parlamento é uma fraude e, como tal, devem ser tomado e destruído; suas ideologias tornam-se devastadoras e eles sequer mostram arrependimento. O melhor exemplo desta figura massificada é Eichmann. Apresentado por Arendt em sua obra “Eichmann em Jerusalém”, ele é descrito pela filósofa como um homem comum, que cumpria, como qualquer burocrata, as ordens que lhe eram confiadas. Era um funcionário banal que não ultrapassava a superfluidade da vida e, por esse motivo, engendrava a máquina da morte.

Antes de adentrar a definição de massas como sustentáculo do totalitarismo, Arendt a define como sendo um dispositivo da própria sociedade moderna. São, segundo a autora, segmentos da população incapazes de formar vínculos, pois perderam suas identidades com a extrema desorganização política da modernidade<sup>97</sup>. Diz Arendt que as massas emergiram das extremas calamidades sociais que esmagaram grande parte das classes, principalmente após a Primeira Guerra Mundial. O que existia era uma estrutura, nas palavras da filósofa alemã, de “indivíduos furiosos”, composta por: pequenos empresários falidos, trabalhadores desempregados e ex-membros das classes média e alta (Cf. OT). Os indivíduos se viam traídos pelo estado, posto que este demonstrou não os proteger. Sobre isso Halanne Pontenele Barros (2012) diz que:

Arendt toma como modelo de massa, aquela sociedade europeia pós-primeira guerra mundial, na qual ela percebe uma ausência de classe social entre elas e mesmo uma espécie de indiferença para com o discurso partidário, essas massas não se sentiam enquadradas ou mesmo representadas por um discurso político na época, mostrando que foi precisamente por isso que a ideologia dos movimentos totalitários ganhou tanta admiração dessas massas, pois esses movimentos se apresentavam como representantes do povo e não de classes, e que não podia ser chamado de partido, mas apenas de um movimento “político” (p. 32).

---

<sup>96</sup> Having never been previously organized by the party system, or ever convinced by its rhetoric, they offer virgin territory for the totalitarian movements to harvest.

<sup>97</sup> Sobre isso cf. Peter Baehr (2007). Em linhas gerais, diz o pesquisador que as massas, produto de uma conjuntura específica, constituem os detritos de todos os estratos sociais que perderam a sua identidade por meio da desorganização política, geopolítica e econômica. Ainda afirma que são as mesmas condições que Emile Durkheim disse produzir anomia, termo que Arendt evitou nos seus escritos.

Este foi o terreno propício que possibilitou o totalitarismo. Os regimes totalitários aproveitaram-se desta crise. Este é o ponto crucial do nosso estudo, pois não foi o totalitarismo que criou as massas, mas, ao contrário, foram “as massas que forneceram a base social da ditadura nazista e, depois de 1940, do regime totalitário<sup>98</sup>” (BAEHR, 2007, p. 13, tradução nossa). Os laços políticos e não políticos foram erradicados. As massas, atomizadas e sem estruturas, estavam imersas num regime de terror que os privavam até mesmo do laço familiar. Desenraizados do mundo, privados da companhia do outro e de si mesmo, viam-se, então, em um estado de completa solidão.

Diz Arendt que as massas constituem o “material social” do domínio totalitário. Pensemos em uma viagem marítima em direção a um território jamais conhecido: para levar os desbravadores à borda deste território, é preciso um navio sólido, projetado de tal forma que consiga, até o final da viagem, seguir a rota para a qual foi utilizado. Assim são as massas. Tal como os navios, seguem a rota descrita, não questionam, não pensam e, assim, seguem as regras prescritas. São simplesmente burocratas, arquitetados e guiados sob a ótica do líder. Assim como as madeiras – matéria prima do navio – as massas encontram-se disponíveis para uso na sociedade moderna, são distintas fisicamente, mas possuem em si a mesma constituição interna: apatia, superfuidade e passividade, características que as tornam o perfeito instrumento de edificação do totalitarismo rumo ao desconhecido. São as massas a engrenagem totalitária. São elas que dão movimento ao regime. Assim como o barco, as massas garantem ao líder o movimento.

Enfim, o que é importante frisar nesse tópico é que não podemos construir um mundo, segundo Adriano Correia (2001), com base em coisas consumidas. Dessa forma, sujeitar-se a uma sociedade de consumo é assumir o perigo de se envolver em um processo interminável do ciclo vital e sequer reconhecer sua futilidade. Com isso, há “o desaparecimento da esfera pública, de um mundo comum durável construído pela fabricação e pela arte, o advento do social, o colapso do senso comum e a diluição da obra no trabalho” (p. 241). Essas rupturas são os elementos básicos da composição da sociedade de massas, são elas que, segundo Arendt, pronunciam o totalitarismo. As massas fornecem, segundo o pensamento arendtiano, os militantes e simpatizantes ao totalitarismo. Além disso, tal como refere-se Peter Baehr (2007), elas oferecem volume humano bruto, números que podem ser devorados pelo sistema. Dessa forma, as massas é que dão legitimidade interna ao totalitarismo. Mas, afinal, quem é o homem que propicia e fundamenta essa sociedade de massa? Vejamos, a seguir, essa questão.

---

<sup>98</sup> The masses furnished the social basis of the Nazi dictatorship and, after 1940, the totalitarian regime.

### 3.2. Homem de massa

As transformações do mundo moderno desencadearam, segundo Arendt, o desinteresse dos cidadãos pelos assuntos humanos. Esses, imersos no puro imediatismo da vida, formaram o que Arendt denominou de massas. Neste contexto, as massas referem-se, inicialmente, a números absolutos de indivíduos que se sentem supérfluos. A superfluidade – característica das massas – é incutida nos homens apenas quando, segundo Arendt (1989), ocorre o desemprego em massa ou a superpopulação. Dessa forma, “a consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa” (p. 365).

É importante ressaltar que as massas não são, de modo algum, as classes mais baixas da sociedade, isto porque as massas só existem onde as pessoas deixaram de viver como membros de uma classe. Ora, as classes representam interesses de grupo sociais estáveis, enquanto o homem de massa é isolado e não estabelece interesses comuns com os outros. Os homens-massa são apáticos e indiferentes. Eles não estabelecem nenhuma relação discursiva e, dessa forma, configuram-se como seres apolíticos. Com a constituição de uma sociedade de massa, diz Arendt, os homens partilham convicções gerais que não foram sequer discutidas, mas apenas incorporadas. Os homens são expelidos do mundo comum e não mais se reconhecem em organizações políticas ou classes sociais.

Os homens-massa não são apenas indiferentes em relação ao espaço público, mais que isso, eles não possuem um interesse específico pelo qual lutar. Isto ocorre porque a glorificação do trabalho fez dos homens exemplares isolados do mundo; tão próximos do consumo e das necessidades biológicas, não conseguem se comunicar ou estabelecer relações com seus iguais, o que torna a sociedade “socializada”, ou melhor, uma sociedade de massas.

Um fato importante que torna os homens massa são os padrões e convicções gerais compartilhados por toda a sociedade<sup>99</sup>. Diferente das classes estratificadas, que lançavam o indivíduo em organizações e partidos pelo qual se ligava à estrutura política, o colapso da sociedade de classe significou a destruição da política e a edificação da sociedade de massa. Diz Arendt (1989) que “o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte de origem eram as classes” (p. 364).

---

<sup>99</sup> Cf OT (ARENDR, 1989, p. 364).

Canovan (1992) afirma que:

Em circunstâncias normais, tais pessoas seriam politicamente apáticas e poderiam ser ignoradas com segurança por uma estrutura partidária que refletia o sistema de classe. Mas quando a guerra, a revolução, a inflação e o desemprego dissolveram as velhas relações sociais, o número amplamente aumentado de indivíduos isolados tornou-se disponível para a mobilização por movimentos totalitários<sup>100</sup> (p. 53, nossa tradução).

É nesta atmosfera de dissolução das relações sociais, ou seja, de isolamento dos indivíduos que a sociedade de massa, segundo Arendt, torna-se terreno fértil para o totalitarismo. Arendt diz, em sua obra OT, que o movimento totalitário organiza massas, não classes. As classes garantem ao indivíduo um caráter de pertencimento ao mundo, enquanto as massas o lançam sob o mais perene isolamento. A massa cede o poder, as classes – enquanto partidos e organizações políticas – o experimentam. Dessa forma, percebemos que o princípio estruturante do totalitarismo é a desarticulação da sociedade de classes. A esse respeito, diz Fábio Passos (2010) que “(...) a unidade estrutural, ou seja, a célula responsável pela formação das massas modernas, identifica-se pela desarticulação da sociedade de classes” (p. 84). Baehr (2007), valendo-se do pensamento arendtiano, afirma que:

As massas são indivíduos de todas as persuasões sociais e intelectuais, incluindo os cultivados, que são "atomizados" e "isolados" (323); "Instáveis e fúteis" (356), altruístas, indivíduos sem individualidade (307), adaptáveis e fanáticos. Arendt os descreve como pessoas cuja amargura acompanha uma "perda radical de interesse próprio", uma "indiferença aborrecida diante da morte", uma "inclinação apaixonada para as noções mais abstratas como guias para a vida", um "desprezo geral pelas regras mais óbvias do senso comum" (316), um "supérfluo desesperado", todos "muito dispostos a morrer a morte de robôs" (363). Não é "brutalidade e atraso" que tipifica o "homem de massa", mas sim "seu isolamento e falta de relações sociais normais" (317), fragmento de uma sociedade competitiva e "solitária" (317). A propaganda totalitária, em sua repetição sem fim de algumas idéias-chave, é convincente para as massas, porque elas são pessoas sem discernimento<sup>101</sup> (13).

---

<sup>100</sup> In ordinary circumstances, such people would have been politically apathetic, and could be safely ignored by a party structure that reflected the class system. But when war, revolution, inflation and unemployment dissolved the old social relations, the vastly increased numbers of isolated individuals became available for mobilization by totalitarian movements (CANOVAN, 1992, p. 53).

<sup>101</sup> Masses are individuals of all social and intellectual persuasions, including the cultivated, who are “atomized” and “isolated” (323); “unstable and futile” (356), selfless, individuals without individuality (307), adaptable and fanatical. Arendt depicts them as people whose bitterness accompanies a “radical loss of self-interest,” a “bored indifference in the face of death”, a “passionate inclination towards the most abstract notions as guides for life”, a “general contempt for even the most obvious rules of common sense” (316), a “desperate superfluousness” all “too willing to die the death of robots” (363). It is not “brutality and backwardness” that typifies the “mass man” but rather “his isolation and lack of normal social relationships” (317), a fragment of a competitive and “lonely”

De fato, o termo “massa” refere-se a pessoas indiferentes que não interagem com partidos ou organizações políticas. São “pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDDT, 1989, p. 361). Diz Arendt que a principal característica do homem de massa é o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais. Conformistas, impotentes e isoladas, as massas estavam prontas para legitimar qualquer causa que pudesse lhes dar um sentimento de pertencimento. Por este motivo, os líderes totalitários recrutaram os homens-massa.

Na Alemanha, por circunstâncias históricas, as massas já estavam preparadas para o nazismo; enquanto que, na URSS, afirma Arendt, Stalin criou artificialmente a sociedade atomizada, ou seja, ele atacou e liquidou as classes sociais que começaram a adquirir estabilidade após a Revolução<sup>102</sup>” (ARENDDT, 1989; CANOVAN, 1992). As ferramentas do totalitarismo foram identificadas por Arendt como os bons familiares e os trabalhadores, pois estes, segundo seu raciocínio, faziam qualquer coisa para garantir a sua segurança e a de seus familiares. Ora, o totalitarismo foi sustentado por pessoas que perseguiram seus interesses puramente privados de “maneira grotescamente única” (CANOVAN, 1992, p. 53).

Um indivíduo atomizado, um homem de família que se recusa a pensar o que estava fazendo, um homem supérfluo que, irresponsável e isolado, é cooptado pelos movimentos totalitários. O que atraiu os homens-massa ao movimento totalitário foi, segundo Arendt, sua propaganda.

Um ponto relevante para o nosso propósito é entender que as massas são o sustentáculo do totalitarismo e que, além disso, elas são, nada mais nada menos, que os próprios homens trabalhadores, dos quais tratamos outrora, imersos na superficialidade das suas vidas.

---

society (317). Totalitarian propaganda, in its endless repetition of a few key ideas, is compelling for the masses because they are people with no discernment.

<sup>102</sup> Sobre isso, diz Canovan (1992): totalitarian leaders therefore found it easy to recruit these isolated, atomized mass men. In Germany, the Nazis found such masses ready to hand; in the USSR, Arendt claims, Stalin deliberately created them by attacking all social groups that had begun to acquire some stability after the Revolution (p. 53).

### 3.3 Ideologia e terror: a edificação do Totalitarismo e o fim do político

Para compreender o totalitarismo – e como as massas o sustentaram –, as referências mais importantes neste tópico são, sem dúvida, o último capítulo de OT, juntamente no ensaio “*Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*”. Descrito nessas obras, o totalitarismo – regime jamais experienciado – utiliza-se dos homens de massa para dar movimento às ditas leis da história ou da natureza; em consequência, concretiza a atomização e massificação desse indivíduo. Vamos agora dirigir e fixar o olhar na questão: qual a estrutura particular do totalitarismo? Ao respondê-la, seremos capazes de descrever a natureza do mesmo e, posteriormente, avaliar os limites e alcances da nossa hipótese na conclusão da dissertação.

Segundo Bignotto (2001), o que Arendt chama de totalitarismo é “uma [novidade radical] na história, não podendo ser compreendido com as categorias que até então nos serviram para pensar o funcionamento dos diversos regimes, aí incluídos a tirania e os despotismos” (p. 112). Ao constatar que o totalitarismo não se funda em nenhuma outra forma de governo já experienciada, Arendt pode investigar os mecanismos de dominação utilizados pelo regime totalitário.

Diz ela que “o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade”<sup>103</sup> (2008, p. 347). Isso porque os líderes totalitários buscavam, por meio do terror total, eliminar os espaços públicos, o livre embate de ideias e, mais que isso, o pensamento crítico individual. Temos aí não só a destruição das relações entre os homens por meio do espaço público, como também a dominação do indivíduo em sua esfera privada e íntima. Nas palavras de Bignotto (2011):

(...) o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada e que em alguns momentos da história servem de refúgio contra a repressão do Estado ou de outras autoridades. Isolado do mundo que o circunda, não podendo contar nem mesmo com as relações de solidariedade que normalmente fazem parte da vida familiar ou

---

<sup>103</sup> Peter Baehr (2010) descreve o totalitarismo como a negação mais extrema da liberdade, pois é um regime com ambições verdadeiramente diabólicas que deseja dominar sem restrições legais não só o pluralismo cívico, como também a disputa partidária e a própria natureza humana. Em suas palavras: “Extreme in its denial of liberty, totalitarianism conveys a regime type with truly diabolical ambitions. Its chief objectives are to rule unimpeded by legal restraint, civic pluralism and party competition, and to refashion human nature itself” (p. 10).

comunitária, o indivíduo é confrontado com a experiência devastadora do que Arendt chama de desolação. Trata-se, segundo ela, [da experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter] (p. 113-114).

Tendo como referencial essa experiência radical e desesperadora de perda do mundo, nossa autora respalda sua hipótese ao investigar a estrutura particular do governo totalitário, a sua natureza, bem como seu “princípio” particular que o põe em movimento<sup>104</sup>. Sobre isso, diz José Luiz de Oliveira (2007) que:

Por diversos momentos, em muitas de suas obras, Arendt afirma que o homem é começo. Entretanto, modelos de dominação, como o totalitarismo, exemplificados pela nossa autora nas experiências nazistas e stalinistas, objetivam aniquilar a capacidade humana de criar espaços públicos. Pois a principal obra dos regimes totalitários foi a destruição do espaço público, no qual foi produzido um tipo de corpo político antagônico a todo tipo de estrutura organizacional de cunho democrático. O corpo político totalitário suprimiu a liberdade e a pluralidade e, conseqüentemente, condenou as suas vítimas ao isolamento. O isolamento priva o homem da experiência do espaço público. Portanto, sem a experiência do espaço público, não há efetivação da vida do homem no seio da esfera pública (p. 21).

O totalitarismo controla e extermina o espaço público, pois, dessa forma, extingue a ação e o discurso do homem, ou seja, o sistema destrói o mundo comum e a consciência crítica do indivíduo, o sufocando. Vale dizer que, quando o totalitarismo surge, seus adeptos são os indivíduos da própria sociedade de massa. Esses, imersos no isolamento, forneceram a engrenagem que sustentou um regime inteiramente novo. Isolados da esfera pública, o homem pode permanecer em contato com o mundo como obra humana. Entretanto, com a vitória do *animal laborans*, a capacidade de acrescentar algo novo ao mundo é destruída. Não há mais criatividade humana, mas apenas o valor do trabalho. Ditados por esse valor, os homens podem ser comparados aos autômatos, capazes de se manterem vivos, mas incapazes de criar uma relação com o mundo. A única linguagem que estes homens-massa reconhecem é a forma binária de trabalhar para viver e viver para consumir, operando de maneira automática; tal como um autômato, funcionam como um conhecedor de determinada linguagem e servem para modelar uma máquina. Neste caso, nossos autômatos serviram para modelar o totalitarismo.

Inicialmente, o totalitarismo utiliza-se do isolamento do homem de massa para fundar suas bases. Entretanto, a fim de garantir a propagação e aceitação absoluta da sua

---

<sup>104</sup>Arendt parte do esquema das apreensões de Montesquieu.



lógica, não se restringue a essa experiência e introduz a solidão como forma de rompimento radical das relações humanas. Na solidão, o homem encontra-se desamparado de qualquer convívio humano e não consegue estabelecer nenhuma relação com a obra que outrora era de suas mãos. Ao introduzir a experiência da solidão, o totalitarismo completou a atomização e homogeneização do *animal laborans*, pois destruiu a pluralidade tanto da ação como do pensamento do mesmo. Incapazes de pensar e de estabelecer relações humanas, perdem a referência do senso comum advindo do convívio entre os seus.

É dessa forma que o totalitarismo ultrapassa as formas de governo já conhecidas, pois não só destrói o mundo comum da ação e do discurso, como também separa o indivíduo dos seus iguais (concretizando o processo de atomização), eliminando, por fim, a capacidade dos mesmos de pensar criticamente. Produz, dessa forma, um raciocínio massificado e retira do homem o seu maior bem: a liberdade.

Para destuir a pluralidade da ação, do discurso e do próprio pensamento, o totalitarismo utiliza-se da ideologia. Ela, enquanto instrumento de atomização, retira do *animal laborans* sua capacidade crítica, tornando-o incapaz de reagir contra o movimento. Como já dito, o *animal laborans* faz parte da sociedade de massas, pois ele é indiferente à ação e o discurso e não interage no espaço público. Indiferente, não participa de partido político, sindicato ou organizações profissionais. É neutro, e essa neutralidade o faz massa de manobra para um regime inteiramente novo, posto que é facilmente manipulável pelas ideologias.

É nestas circunstâncias que o terror total e a ideologia se inserem como instrumentos capazes de fazer dos homens adeptos à lógica totalitária. Prontos para matar ou morrer, os autômatos deste novo regime garantem a lei do movimento. Os homens, nessas circunstâncias, perdem não só os espaços públicos, mas a sua vida privada<sup>105</sup>. Diz Arendt (1989) que o totalitarismo destrói o canal de comunicação entre os homens individuais e, nesse lugar, insere um cinturão de ferro que os cinge de tal modo que a sua pluralidade se dissolve naquilo que ela denominou de “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”. A função exclusiva do Terror Total é acelerar o movimento das forças da natureza ou da história. Diz Arendt que esse movimento não pode ser tolhido, mas retardado, e é retardado pela liberdade do homem. Por isso faz-se necessário o terror, pois é ele – o servo obediente do movimento natural – que eliminará “do processo não apenas a liberdade em todo sentido

---

<sup>105</sup> Para Peter Baehr (2010): “This New Man is trained to be superfluous, bereft of most recognizable human qualities, especially reflection and spontaneity” (p. 13).



específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (p. 518). O terror destrói a pluralidade dos homens e faz desses um. Dessa forma, ele agirá como todos os outros, sendo parte de uma corrente da história ou da natureza. Na prática, segundo o pensamento arendtiano, o terror apenas imprime agilidade no processo de morte que a Natureza já pronunciou.

Hannah Arendt percebe que os movimentos totalitarismos que perpassam o século XX incutem no homem uma expressão de medo. O cinturão de ferro do terror provavelmente, nas palavras da autora, imprime mais medo nos homens, mas, o “medo perde a sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme” (ARENDR, 1989, p. 520). Percebemos que terror e medo, em Arendt, não são uma única e mesma coisa. Ao contrário, na conjuntura totalitária, onde o terror total se faz presente, o medo torna-se obsoleto, posto que esse engendra no homem uma conduta de proteção, mas o terror escolhe suas vítimas independente das ações ou pensamentos. Há apenas uma necessidade objetiva imposta pelo processo natural ou histórico que faz do medo obsoleto, pois:

O medo perde a sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme. O mesmo se pode dizer da simpatia ou do apoio ao regime; pois o terror total não apenas seleciona as suas vítimas segundo critérios objetivos: escolhe os seus carrascos com o mais completo descaso pelas convicções e simpatias do candidato (*idibem*).

Dessa forma, nem mesmo os princípios de ação, como se referia Montesquieu, tal como a virtude, a honra e o medo, poderiam servir como orientadores de condutas, posto que a essência do corpo político totalitário é o próprio terror. Ao empregar o terror, não só alcançaram uma intimidação dos seus habitantes, mas introduziram um princípio tão novo e radical no espaço público que arrancou todo o desejo humano de agir. Tais homens só atendem à “desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais” (*idibem*).

Para melhor esclarecer tal processo, Arendt (1989) diz que:

Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio da ação, é a ideologia (p. 520).

Nessa passagem, é possível perceber que o terror, por si só, não é suficiente. É preciso a ideologia para inspirar e organizar os homens. O terror ajusta, a ideologia inspira. Essa combinação é tão valiosa que rege todas as coisas humanas e exige do homem apenas adequação ao movimento da história ou da natureza.

As grandes potencialidades das ideologias, segundo o pensamento arendtiano, só foram descobertas por Hitler e Stálin. Ou seja, até aquele momento, os impactos das ideologias eram tão recentes e insignificantes na vida política que não eram passíveis de estudo. Pensando nisso, Arendt se debruça sobre a ideologia totalitária e a define como sendo: “a lógica de uma ideia” (*idem*, p. 521).

Analisando a ideologia da vertente nazista, percebemos que o movimento totalitário é afirmado na busca pela lei natural ou biológica. Ou seja, a lógica desta ideia é de que a raça pura é a norma a ser executada e, para tanto, seria preciso eliminar aqueles que não se enquadram, física ou geneticamente, neste padrão de “pureza”. No nazismo, então, o racismo é a ideologia decisiva. No que se refere ao regime totalitário da Rússia, as leis que vigoram são as da história, ou seja, para que o movimento avance é preciso eliminar certas classes. Por este motivo, Stalin expurgou e assassinou milhões de camponeses para que, dessa forma, as terras russas pudessem ser coletivizadas. No estalinismo, o comunismo era a ideologia decisiva. Apesar de serem ideologias decisivas, racismo e comunismo não eram mais totalitárias do que as outras.

Vale dizer que, tanto a versão nazista como estalinista utilizam-se da “lógica de uma ideia”, ou seja, ambas colocam em prática a ideologia<sup>106</sup>, a dedução lógica. A mera argumentação fazia com que o raciocínio deduzisse e explicasse toda uma ideia, de forma a excluir todas as contradições e fundamentar uma conclusão que explicava tudo no desenvolvimento. E essa dedução lógica torna-se perigosa para o homem, pois exclui o senso comum e não contempla a capacidade humana de pensar. Um ponto relevante para o nosso propósito é que o totalitarismo não é arbitrário e, segundo Arendt, possuiu uma legitimidade, apesar de desafiar todas as leis positivas. Diz a autora que o totalitarismo “não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente

---

<sup>106</sup> De acordo com Arendt, a ideologia substitui o pensamento a postulados lógicos. Peter Baerh (2010) comenta que a ideologia é um tipo de cognição redutora. Vejamos melhor tal questão em suas palavras: “ideology is a type of cognition that is reductive (based on one overriding postulate— class or race) and proceeds by deducing everything from that postulate. The person in the grip of an ideology thinks in terms of clichés and also in terms of logical consistency. Yet, rather than logic being an aid to rational argument, it is a replacement of it, since anything that appears to conflict with totalitarian logic is disregarded. The real world is a colorful, cacophonous place. Ideology is monochromic and tone-deaf” (p. 13).

àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (ARENDDT, 1989, p. 513)<sup>107</sup>.

Nas palavras de Arendt, “o contato humano não teria importância; importaria somente a manutenção de uma funcionalidade perfeita no arcabouço instituído pelo único iniciado na [sabedoria] da lei” (2008, p. 377). As ideologias imprimem uma logicidade que apela aos seres isolados, pois só eles se apegam, imersos no completo isolamento, às mais abstratas regras do raciocínio para explicar a realidade<sup>108</sup>. As ideologias são as armas do

---

<sup>107</sup> O parâmetro totalitário é a obediência às leis da Natureza; não há, dessa forma, um critério de certo e errado que norteia a conduta individual (Cf. OT, cap. III, tópico IV, pág. 514). Ora, enquanto na Revolução Americana a lei é formulada nas assembleias, no totalitarismo, há apenas a execução da lei da Natureza ou da lei da História. O movimento totalitário espera que essa lei, devidamente executada, engendraria a humanidade como produto final. Temos aí a formulação de governo global, no sentido de que o totalitarismo transformaria – ao executar a lei da Natureza – a espécie humana. Nas palavras de Arendt (1989), “a política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submetem” (p. 514). Arendt, então, levanta a tese de que os crimes monstruosos do totalitarismo não são frutos apenas da crueldade e agressividade das massas totalitárias, mas do rompimento consciente com *consensus iuris*. Ou seja, se os homens não mais partilham desse consenso, não há como manter as relações baseadas nessas leis. Por este motivo, o conceito de lei totalitária é distinta de todas as demais. Ora, “a política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei” (ARENDDT, 1989, p. 514-515). Ao afirmar ter encontrado um meio de instaurar a justiça na terra, o totalitarismo vangloria-se de ter solucionado a discrepância entre legalidade e justiça. Isto ocorre porque tal regime identifica o homem como a encarnação viva da lei. Diferente das leis positivas, que estabilizavam os movimentos do homem e são mutáveis, as leis totalitárias eram as leis de movimento. Ou seja, não eram “força estabilizadora da autoridade” para as ações dos homens, mas expressão do próprio movimento. Sobre isso, Arendt (1989) esclarece que “(...) a força motriz dessa evolução fosse chamada de natureza ou de história tinha importância relativamente secundária. Nessas ideologias, o próprio termo “lei” mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (p. 516). Surge daí o desejo, segundo Bignotto (2001), “de fundar um poder que esteja baseado em forças mais essenciais do que aquelas que regem as atividades políticas” (p. 113), ou seja, matar se tornaria a força do movimento totalitário, mesmo que o regime conseguisse submeter toda a humanidade ao domínio total. Neste momento, se estabelece, segundo o pensamento arendtiano, a relação entre terror e a política totalitária, posto que, no corpo político do totalitarismo, o lugar das leis positivas é substituído pelo terror total que converte em realidade a lei do movimento da história ou da natureza (ARENDDT, 1989). O sentido desse terror total está intimamente ligado à ideia de “estabilizar” os homens e criar a própria humanidade enquanto gênero. No décimo quarto parágrafo do item “Ideologia e Terror”, Arendt (1989) afirma que “o terror é a realização da lei do movimento” (p. 517). Para isso, precisa minar as ações espontâneas dos indivíduos para que, assim, a força da natureza propague-se livremente. Diferente das tiranias, que destroem a liberdade e o espaço público, mas deixam intacta a possibilidade da ação, mesmo que guiada pelo medo, o totalitarismo tem por objetivo destruir a pluralidade humana para que a lei da história ou da natureza flua sem estorvo. Esse é o caráter radical do totalitarismo. “O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie” (ARENDDT, 1989, p. 517).

<sup>108</sup>Diz Arendt (2008) que há uma íntima ligação entre logicidade e isolamento e que essa conexão foi apontada por Martinho Lutero, “numa interpretação pouco conhecida da passagem bíblica que diz que Deus criou o Homem, macho e fêmea, porque [não é bom para o homem ficar sozinho]. Lutero diz: [um homem sozinho sempre deduz uma coisa da outra e leva tudo para sua pior conclusão] (*Warum die Einsamkeit zu fliehen?, in Erbauliche Schriften*)” (p. 377).

totalitarismo, não a ideologia em si, mas a sua lógica inerente, que persuade as vítimas e os carrascos com argumentos lógicocoercitivos que lhes dão a falsa sensação de que não caem em contradição<sup>109</sup>. Criminosos, então, são aqueles que caem em contradição segundo a lei da história ou da natureza. Logo, a força coerciva do argumento é: “se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido; pois o A que pronunciaste domina toda vida através das consequências do B e do C que lhe seguem logicamente” (ARENDRT, 1989, p. 525).

Esse processo de submissão do homem à lógica é denominado por Arendt de tirania da lógica. Ela tem seu início com a sujeição da mente à lógica em um processo infundável. Dessa forma, todo o pensamento do homem está circundado pela logicidade. Por meio desse processo tirânico, o homem renuncia a sua liberdade, ou seja, abdica da capacidade de começar. O terror e a lógica da ideologia são instrumentos do totalitarismo para ceifar tanto a capacidade de originar um novo começo que dê voz ao ser humano, como também mobilizar, através da força autocoercitiva da lógica, o pensamento.

Enfim, para terminar este tópico, é preciso mencionar um trecho dos escritos arendtianos que revelam esse caráter distintivo do totalitarismo de qualquer forma de governo. O que se percebe, nesta citação, é o quanto Arendt estava convicta desta distinção:

O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica, que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos “teóricos”, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos

---

<sup>109</sup>Sobre isto diz Claude Lefor (2007) “there is no doubt in my eyes that Arendt reaches the essential point in her analysis when she shows that the idea of a law which governs the course of history or nature is confounded with that of law as command. The new idea of law, in her view, reveals the radical novelty of the totalitarian regime and the function of terror. This regime, she emphasises, is distinguished from tyranny which is a regime without laws. She could have added that it is also distinguished from a despotism which turns the supreme Master into a being endowed with supernatural powers or even into a demi-God; or no less from a modern dictatorship which justifies itself by reference to the circumstances or the particular character of a type of society. Totalitarianism is, in effect, accompanied by an absolute affirmation of law. It deprives all positive laws of their function and destroys the consensus juris which assures people of their rights and mutual obligations in a common world. At the same time, the Subject finds herself deprived of the capacity to determine her own conduct and to account for her actions to herself and others according to norms of justice and injustice, truth and falsity, good and bad. Where the transcendence of law is abolished, there results in Arendt’s terms an ‘identification of man with the law,’ or the emergence of a humanity that becomes the ‘living incarnation of law.’ To be sure Arendt does not let one forget that a change of this kind requires the position of a mediator, of a leader, in whom is concentrated infallible knowledge and absolute power. She says of him in one place that he monopolises knowledge, and in another that his will is incarnate in all places and at all times. This supreme and unconditional authority, however seems to derive from a conception of law as a law of history or of nature: a law of movement in both cases, of a movement which inhabits the Subject” (p. 178).

todos os motivos para usar a palavra “totalitarismo” com cautela (ARENDR, 1989, p. 343).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Totalitarismo é, certamente, a ruptura mais radical entre a lei, a história e a tradição do pensamento ocidental. Buscamos, portanto, conduzir essa dissertação em direção à crítica de Arendt à tradição para que, assim, fosse possível compreender qual era o ponto mais agudo da modernidade que fez o Totalitarismo admissível. A análise da modernidade e posterior contato com o Totalitarismo, por sua vez, permitiu à Arendt um olhar profundamente crítico a respeito da origem e engendramento desse movimento. Arendt ultrapassa a noção e explicação comumente aceita como válida e lança mão de uma visão peculiar deste regime, qual seja: não se trata de uma forma de governo tirânico ou ditatorial, mas de um governo jamais experienciado.

Como vimos, tal tese foi defendida por Arendt em sua obra O.T. quando a autora argumentou que esse regime ultrapassa o medo, característico das tiranias, e institui o terror como princípio de movimento. Associado às ideologias, o terror instaura uma harmonia que, segundo os líderes totalitários, permite que as leis da história ou da natureza se cumpram. Isso ocorre porque, como vimos no terceiro capítulo, o isolamento, típico também das tiranias, arruína todas as relações entre os homens e avança – por meio do terror total – sob todas as formas de relações do homem com a realidade e as destrói. Dessa forma, perdem a capacidade de sentir e de pensar. Incapazes de agir e incapazes de pensar, o totalitarismo tolhe a pluralidade humana.

Esse é, sem dúvida, o escopo de discussão presente no terceiro capítulo dessa dissertação. Começamos nossas considerações por ele para que, assim, seja possível lançar luz à hipótese de que homens trabalhadores tendem a fomentar regimes totalitários. Para tanto, foi preciso aprofundar nos esclarecimentos arendtianos no que se refere à questão do trabalho. Os capítulos iniciais traçaram aspectos importantes da tradição que reforçaram a efetivação do trabalho como atividade por excelência do homem. O cerne dessa questão é que os homens, enquanto *animal laborans*, perdem o contato com o mundo, pois a única coisa que resiste do seu trabalho é a sua força e o seu esforço de sobreviver. Tornam-se incapazes de acrescentar algo novo no mundo, seja por meio da ação ou da obra. Essa é a realidade de uma sociedade em que os valores são ditados pelo trabalho, isto é, “todas as atividades humanas se resumem em trabalhar” (ARENDR, 1989, p. 527). A única coisa que sobrevive ao esforço do trabalho é o esforço de manter-se vivo, o que faz desaparecer completamente a relação, outrora

permitida pelo *homo faber*, do homem com o mundo<sup>110</sup>. Tornam-se seres isolados do mundo e das relações interpessoais e não conseguem deixar algo de si no mundo, momento em que o isolamento torna-se insuportável<sup>111</sup>. Essa é a atmosfera que circunda o período de vitória do *animal laborans*. Homens isolados, apáticos e sem um lugar para chamar de seu. Foi expelido do mundo de tal forma que não só perdeu seu lugar no terreno político da ação, como também foi abandonado pelo mundo das coisas. Por fim, o *animal laborans* está sozinho em meio ao “metabolismo com a natureza”. Ninguém se interessa por ele. Assim, ficou consideravelmente mais evidente a procedência da crítica arendtiana à ascensão da atividade do trabalho.

A crítica ao subjetivismo, à ascensão do social e à posterior vitória do *animal laborans*, presentes no segundo capítulo, prepararam e determinaram o terreno para levarmos a cabo o argumento dessa dissertação. Isso porque, segundo Arendt, o Totalitarismo só foi possível em sociedades sem classes, ou seja, lugares em que o homem torna-se massa amorfa e encontra-se isolado do mundo comum.

Logo, é possível afirmar que o *animal laborans* é o sustentáculo do Totalitarismo, posto que se trata de seres isolados incapazes de produzir um mundo comum. Nas palavras de Arendt, governar, de modo tirânico, os trabalhadores, significa preparar o terreno para o totalitarismo. Isso porque dominar escravos é dominar seres solitários, que não conseguem estabelecer relação alguma com a vida humana.

Em síntese e para finalizar, é a sociedade de massas que uniformiza, por meio da conduta social, o comportamento humano. Preocupados em consumir, negam a pluralidade da ação e do discurso. Na sociedade de massas, não há ação política, persuasão ou discussão, mas apenas uma única opinião desapossada da discussão racional, pois, guiado pela atividade do trabalho, o homem de massa – o *animal laborans* de que nos fala Arendt – preocupa-se apenas em manter-se vivo por meio do consumo. Dessa forma, o espaço público, que outrora admitia assuntos de cunho político, passa a promover a questão social por meio da atividade do trabalho. Não há mais a preocupação com a ação e o interesse coletivo; resta apenas o desejo de manter-se vivo pela atividade do trabalho. Promoveu-se o trabalho à esfera pública, libertou-se o trabalho da sobrevivência biológica e o incorporou a prática política. Enfim, nossa argumentação também se sustenta na medida em que Arendt (1989) afirma que a solidão é o fundamento para o terror e a essência do governo totalitário. Se a solidão é o

---

<sup>110</sup>Neste caso, falamos de mundo enquanto obra humana.

<sup>111</sup>Cf. O.T., diz Arendt: “(...) o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar.

alicerce do totalitarismo e, se o *animal laborans*, em meio a condições tirânicas, torna-se solitário, é possível dizer que o *animal laborans* é uma das condições para que o movimento totalitário se estabeleça. Além disso, a edificação de uma sociedade de trabalhadores os desenraizam do mundo e os tornam supérfluos, tornando-os massa. São essas massas que foram preparadas para serem carrascos ou vítimas através da ideologia totalitária<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Como vimos, o totalitarismo é um regime inteiramente novo, sem precedentes, que pretende consumir uma dupla aniquilação da pluralidade humana (cf. cap. 1). Entretanto, a possibilidade de pensar por conta própria, por meio da faculdade do pensamento, pode romper com a uniformização da sociedade, desmantelando toda tentativa do totalitarismo de sobrepujar o homem e instaurar sua ideologia.



## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, trd. Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 (*Homo Sacer – Il Potere Sovrano e la nuda vita*).

AGUIAR, Odilio Alves. *A Questão Social em Hannah Arendt*. São Paulo: Transformação, formação e ação, 2004.

ALBORNOZ, Suzana. *Política e vocação brasileira: Leituras transdisciplinares*. RS: Unisinos, 2015.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago Un. Chicago Press. 1958.

ARENDT, Hannah. Society and Culture. In. Mass Culture and Mass Midia. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20026571>. Acesso em: 10 jun 2017.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, Hannah. *Da Violência*. Trad. Maria Claudia Drummond Trindade. Brasília: Universidade de Brasília. 1985.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. Munique: 1994.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Universidade de Chicago, 1998. 2ª Ed.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer, O Julgar*. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 2v. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2002. 382p.

ARENDT, Hannah. *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*. In. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Nova York: Schocken, 2005, p.328 – 360.

ARENDT, Hannah. *Introduction into Politics*. In. *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books, 2005b.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, Exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010. 11ª Ed.

BAEHR, Peter. The “Masses” in Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism. Pensilvânia: Universidade Federal da Pensilvânia, 2007. Disponível em:

[http://peterbaehr.99scholars.net/uploads/9/0/5/3/9053324/-masses-\\_in\\_ha.pdf](http://peterbaehr.99scholars.net/uploads/9/0/5/3/9053324/-masses-_in_ha.pdf). Acesso em: 10 mar 2017.

BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. California, Stanford University Press, 2010.

BARROS, Halanne Pontenele. *A esfera social e o homem de massa*. Piauí: Cadernos do Pet filosofia, 2012. Disponível em: [file:///C:/Users/Windows/Downloads/681-3987-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Windows/Downloads/681-3987-1-PB%20(1).pdf). Acesso em: 11 abr 2017.

BIGNOTTO, Newton. *Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt*. In. *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Org. MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.111 – 123.

CANE, Lucy. *Hannah Arendt on the Principles of Political Action*. Reino Unido: European Journal of Political Theory, 2015. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474885114523939>. Acesso em: 02 dez 2016.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. USA: Cambridge, 1992.

CANOVAN, Margaret. *Terribles Verdades: La Política, la Contingencia y El Mal em Hannah Arendt*. In. *Hannah Arendt, el Legado de Uma Mirade*. Madrid: Sequitur, 2008.

CAVARERO, Adriana; BUTLER, Judith. *Condição Humana contra Natureza\**. Florianópolis: Revista Estudo Feminista, 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2007000300009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000300009). Acesso em: 15 mai 2017.

CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In. *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. Pg. 227-245.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

CORREIA, Adriano. Tradução: “Labor, work, action”. In. *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006b.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CORREIA, Adriano. *A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos*. Curitiba: Rev. Filos., 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Windows/Downloads/rf-1994.pdf>. Acesso em: 03 jun 2017.

CORREIA, Adriano. Apresentação à Nova Edição Brasileira. In. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010. 11ª Ed.

\_\_\_\_\_. *O Significado político da natalidade: Considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas*. In. *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006c.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. USA: Taylor e Francis e-Library, 2001.

DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A Crítica da Tradição e a Recuperação da Origem da Política*. In. Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias. Org. MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 63 – 89.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. Fortaleza: Argumentos, 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/Windows/Downloads/DUARTE.%20A%20arte%20de%20distinguir%20e%20relacionar%20conceitos\\_Argumentos.2012.n.9.pdf](file:///C:/Users/Windows/Downloads/DUARTE.%20A%20arte%20de%20distinguir%20e%20relacionar%20conceitos_Argumentos.2012.n.9.pdf). Acesso em: 17 set 2016.

FRAUNSCHIEL, Gerd. *Wie öffentlich ist der öffentlich Raum?*. Viena: Universidade de Viena, 2009. Disponível em: [http://othes.univie.ac.at/6745/1/2009-09-24\\_9726087.pdf](http://othes.univie.ac.at/6745/1/2009-09-24_9726087.pdf). Acesso em: 18 fev 2017.

LAIFER, Celso. *Da dignidade da Política: sobre Hannah Arendt*. In. Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. Juiz de Fora: UFJF, 2010. Disponível em: [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf). Acesso em: 13 fev 2017.

LEFORT, Claude. *The concept of totalitarianism*. Nova York: Democratiya, 2007. Disponível em: [https://www.dissentmagazine.org/wp-content/files\\_mf/1390336709d9LeFort.pdf](https://www.dissentmagazine.org/wp-content/files_mf/1390336709d9LeFort.pdf). Acesso em: 5 nov 2017.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Ação e Pensamento em Hannah Arendt*. In Filosofia do Direito e o Tempo. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coordenação Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, 2011, p. 25-30.

LEVIN, Martin. *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note*. In Political Theory, 1979, pp. 521-531.

MUNDO, Daniel. *El Valor de Pensar*. In. Hannah Arendt: el legado de una mirada. Madrid: Sequitur, 2008.

MÜLLER, Maria Cristina. *Esfera Pública e o Confronto entre a Singularidade e a Pluralidade Humana*. In. O Futuro entre o Passado e o Presente. Passo fundo: IFIBE, 2012.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

NORRIS, Trevor. *Hannah Arendt: Re-thinking “the social”*. Toronto: Universidade de Toronto, 2002. Disponível em: <https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/10979/1/fulltext.pdf>. Acesso em: 02 jan 2017.

OLIVEIRA, José Luiz de. A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Teses/hannah\\_arendt.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/hannah_arendt.pdf). Acesso em: 26 nov 2017.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. Nova York: Routledge, 2008.

PASSOS, Fábio Abreu dos. A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt. Belo Horizonte: UFMG, 2008. Disponível em: <http://fabiopassos.com.br/downloads/3cce90e39d5c966c6fca9d5af615e50c.pdf>. Acesso em: 10 mai 2017.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: Um Passo em Direção à Superação do Hiato entre Filosofia e Política*. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Disponível em: <http://migre.me/vR6BU>. Acesso em: 15 dez 2016.

PEREIRA, Newton Gomes. *O Ser da Política e a Política do Ser: O Confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em Ser e Tempo*. SÃO PAULO, USP, 2008. Disponível em: <http://zip.net/bvtCwh>. Acesso em: 10 dez 2016.

RIBAS, Christina Miranda. *Notas Sobre Identidade e Política em Hannah Arendt*. In. O Futuro Entre o Passado e o Presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2012.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. CHICAGO: Universidade de Chicago, 1998.

RING, Jennifer. *On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness*. Nova York: political theory, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/191225>. Acesso em: 13 jan 2017.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade: da ação à Reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. 2. ed.

SCHIO, Sônia Maria. Arendt e a Educação em uma “Sociedade de Massa”. Brasília: Resafe, 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/Windows/Downloads/5194-16489-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Windows/Downloads/5194-16489-1-PB%20(1).pdf). Acesso em: 11 fev 2017.

SHILS, Edward. *Mass Society and Its Culture*. EUA: Academia Americana de Arte e Ciência, 1960. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/i20026567>. Acesso em: 29 abr 2017.

SILVA, Cícero Samuel Dias. *Beleza e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. In. O Futuro Entre o Passado e o Presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2012, pg. 157 – 165.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Hannah Arendt: Totalitarismo e Filosofia. Fortaleza: Revista de Filosofia, 2012. Disponível em: [http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V9N18\\_Ver\\_2012\\_Artigo\\_Jose\\_Vicente.pdf](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V9N18_Ver_2012_Artigo_Jose_Vicente.pdf). Acesso em: 11 fev 2016.

VILLA, Dana R. Arendt y Sócrates. In. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madri: Sequitur, 2008.

WINCKER, Silvana; RENK, Arlene. *Totalitarismo e Identidade Nacional*. In. O Futuro entre o Passado e o Presente. Passo fundo: IFIBE, 2012.

WINHAM, Ilya. *Rereading Hannah Arendt's 'What I Freedom?' Freedom as a Phenomenon of Political Virtuosity*. South Africa: Berghahn Books, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42705243>. Acesso em: 10 jan 2017.