

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFILO  
MESTRADO EM FILOSOFIA

**ARENDT: AÇÃO, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO**

Nei Jairo Fonseca dos Santos Júnior

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Pires

São Leopoldo, 2008.

NEI JAIRO FONSECA DOS SANTOS JÚNIOR

**ARENDT: AÇÃO, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profª. Dra. Cecília Pires

São Leopoldo, 2008.

S237a Santos Júnior, Nei Jairo Fonseca dos.  
Arendt : ação, história e educação / Nei Jairo Fonseca  
dos Santos Júnior. – 2008.  
59 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.  
"Orientadora: Profa. Dra. Cecília Pires."

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Educação – Filosofia.  
3. Ciência política – Filosofia. 4. Totalitarismo. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFILO

MESTRADO EM FILOSOFIA

A dissertação intitulada: “ARENDETT: AÇÃO, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO”, elaborada pelo aluno NEI JAIRO FONSECA DOS SANTOS JÚNIOR, foi julgada adequada e aprovada pela Banca Examinadora para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

São Leopoldo, RS, 28 de abril de 2008.

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito  
Coordenador Executivo do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia – PPGFilo.

Apresentada à Banca Examinadora integrada pelos seguintes professores:

Dra. Cecília Pires (Orientadora – PPGFILO/UNISINOS)

Dr. Cláudio Boeira Garcia (DFP /UNIJUÍ)

Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz (PPGFILO/UNISINOS)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela Bolsa PROSUP, modalidade II, concedida, sem a qual não seria possível a dedicação necessária à esta pesquisa.

Agradeço à todos os professores do programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS pela atenção, esforço e cordialidade que sempre apresentaram.

À sempre gentil Dinorá, cuja voz e e-mails, me inteirava das novidades do Mestrado.

Agradeço aos Professores do Departamento de Filosofia da Unijuí, por me incentivarem nesta trajetória.

Agradeço minha mãe Roselene Teresinha dos Santos, pelo incentivo e financiamento e por nunca deixar de acreditar nas coisas que eu posso fazer.

Agradeço à minhas irmãs, Ana Paula dos Santos e Bruna F. Soares e meu sobrinho Lorenzo por compreenderem minha ausência.

Agradeço aos meus avós Pedro Nascimento dos Santos e Edelmira Fonseca dos Santos por acreditarem, incentivarem e financiarem meus projetos.

E, especialmente, à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cecília Maria Pinto Pires, minha orientadora, por ter me incentivado a desenvolver e concluir esta pesquisa, mesmo durante tempos sombrios.

## RESUMO

O propósito desta dissertação é resgatar, nos escritos de Arendt, sua perspectiva sobre o sentido e o significado da ação humana no contexto da compreensão histórica do regime totalitário e da crise na educação na América. Na visão da autora, a história é constituída por acontecimentos imprevisíveis que interrompem processos. Tanto o acontecimento quanto a ação formam descontinuidades e, portanto, não reconhecem nenhuma causa no sentido estrito do termo. O texto apresenta suas reflexões sobre o tema da aparência, ressaltando que a condição de estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição correspondente à qualidade de *aparecer* de cada um. O *aparecer* é, sobretudo, parecer para os outros, variando conforme o interesse dos espectadores. Neste mundo comum, constituído por aparências, o espaço da educação é eminentemente político, já que a responsabilidade deste espaço é conjunta. Arendt ressalva que, diante de um mundo que deve ser posto continuamente em ordem, a educação desempenha um papel central. Resta aos homens que habitam o mundo agir de tal forma que não impeçam as novas gerações de decidir sobre seu próprio futuro. O percurso desta investigação nos possibilita afirmar que Arendt restaura o entendimento segundo o qual a capacidade humana inaugura algo novo, que não pode ser previsto e que corresponde à própria ação política.

**Palavras-chave:** Ação. Política. História. Educação. Aparência. Totalitarismo.

## ABSTRACT

The propose of this lecture is to rescue, in the writings, her perspective about the sense and the meaning of the human action in the context of the historical understanding of the totalitarian regime and of the crisis of the education in America. In the author's vision, the history is constituted by unexpected events that interrupt processes. So much the event as the action generates discontinuities and, therefore, they don't recognize any cause in the strict sense of the term. This text presents reflexions about the theme of the appearance; emphasizes the condition of being alive means to have an impulse of auto-exposition that corresponds to the quality to appear of each one. Appear means to be noticed by the other ones, changing by the spectator interest. About the educational subject, Arendt affirms that in face of the world that must be continually organized, the education performs a central function. It's very important that the men that live in the world not obstruct the new generations in their futures .The course of this investigation makes possible to affirm that Arendt recuperates the understanding that the human capacity inaugurates something new, that cannot be predict and that corresponds to the own political action for excellence.

**Key-words:** Action. Politic. History. Education. Appearance. Totalitarian System.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>2 A AÇÃO HUMANA.....</b>	<b>14</b>
2.1 RUPTURA COM A TRADIÇÃO.....	18
2.2 O INTERDITO DA AÇÃO NO TOTALITARISMO.....	21
<b>3 HISTÓRIA E NATUREZA.....</b>	<b>25</b>
3.1 AS QUESTÕES DA NATUREZA E MORTALIDADE NA CONTINGÊNCIA HUMANA PLURAL.....	25
3.2 IMPLICAÇÕES SOBRE O MODERNO CONCEITO DE HISTÓRIA.....	32
<b>4 ESPAÇO DAS APARÊNCIAS.....</b>	<b>39</b>
<b>5 SOBRE A EDUCAÇÃO.....</b>	<b>45</b>
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>54</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>57</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Esta investigação examina as considerações de Arendt (1906-1975) a respeito das noções de ação política, história e educação presentes no pensamento da tradição<sup>1</sup>, destacando as repercussões dessas concepções na esfera dos assuntos humanos.

Os escritos da autora são cada vez mais traduzidos e citados. A compreensão da política para qual a autora quer abrir nossos olhos é vinculada com ideias tais como liberdade e espontaneidade humanas. Sua compreensão do político tem referências na Grécia Clássica e Roma Antiga. Para os gregos, a política é um espaço que pode ser constantemente restaurado.

O pensamento de Arendt sobre a política inicia-se com uma original análise crítica do fenômeno totalitário em *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951. Nesse escrito, a autora estabelece que o nazismo e o stalinismo constituíram eventos sem precedentes históricos, no qual houve uma descaracterização da atividade política e um aniquilamento das categorias tradicionais do pensamento político.

Com os governos totalitários, o fio da tradição se rompeu. Compreender o estatuto da ruptura do regime totalitário implica, sobretudo, pensar sobre possibilidades e responsabilidades políticas no mundo contemporâneo. A liberdade, tal como Arendt articulou em *A condição humana*, só pode ser exercida à medida que o mundo público for recuperado e reafirmado, o que possibilita a identidade individual da palavra viva e da ação praticada no contexto de uma comunidade política e criadora. Essa é a obra na qual Arendt pensa o que é específico e genérico na condição humana, por meio de três atividades fundamentais que integram a *vita activa*, quais sejam: o labor, o trabalho e a ação.

As trágicas experiências políticas do século XX não residem no fato do aparecimento dos terríveis regimes totalitários que aniquilaram a liberdade como característica primordial da esfera política, mas sim no surgimento do totalitarismo que colocou em risco os sistemas políticos, que pretendiam ser liberais, por correrem o perigo de ser influenciados pelo bacilo totalitário.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt nomeia de Tradição o período iniciado por Platão, na Alegoria da Caverna. O filósofo grego abandona a política concedendo um lugar inferior ao campo dos assuntos mundanos para contemplar a verdade que estaria no mundo das ideias ou mundo suprassensível. Platão interpreta a esfera dos assuntos humanos como ilusória, leviana, efêmera, valorizando as ideias eternas. O filósofo deveria então abandonar a mundaneidade e se concentrar na busca do fundamento metafísico. A partir daí, passando pela Idade Média e Moderna, todos os filósofos seguiram essa tradição. Para Arendt, o fim dessa Tradição veio quando Marx inverteu a hierarquia presente na reflexão platônica, alertando que o lugar da Filosofia e sua verdade estão no mundo comum e não fora dos assuntos dos homens e de seu convívio. De acordo com Marx, os filósofos já interpretaram bastante o mundo e é chegada a hora de transformá-lo. “O conceito de verdade elaborado por Platão está em proporção inversa à noção de doxa, tão importante na Grécia. A distância entre opinião e verdade tornou-se então o abismo que viria a separar os filósofos dos homens comuns” (XARÃO, 2000, p. 59-60).

Alguns traços dos escritos de Arendt apresentam seu pensamento político como algo independente e original, não sendo possível classificá-los nos esquemas tradicionais da teoria política. Por essa razão, é difícil acomodar o pensamento da autora nas categorias de direita e esquerda, as quais limitam e determinam o debate político atual. Nem a própria filósofa quis que este registro marcasse seu pensamento.

O holocausto do totalitarismo, e outras experiências, originaram em Arendt uma reflexão que relaciona política e liberdade, ressaltando a importância da ação e do discurso em comparação com a pura produção de produtos. Pensar a política em tempos sombrios foi um dos motivos que levou a autora a examinar as origens da política. Quando Arendt faz referência à *polis* grega, ela reconhece o pensamento de Aristóteles como referência no percurso para elaborar um sentido da política frente às calamidades cotidianas – alerta-nos para o fato de que não devemos, nem podemos nos contentar com o cenário político vigente. Apesar de todas as tragédias experienciadas pela autora, ela nunca descreditou na possibilidade do homem agir e começar de novo. Para Arendt, a possibilidade de agir significa que os homens são capazes de fazer o improvável e o incalculável.

No prefácio da compilação de fragmentos das obras póstumas de Arendt, organizados no livro *O que é a política?* (ARENDR, 2004), Kurt Sontheimer nos lembra que a mesma Arendt que contribuiu com grandes reflexões em suas análises do totalitarismo, jamais norteou sua postura segundo pessimismo ou cinismo, pois honrava a crença na liberdade e na espontaneidade do homem. A eliminação destas características humanas é o conteúdo da acusação aniquiladora que ela fez ao sistema totalitário, que tinha a violência como recurso central para sufocar o livre agir de homens e mulheres.

Se a liberdade humana só pode ser exercida e reconhecida na pluralidade, o livre agir é agir em público, visto que o público é o espaço por excelência do político. O espaço público é, nessa abordagem, o espaço onde homens e mulheres devem mostrar-se em suas liberdades e espontaneidades, afirmando-se nas relações políticas com os demais.

Sempre houve uma recusa de Arendt em definir o seu trabalho como relacionado com a filosofia política. Para Anne Amiel (1993), esta recusa estava vinculada à preocupação central da autora, sobre a qual refletiu ao longo de todos os seus escritos, que é a restauração do espaço público. Para Arendt, o fio da tradição foi rompido tendo em vista que o que rompe com a história não é um acontecimento de pensamento, mas uma experiência histórica e antropológica.

Podemos concluir de antemão o quanto é difícil compreender as conexões que Arendt estabelece em seus escritos. As dificuldades são grandes, por que seu método de análise não

segue nenhum modelo pré-estabelecido. Para tanto, a reivindicação de um pensamento político é um desafio fundamental e problemático.

O objetivo desta dissertação é destacar os motivos que levaram Arendt a iniciar uma reflexão política apoiada em uma série de acontecimentos, distinções e articulações conceituais de difícil refutação, além de explicitar o vínculo existente entre a noção de ruptura e a nova compreensão da autora acerca da temporalidade histórica.

Por essa via, esta investigação começa com um exame sobre ruptura entre o passado e o futuro surgida com a instituição de uma nova forma de dominação presente nos regimes totalitários. Essa ruptura acontece e gera uma perda de orientação e sentido, como se os homens se distanciassem do mundo por meio de um abismo que caracterizam a quebra entre o passado e o futuro. Tais abismos aparecem toda vez que a continuidade da normalidade do cotidiano é interrompida.

Talvez não haja uma solução imediata para lidarmos com tais discontinuidades, mas Arendt aponta para uma elaboração articulada segundo o conceito de compreensão, que é o de “[...] uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentirmos casa no mundo” (ARENDR, 1993c, p.39).

Decorridos mais de trinta anos da morte de Arendt, seu pensamento político e filosófico conserva toda a originalidade, pertinência e seu caráter desconcertante, desafiando os modelos forjados dos debates ideológicos. A independência de pensamento é fruto da capacidade da autora de abordar velhos e novos paradoxos políticos sob um olhar inesperado e provocativo, sugerindo constantemente novas alternativas para problemas tão antigos quanto a invenção da política no cenário grego.

Arendt destaca como traço determinante da modernidade o esquecimento da política, seja em função do emprego de meios tecnológicos da violência, aspecto este presente tanto nos totalitarismos de esquerda e de direita, seja transformando a esfera pública em um mero espaço de trocas econômicas de uma sociedade constituída por trabalhadores e consumidores. A crítica que a autora faz da modernidade é marcada pela desconfiança em relação ao marxismo e ao liberalismo políticos, procurando inspiração nas avaliações propostas por, entre outros, Nietzsche e Heidegger.

O primeiro momento desta dissertação parte da fenomenologia da *vita activa*, contendo a descrição das três atividades que a compõem, ou seja, labor, trabalho e ação. *A condição humana* apresenta um viés fenomenológico que tem como resultado um retrato da Era Moderna, que se inicia nos séculos XVI e XVII. Este resultado mostra como, na

modernidade, as três atividades que compõem a *vita activa* passaram a se articular entre si de uma nova maneira.

O ponto de partida da investigação é o fato de a modernidade ter promovido em seu início uma mudança radical no modo como se concebia a relação entre a teoria e a *vita activa*, gerando nesse momento uma verdadeira inversão. Conforme Arendt, tradicionalmente a teoria ocupava uma posição superior e de domínio sobre a *vita activa*. Na modernidade, contudo, ocorreu o contrário, isto é, a teoria recebeu descrédito e foram valorizadas as formas ativas de vida.

*A condição humana* refere os três eventos que marcaram o início da Era Moderna: a invenção do telescópio por Galileu, a descoberta de novos continentes e a Reforma. Esses três eventos conduziram a alguma forma de alienação do mundo, traço este característico da Era Moderna. O telescópio talvez seja o traço mais decisivo e o que menos chamou a atenção para a definição do modo de ser da época que se inicia. O telescópio pôs em xeque a confiança que havia na capacidade receptiva de acolher a verdade de um modo geral, seja ela de ordem sensível ou puramente intelectual. Esta desconfiança da receptividade originou nos homens a consciência de que tudo agora dependia da sua atividade. Nas palavras da autora:

Seja como for, a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos através da ação, e não da contemplação (ARENDR, 1987b, p.303).

Ao inventar o telescópio, Galileu empregou a experimentação como meio para o conhecimento, ultrapassando a antiga concepção contemplativa. Experimentar cientificamente significa abordar a natureza do ponto de vista daquele que a fez. O cientista é, ele mesmo, o produtor do fenômeno a ser conhecido. Ao experimentar, o cientista age na natureza como o seu senhor, e “esta convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas vieram a existir” (ARENDR, 1987b, p.302-307).

Assim, o *homo faber* passou a ocupar o topo das atividades, uma vez que a própria atividade do conhecimento, pensada anteriormente como a mais elevada, tornou-se dependente dos instrumentos construídos por ele. A invenção repercutiu profundamente na filosofia moderna. Descartes foi influenciado em suas reflexões, conforme aponta Arendt, pela descoberta do telescópio como instrumento de conhecimento por parte de Galileu.

A dúvida cartesiana é resultado também das invenções de Galileu, por evidenciar a falha do equipamento sensorial para receber a realidade. Galileu provocou a falha completa dos sentidos e com eles foi-se também o mundo das essências:

[...] a perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com a qual o indivíduo sente os seus sentidos, e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros seres que com eles compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa pericibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo (ARENDDT, 1987b, p.307-317).

É nessa inversão entre a verdade contemplada e a verdade fabricada que a história vai se alçar como realidade digna do olhar filosófico.

O segundo momento desta dissertação investiga as inflexões da autora sobre o tema da história. A importância desse tema atravessa as diferentes gerações e correntes de pensamento. Ao tratar do assunto, Arendt “mergulha” no mundo grego procurando resgatar a conexão estabelecida entre o tema da história e da natureza na antiguidade e na modernidade.

O interesse dos filósofos pela história é proveniente, em última instância, da dúvida cartesiana. Arendt destaca que o processo de secularização iniciado nos séculos XVI e XVII, cujo ápice encontra-se na Revolução Francesa, contribuiu para voltar à atenção dos filósofos para a esfera dos negócios humanos. A grandeza destes acontecimentos foi tamanha, tornando-se impossível não influenciar a reflexão no âmbito da filosofia. Esses dois movimentos, ou seja, dúvida e secularização, combinam-se, pois “A convicção da época moderna de que o homem somente pode conhecer o que ele mesmo fez parece estar mais de acordo com uma glorificação da ação do que com a atitude basicamente contemplativa do historiador e da consciência histórica geral” (ARENDDT, 2001, p.110-111).

É na reunião de textos, publicada sob o título de *Entre o Passado e o Futuro*, que encontramos uma elaboração significativa da autora sobre o tema da história. A obra é, entre os livros de Arendt, aquela que apresenta simultaneamente o conjunto de inquietações a partir do qual esta admirável representante da cultura de Weimar ilumina a reflexão política do século XX.

O terceiro momento desta dissertação investiga, na complexidade do pensamento político de Arendt, o espaço das aparências. Segundo a pensadora, chegamos e aparecemos neste mundo vindos de lugar nenhum e do qual desapareceremos em lugar nenhum<sup>2</sup>. Ser e

<sup>2</sup> Ver a esse respeito: *A Vida do Espírito* (ARENDDT, 1991, P.17).

Aparecer coincidem. Tudo que existe neste mundo pressupõe um espectador, sendo assim tudo que existe, tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém.

*Entre o Passado e o Futuro* apresenta, conforme observa Celso Lafer<sup>3</sup>, mesmo que um tanto disperso, todo o temário da obra de Arendt. Tendo em vista a riqueza desse material, o utilizamos como bibliografia central para este segundo momento do texto dissertativo.

São homens e não o homem que habitam este planeta. Aparecer significa, de acordo com as pistas de Arendt, parecer para os outros e este parecer está submetido ao ponto de vista e à perspectiva dos espectadores. “Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores” (ARENDDT, 1991, p. 19).

A importância da aparência constitui a vida cotidiana tanto do cientista como do filósofo, os quais têm que constantemente voltar em seus laboratórios e em seus estudos “e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram” (ARENDDT, 1991, p.21).

Por fim, o quarto momento desta dissertação se ocupa com as reflexões de Arendt sobre o tema da educação. Em *Entre o Passado e o Futuro* a autora explora aspectos da crise na educação. O mundo moderno foi acometido por uma crise geral em toda parte, se manifestando diversamente em cada país e assumindo diferentes formas. Na América, a crise manifestou-se na educação, tornando-se um problema político de primeira grandeza.

Conforme a autora, uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas, exigindo novas ou velhas respostas. Uma crise poderá tornar-se um desastre quando respondemos a ela com preconceitos. Responder a uma crise com preconceitos significa nos privar da experiência da realidade, negando a oportunidade que ela proporciona à reflexão: “A educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos” (ARENDDT, 2001, p. 234). O pensamento da autora destaca que não se tem mais um mundo que ofereça estabilidade, pois não há mais uma tradição para ligar as gerações. No entanto, ainda tem-se a capacidade de agir, portanto, em potência, de constituir um mundo, um espaço comum, que possibilite a interação entre as pessoas. A importância desse mundo designa uma postura ética que emerge da experiência totalitária. O Totalitarismo aniquilou a liberdade de ação e de pensamento, apresentando a possibilidade de seres humanos serem

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt: *Pensamento, persuasão e poder*, 1979, p.57.

compreendidos como “supérfluos”. O problema, nesse capítulo, se baseia no ensaio *A crise na Educação*, pois pertence à Escola a tarefa de preparar os seres humanos “novos”, capazes de inovar por meio de sua ação, de inaugurar começos inéditos, de que o mundo precisa para ser continuado e preservado. Partimos da constatação de que a educação está em crise, e esta se torna um problema político que atinge a todos os seres humanos, incluindo aqueles que não são educadores por profissão, uma vez que “a essência da educação é a natalidade”, afirmou Arendt. Os que nascem, aparecem no mundo como uma novidade e por isso eles precisam ser acolhidos e familiarizados com este espaço comum, que futuramente estará sob sua responsabilidade. Portanto, a tarefa da educação é introduzir as crianças num mundo que as antecede e que deverá existir depois delas.

Dessa maneira, este capítulo aponta que a “crise da educação vivida pelo mundo moderno”, particularmente pelo continente americano, pode ser pensada a partir do solapamento da autoridade no campo da educação. Dessa forma, questionamos, mais uma vez, sobre o papel da educação, sobre a responsabilidade dos pais (no que concerne aos filhos) e dos educadores (com relação aos seus alunos) e o mundo.

Em suma, esta investigação é articulada a partir dos temas ação, história, aparência e educação. Arendt insiste, quando apresenta esses temas, que a liberdade está na capacidade dos homens de começar algo novo, manifestando-se na tentativa de interromper processos automáticos, muito embora eles sejam raros na história da humanidade.

A liberdade, para a autora, se manifesta no mundo quando e somente quando os homens agem. O princípio inspirador da ação liga-se ao *principium* do início, manifesto no nascimento, e o *initium* do começo, expresso em todo agir. Por esta via, ação e discurso não são a mesma coisa e cada um desses registros do agir político revelam uma perspectiva da pluralidade humana. O discurso é particularmente importante ao revelar o agente da ação, por meio de suas histórias, e ao conceder o consentimento necessário para as realizações coletivas, enquanto a ação esta diretamente ligada à questão da natalidade, do início novo.

Agir é, nada mais e nada menos, assumir a condição humana da natalidade, assim como o discurso ou o diálogo é uma postura adequada à condição humana da pluralidade. Ao estabelecer uma relação estreita entre nascimento e ação, e, pluralidade e discurso, a autora aponta para a condição de agir como sendo a reafirmação do princípio do começo e o discurso como a condição da pluralidade.

## 2 A AÇÃO HUMANA

Arendt apresenta em seus escritos a filosofia da ação pensando de modo radical o lugar da categoria da ação nas relações humanas, como mostra o livro de 1958 intitulado *A condição humana*. Nesse livro a autora esclarece o que designa pela expressão *vita activa*, expressão que designa três atividades fundamentais que justificam em boa medida as condições da vida humana. Nessa direção, entendemos que o conjunto de relações humanas estabelecidas na ação e explicitadas no discurso denomina a teia das relações humanas, formada pela existência dos homens em conjunto. Dessa maneira, a ação humana é o eixo temático que reúne as reflexões acerca da história e da educação. É do contato entre esta ação inteiramente nova e o mundo existente que se extrai a imprevisibilidade da ação humana. E é por esta razão que, embora ao nascer o homem venha capacitado a criar novos inícios, ele não pode considerar-se o único autor de sua própria história.

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico da vida (corpo humano), o metabolismo auxilia na laboração da vida. Ao laborar, os homens partilham com o resto da criação a servidão para a necessidade, preocupando-se em preservar a vida como tal. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho passa a ser a atividade que designa o artificialismo da existência humana. Com o trabalho, o homem emerge à autoconsciência ao sentir a diferença entre ele, sujeito, e o objeto de sua atividade. Nessa dimensão do trabalho, tudo se movimenta, seja o perecer da vida do trabalhador, seja o perecer do produto que resulta desta atividade. Sendo assim, o trabalhador só encontra os outros homens na medida da sua capacidade como produtores, no contexto confinado de uma relação de mercado e nunca numa dimensão mais completa (política) como seres humanos.

Devido à isso, tanto as necessidades biológicas quanto a produção de artefatos ficam relegadas ao que Arendt designa como esfera privada da existência. E é na atividade da ação que a autora desprende sua reflexão sobre a política, mais precisamente, sobre a ruptura do fio da tradição. Tal ruptura é desencadeada na originalidade do evento totalitário, que desmantelou as categorias de pensamento político e os critérios de julgamento moral. Dado o problema da ruptura com a tradição, era preciso lidar com as deficiências da própria concepção tradicional de política, em vista do qual o totalitarismo não teria só sido possível como poderia repetir-se no presente e no futuro.

Ao demonstrar o caráter sem precedentes históricos do fenômeno totalitário, ou seja, ao perceber que surgiu aí uma nova forma de dominação não prevista pela tradição, e mesmo



incompreensível segundo as categorias políticas tradicionais, Arendt observou que o fio da tradição do pensamento político ocidental fora definitivamente rompido e que a compreensão dos eventos políticos do presente teriam que prescindir das categorias políticas do passado.

Conforme a reflexão de Arendt, as categorias e os conceitos políticos da tradição não permitiriam a compreensão dos eventos políticos contemporâneos, nem foram capazes de sugerir alternativas adequadas de revigorar a política e estancar o possível aparecimento do mal totalitário, já que tais categorias estavam comprometidas com o horror que aparece sem precedentes.

A ação – outra atividade que sustenta a expressão *vita activa* – não é identificada como uma atividade de produzir efeitos, mas é, sobretudo, um desvelar do mundo. Nesse desvelar, provocado pela própria condição de homens diferentes viverem juntos em um mesmo mundo, Arendt descreve a ação da seguinte forma:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas e da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política. (ARENDR, 1987b, p.15).

A ação é como uma capacidade intersubjetiva e “milagrosa” de iniciar “séries novas de acontecimentos”<sup>4</sup>. É graças à ação que se produzem histórias que podem ser registradas, contadas e recontadas. O motivo pelo qual a vida humana constitui uma história, e a História vem a ser o livro de histórias da humanidade com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação.

A condição de possibilidade da ação é, para Arendt, a dupla dimensão da igualdade e da diferença da condição humana. Porque iguais, os homens podem compreender-se entre si e aos seus ancestrais, fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras; porque diferentes, precisam do discurso e da ação para se fazer entender (ARENDR, 1987b, p.188-89).

No V Capítulo de *A condição Humana*, Arendt afirma que a alteridade é um aspecto importante da pluralidade humana. A razão disso reside em que nossas definições são distinções, visto que para a autora não podemos distinguir o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Nos termos de Arendt,

---

<sup>4</sup> Ver a respeito em *Arendt: histórias, acontecimentos e significado* (GARCIA, 2002).

Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares (ARENDDT, 1987b, p.189).

Os homens podem distinguir-se a partir da ação e do discurso, já que estes são modos pelos quais os seres humanos se apresentam uns aos outros. Os homens não necessitam trabalhar, pois podem obrigar outros a fazer, também podem viver no mundo sem criar nenhum artefato. Mas não podem viver sem ação e sem discurso, visto que nos inserimos no mundo humano com palavras, e, uma vida sem essas características deixa de ser humana.

As condições gerais para a existência humana estabelecem uma íntima relação com as três atividades já descritas, no dizer de Arendt:

O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria condição para a lembrança, ou seja, para a história [...] Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (ARENDDT, 1987b, p.16-17).

Das três atividades, a ação é, na perspectiva de Arendt, a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade, visto que ambas (natalidade e ação) carregam em seus aparecimentos a esperança (possibilidade) permanente e igualitária de começar algo novo. O novo começo presente a cada nascimento coloca no recém-chegado a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.

A categoria da natalidade é retirada do contexto factual da existência humana e elevada à categoria filosófica, elaborando uma compreensão segundo um conceito que reúne o fato original do pensamento do homem com o princípio do início. Assim, a autora sustenta a política a partir de relações entre homens capazes de tomar iniciativas, de introduzirem algo completamente novo no mundo e que não é o princípio de seus inícios. Arendt recorre a Santo Agostinho: “[...] o homem foi criado para que houvesse um começo, antes dele ninguém existia” (ARENDDT, 1987b, p.190).

A ação, que é sempre um iniciar algo, só é possível por que os homens são um novo começo. Com o nascimento de um ser que só existe enquanto singularidade, veio ao mundo a ideia de início. “Porque eles são *initium*, recém-chegados iniciadores em virtude do

nascimento, os homens tomam iniciativas, estão preparados para a ação” (ARENDRT, 1987b, p.190). Cabe observar aqui que Arendt não está se referindo ao nascimento biológico. Para ela a noção de nascimento é estabelecida enquanto surgimento do novo, não se limita a um apontamento puramente biológico e fisiológico para esta reflexão. Os homens aparecem num mundo pré-existente à sua chegada e que, provavelmente, sobreviverá após sua partida.

Em suma, os homens iniciam coisas novas em virtude do nascimento. A iniciativa de cada um é a manifestação da pluralidade humana, do fato existencial de que um novo começo pode ser instaurado por homens.

Em *O conceito antigo e moderno de História*<sup>5</sup> Arendt observa que, apenas sob a hipótese da abolição total da ação, a imprevisibilidade que lhe é inerente poderia ser eliminada. Implausível hipótese porque a ação, igual a todos os fenômenos estritamente políticos, decorre da pluralidade humana e do fato que no mundo humano constantemente inserem-se novas gerações cujas reações não podem ser controladas por aqueles que em algum momento irão deixá-lo.

A *vita activa* significa, na medida em que se propõe a fazer algo novo, estar enraizada num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens. O mundo que existe não existiria sem a atividade humana que o produziu. Nenhuma vida humana, mesmo a do eremita, é possível, mesmo direta ou indiretamente, sem o testemunho da presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas têm como condição o fato de que homens vivem juntos, portanto, a ação não pode ser imaginada fora do convívio humano.

A atividade do labor não necessita de convívio humano, embora um ser que laborasse em completa solidão não seria um homem, mas um *animal laborans*. Um homem que construísse e trabalhasse num mundo habitado somente por ele não seria um *homo faber*, porque teria perdido sua qualidade especificamente humana – o contato e convívio com outros homens –, seria então um deus, não o criador, mas um deus como Platão descreve demiurgo. A ação é traço exclusivo do homem, nem um animal, nem um deus são capazes de ação, pois a ação depende inteiramente da constante presença dos outros.

Para Arendt, a relação entre ação e vida em comum justifica plenamente a antiga tradução de Aristóteles do *zoon politikon* como *animal socialis*. A autora acentua que encontra desde Sêneca até São Tomas de Aquino um consenso na tradução de *homo est*

---

<sup>5</sup> *O conceito-antigo e moderno de História* é um dos ensaios que integra *Entre o passado e o futuro*, obra que expressa um conjunto de inquietações de Arendt, a partir de textos temáticos. Ler os textos de Arendt exige certo esforço de decodificação, pois as linhas que ordenam suas reflexões não são óbvias e não se localizam apenas nos seus enunciados, mas também, nas inquietações que estruturam seus escritos.

*naturaliter politicus, id est, socialis*, isto é, o homem é, por natureza, político e social (ARENDT, 1987b, p.32).

O que se pretende aqui é demonstrar a importância do retorno arendtiano ao passado, constatando e assumindo a ruptura da tradição a partir do surto do evento totalitário. Quando uma ruptura acontece, há uma perda de orientação e sentido, como se os homens se distanciassem do mundo para um abismo emergente da quebra do passado com o futuro.

Arendt aponta para uma possível superação dos abismos que surgem quando a normalidade da vida política é interrompida, ou seja, a atividade da compreensão filiada à ação humana. Por compreensão a autora entende ser “uma atividade interminável através da qual, em constante mudança e variação, nos aproximamos e reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo” (ARENDT, 1993c, p.39).

A ação, por sua vez, surge de princípios inspiradores que atualizam o mundo à norma através da qual o próprio ato aconteceu. A ação política ganha seu sentido de seu próprio cometimento, ou seja, a avaliação de seu sentido deve ser conferida segundo a descoberta de seus princípios de orientação, tarefa entregue aos espectadores.

Compete aqui reiterar que agir é iniciar algo novo, não apenas derrubar o velho que não mais se sustenta. A imprevisibilidade e a liberdade são características inerentes à ação humana, atividade possível a partir da pluralidade humana, condição necessária para a ação.

O significado da ação humana é a pluralidade. Este termo apresenta, sobretudo, a diferença entre o caráter ativo e contemplativo da vida, já que a pluralidade afirma a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas na constituição da comunidade política.

O conceito de pluralidade é, para Arendt, a afirmação de que a dignidade humana não pode ser subsumida num valor absoluto ou externo, mas no reconhecimento da voz e poder dos cidadãos no que toca seus destinos. A política nesse sentido não está submetida a um critério eterno, mas se consolida num espaço que imortaliza individualidades.

No conceito arendtiano de pluralidade está embutida a isonomia, que considera a ação como condição de possibilidade dos homens viverem distintos e singulares entre iguais, já que não são, por natureza, iguais, mas tornam-se iguais na esfera pública, na qual é dada a todos a possibilidade de iniciar uma ação e de se fazer compreender através do discurso.

## 2.1 RUPTURA COM A TRADIÇÃO

Ao refletir sobre o aniquilamento do político e da liberdade nos regimes totalitários do século XX, Arendt aponta para uma ruptura entre o passado e o futuro – uma incapacidade do humano em articular um sentido para sua estada no mundo. O sentido à que a autora se refere é introduzido por meio do debate entre os homens acerca do mundo que herdaram e partilham, e, da ação que podem realizar, dando visibilidade às coisas humanas e constituindo os valores que irão orientar suas ações.

A tarefa e a grandeza dos homens (como mortais) estão ligadas a essa capacidade de iniciar coisas novas, obras, feitos e palavras. Para Arendt, os significados das estórias sempre surgem de realizações humanas, mas jamais podem ser a meta ou a finalidade da ação. “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDR, 1987b, p.16-17). A ação humana põe em jogo a relevância do discurso. Nesse caso, a ação de pensar junto aos outros se torna política por excelência, porque o homem é um ser político pela possibilidade do discurso.

Arendt atribui ao evento totalitário o ponto central de sua reflexão política. *Origens do Totalitarismo* foi, entre as obras elaboradas e descritas pela autora, a que mais lhe concedeu méritos e admiração por parte dos críticos e intelectuais que se dedicam a estudar o fenômeno da política.

Composto por três estudos, a obra desenvolve uma investigação que apresenta o novo ou apresenta as possibilidades para a articulação de um fenômeno novo e inesperado, incompreensível para as pessoas de uma época. A primeira parte é intitulada, na tradução analisada, por *Anti-Semitismo*, seguida pela segunda parte *Imperialismo* e, por fim, a terceira parte *Totalitarismo*. Esses três momentos da investigação de Arendt representam a análise desenvolvida sobre os acontecimentos que permitiriam chegar ao conceito de “dominação total<sup>6</sup>”, que significa uma postura que se fez presente tanto no nazismo como no stalinismo, e, que a autora procura compreender na tradição do pensamento político ocidental, atravessando as elaborações que se alargam desde Aristóteles até Montesquieu e Tocqueville.

O título *Origens do Totalitarismo* pode levar o leitor a pensar que tal obra se propõe a investigar a sequência histórica cujo desenvolvimento ajudaria a explicar o totalitarismo como resultado de uma evolução causal dentro do próprio processo histórico. No entanto, Arendt

---

<sup>6</sup> Os campos de concentração representam, para o poder totalitário, uma instituição capital: neles, ele pode experimentar seu ideal, a dominação total. Trata-se de destruir a espontaneidade dos seres humanos transformando-os em “espécimes da espécie humana”, de reações previsíveis e controláveis. Três momentos possibilitam fabricar este processo de banalização do ser humano: primeiro silencia-se no indivíduo sua pertença ao âmbito jurídico, privando-o dos seus direitos; depois afasta-se do indivíduo a possibilidade do juízo moral, tornando sua morte anônima e sua consciência inútil; enfim, sua identidade singular, torturando-a.

opta pela elaboração de um método original, pensado a partir das experiências de Tucídides e Heródoto, figuras importantes dentro da reflexão arendtiana.

A autora analisa os elementos que se cristalizaram no estado totalitário, já que houve lentamente a degradação do estado-nação. Nessa perspectiva é que Arendt considera como um regime exclusivamente novo, sem antecedentes, impossível de ser explicados a partir de causas.

A tarefa de descrever um evento privando-se de explicá-lo a partir de causas passadas é certamente o caminho que Arendt optou, pois segundo ela o acontecimento ilumina seu próprio passado, mas nunca pode ser deduzido dele. *Origens do Totalitarismo* é uma obra atravessada pelo problema da compreensão da novidade totalitária, que não encontra na tradição condições para entender tal evento.

Essa obra carrega a personalidade de uma pensadora que descobre brechas na compreensão política vigente, que recebe o evento totalitário. A formação intelectual e política de Arendt são influenciadas pela filosofia alemã, em especial por seus mestres Jaspers e Heidegger. Arendt não se intitula filósofa, mas se define como uma pensadora da política, sua vocação parece ter sido despertada por uma série de fatores que contribuíram para sua formação crítica e pensativa diante das tragédias de um século. A preocupação com a esfera política pode ter sido despertada nos estudos sobre Santo Agostinho, quando defendeu sua tese em 1929 sobre o *Conceito de Amor em Agostinho*. Com 27 anos, em 1933, se vê enxotada pelos nazistas por ser judia. Exilada em 1933 na França, e posteriormente, quando o regime nazista invadia esse país, exilada nos Estados Unidos, em meados da década de quarenta continuou a resistir a regimes totalitários e a opressões políticas colaborando com organizações judaicas.

O surgimento dos campos de concentração nos regimes totalitários, no pensar de Arendt, superaria as categorias de direita e esquerda para pensar a política, pois ofereciam a imprevisibilidade como critério para pensar os acontecimentos do século XX. O horror presente no evento totalitário quebrou com o fio da tradição que ligava passado e presente, revelando de forma assustadora um evento sem precedentes na história ocidental. Esta falta de precedência no fenômeno totalitário não implica sua falta de conteúdo ideológico, mas o que não deixa rastro é o próprio evento de dominação total.

Em *Compreensão e política*<sup>7</sup>, Arendt apresenta como condição de conformidade com o evento totalitário a possibilidade de compará-lo com outras formas de dominação, como a

---

<sup>7</sup> No ensaio *Compreensão e política* que compõe o livro *A dignidade da política*, Arendt observa: “A via de escape mais óbvia nessa situação é identificar o governo totalitário com algum antigo mal conhecido – como

tirania, a ditadura, etc. Contudo, o totalitarismo só é possível de ser comparado com outras formas de dominação no plano da teoria pura, porque o que a novidade totalitária carrega de novo é o curso das ações que esse movimento engendrou. A ruptura que o evento totalitário desencadeou só pode ser compreendida a partir do conhecimento dos seus elementos principais. Nessa perspectiva é que houve a extensa análise do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo.

## 2.2 O INTERDITO DA AÇÃO NO TOTALITARISMO

O totalitarismo rompe com a história política do ocidente, porque todos os acontecimentos anteriores ao evento eram abarcados pelas referências tradicionais. O totalitarismo, acentua Arendt, ultrapassa as categorias tradicionais para compreendê-lo, em especial porque a tradição política não o considera como sua herança.

A própria definição do evento totalitário em totalitarismo provoca no senso comum a sensação do novo, do extraordinário e que não pode ser explicado pelas categorias de compreensão que a tradição possui. Contudo, não parece fácil imaginar que algo fora do comum possa acontecer, já que não há uma compreensão comum para este fenômeno na política. Toda vez que se procura abarcar o novo evento dentro de seu aparato conceitual, este lhe escapa.

Para pensarmos o totalitarismo, Arendt acentua que o próprio termo ruptura não se constitui como um termo de análise histórica, mas sim como o próprio totalitarismo. O fanatismo dos integrantes (líderes) do movimento totalitário pode esclarecer essa ideia de ruptura presente no próprio movimento:

O fanatismo dos altos escalões da elite, absolutamente essencial para o funcionamento do movimento, liquida sistematicamente todo real interesse em tarefas específicas e produz uma mentalidade que vê em toda e qualquer ação um meio de atingir algo completamente diferente (ARENDR, 1989, p. 459).

Segundo Arendt, o problema com os regimes totalitários não está na forma como se estrutura a política do poder, isto é, de forma cruel. Atrás da política totalitária esconde-se um conceito de poder novo e sem precedentes. Nas palavras da autora, o poder totalitário significa:

---

agressividade, tirania, conspiração etc. [...] O problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos” (1993c, p.41).

Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse ; “idealismo”, ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder - tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão (ARENDR, 1989, p.467-468).

O totalitarismo opera com um conceito de poder produzido pela organização e “[...] usa o Estado como fachada externa para representar o país perante o mundo não-totalitário” (ARENDR, 1989, p.470). O totalitarismo é total, somente no sentido negativo, ou seja, o partido governante não tolera outros partidos e nem está de acordo com a liberdade da opinião política.

Para Arendt, a novidade do totalitarismo reside no total e cruel extermínio dos reais inimigos, fazendo do terror o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários. Na análise da autora, o domínio total só é possível teoricamente se houver condições de domínio mundial, embora os regimes totalitários já demonstrassem que esta parte da utopia totalitária pode ser realizada com perfeição, já que temporariamente o regime totalitário independe de vitória ou derrota:

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies de animais, cuja única “liberdade” consistia em “preservar a espécie” (ARENDR, 1989, p.488).

Comparar o terror revolucionário, como no caso da Revolução Francesa que devorou seus próprios filhos, não convence Arendt de que se possa compreender o regime totalitário a partir desse evento, já que o extraordinário do totalitarismo implica não haver filho para ser devorado.

Em *Sobre a revolução*, Arendt insiste na ideia de que o âmbito da esfera política se caracteriza pela presença de discursos argumentativos, nos quais a comunicação acontece em função dos interesses comuns. Esfera fundada pelos exercícios de persuasão, de negociações e de compromisso, atividades que ao contrário da violência e da força são essenciais a todas as formas de organização política.

Nessa esfera o que conta é aparecer diante dos outros em palavras e ações, dela devem ser preservadas as paixões e emoções do coração, as quais demandam a proteção contra a luz do público para se desenvolverem. Pensar em registros afirmativos às possibilidades da política implica reconhecer que:



A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (ARENDR, 1989, p.335).

O primeiro passo para compreender o fenômeno totalitário é, segundo Arendt, reconhecer a ruptura ocorrida. Tal admissão possibilita entender que o totalitarismo rompe com o fio que une o passado e o presente, rompendo com uma maneira tradicional de olhar os acontecimentos presentes a partir do arcabouço intelectual passado. A sabedoria passada é sugada pelo evento totalitário, não havendo continuidade entre o que foi passado e o que é presente totalitário.

Não há eventos que possam ser comparados ao totalitarismo, embora seja sempre possível encontrar outras formas de opressão política que compartilham de algumas características de totalitarismo. Contudo, o regime totalitário é visto por Arendt como um regime diferente dos outros, já que todas as ações deste contradizem as tradições do pensamento político ocidental.

Não é o massacre de pessoas inocentes, nem os campos de concentração que surgiram na história no começo do século XX, na guerra dos Bôeres, que caracterizam a novidade do totalitarismo. Todavia, Arendt enfatiza que abandonado à teoria pura e aos conceitos isolados e tentando extrair uma perspectiva política segundo o próprio evento totalitário, não há como negar a terrível novidade deste acontecimento.

As abordagens da historiografia tradicional apresentam como problema precipitar o novo evento por meio de familiaridades encontradas em eventos anteriores, porém a ruptura é a única característica clara deste evento. Os campos de concentração constituem a instituição que melhor caracteriza os regimes totalitários, em que tanto a vida como a morte não fazem sentido, já que o homem é eliminado de forma impessoal.

Arendt não chama tais crimes ocorridos nos campos de concentração de assassinatos, mas os chama de extermínio em massa. Nem mesmo a imagem do inferno pode servir de suporte para a compreensão deste fenômeno, já que por mais horrível que seja a descrição do inferno, está suposto que vai até ele quem é merecedor, pois passou por um julgamento final<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> A pergunta que Arendt nos convida a pensar é sobre quais crimes as pessoas que foram conduzidas aos campos de extermínio podem ter cometido? “Há, porém, um detalhe que tornava a antiga concepção de Inferno tolerável para o homem e que não pode ser reproduzido: o Julgamento Final, a ideia de um critério absoluto de justiça aliado à infinita possibilidade da misericórdia. Pois, no cálculo humano, não existe crime nem pecado comensuráveis com os tormentos eternos do Inferno.” (ARENDR, 1989, p.497).

Diferente dos campos de concentração que exterminaram milhões de inocentes, diante desta atrocidade surge a pergunta decorrente do bom senso: *que crimes estas pessoas podem ter cometido para sofrer tão desumanamente?* Para Arendt, nenhum homem jamais mereceu tal coisa.

A leitura que Arendt faz do totalitarismo não traz uma última resposta, apenas evidencia um problema político e histórico das ações humanas. Tendências históricas apresentam este evento como uma consequência necessária que cabe ao historiador decifrar seu sentido. Contudo, tal tentativa de encontrar no antigo a compreensão do novo fracassa.

A questão que Arendt explora reside na possibilidade de compreender os acontecimentos políticos atuais a partir de um evento que escapa às categorias tradicionais de compreensão. Para a autora, quando a política é considerada como meio para realização de objetivos, não existe mais nem esfera pública nem política. Noções como responsabilidade moral não significam nada, visto que política passa a ser um mero instrumento para administrar a vida material das sociedades humanas, ou para aniquilar indivíduos ou grupos cujos interesses, discursos e ações não sirvam aos objetivos das técnicas políticas que mediam interesses privados.

A violência presente no regime totalitário silencia os dissensos das opiniões, os discursos, as promessas e as ações humanas mesmas. Os campos de concentração provaram que a “natureza” humana pode ser destruída e que há a possibilidade, sempre presente, de que se erradique a pluralidade, o dissenso e a ação frente aos novos acontecimentos políticos e históricos.

### 3 HISTÓRIA E NATUREZA

Este capítulo desenvolve a abordagem que Arendt aponta na relação entre *história* e *natureza*. No primeiro momento, as investigações são feitas quanto ao ponto de conexão dessa relação (*história* e *natureza*) na Antiguidade, destacando o tema da imortalidade no contexto da natureza e do âmbito humano. No segundo momento, resgata a forma objetiva de como era vista a *natureza* pelos cientistas no período antigo e a importância do *eu* para esses cientistas como fator condicional na modernidade. No terceiro momento, apresenta o ponto de conexão moderno da relação tomada como eixo central deste texto, ou seja, a relação entre *história* e *natureza*, porque, segundo Arendt, os conceitos dessas ciências só se tornam significativos quando a raiz comum que as liga os for descoberta.

Os escritos de Arendt sobre a política reservam um lugar de destaque para o tema da história. Nessa reflexão, a autora diz que para Aristóteles o homem, por ser natural e por pertencer ao gênero humano, tem sua imortalidade assegurada por meio do ciclo repetitivo da vida. Contudo, o tema da imortalidade não é para os seres humanos uma preocupação imediata. Na obra *A condição humana*, Arendt afirma:

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico (ARENDR, 1987b, p.27).

No segundo capítulo de *Entre o passado e o futuro* Arendt observa que Heródoto tem a imortalidade como algo evidente por si, isto é, que a imortalidade para esse historiador configura-se nas coisas que vêm a existir por si mesmas, sem amparo humano ou divino. E as coisas da natureza, na versão de Heródoto, desde que existam para sempre, não necessitam de recordação humana para se tornarem imortal, já que estão sempre presentes.

#### 3.1 AS QUESTÕES DA NATUREZA E MORTALIDADE NA CONTINGÊNCIA HUMANA PLURAL

Para Arendt, a preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de suas experiências com deuses imortais e natureza imortal. Logo, a mortalidade foi a distinção da existência humana, em outros termos, a mortalidade tornou-se emblema da existência

humana. Os homens são os mortais, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão somente enquanto membros de espécie.

O tema da mortalidade humana faz Arendt retornar ao pensamento de Sófocles no famoso Coro de *Antígona*, no qual esse dramaturgo diz não existir nada mais inspirador do que o Homem, já que “as atividades humanas violentam a *natureza*”, impedindo a “eterna quietude do ser-para-sempre”. Ou seja, sem o Homem a *natureza* descansaria ou oscilaria dentro de si mesma.

Arendt diz que é difícil perceber que as grandes obras e efeitos de que são capazes os mortais fazem parte da narrativa histórica, pois “[...] a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados” (ARENDR, 2001, p.72) e essas grandes obras ou feitos humanos interrompem o movimento da vida. Assim, para autora, o tema da história são as interrupções do movimento cíclico da vida diária.

Na Antiguidade tardia, conforme Arendt, iniciou-se investigações acerca da *natureza* da *história* “[...] no sentido de um processo histórico e a respeito do destino histórico das nações [...]” (ARENDR, 2001, p.72), na qual a *história*, por enfatizar situações únicas, acontece de forma circular em seus processos. Já que os acontecimentos isolados são como que engolfados num todo, o tema da história pode ser entendido como sendo interrupções no movimento da vida.

No início da *história* ocidental, a diferença entre os homens mortais e a natureza que existe para sempre era o conteúdo da historiografia. Dessa maneira, era recorrente a noção de que todas as coisas que existem a partir dos homens perecem assim como seus iniciadores. Portanto, os mortais precisavam dar permanência para suas obras e seus feitos para que pudessem, em certa medida, permanecer na companhia das coisas que estão para sempre. Para os gregos, a capacidade humana para dar permanência às suas obras e seus feitos poderia ser realizada a partir da atividade de recordar, visto que *Mnemósine*, a deusa da memória, era considerada a mãe das demais musas.

Para mostrar o quão distante o homem moderno está da relação que os gregos estabelecem entre *história* e *natureza*, Arendt cita o poeta Rilke e, conforme ela, Rilke quase tanta inverter as relações gregas ao se dirigir ao mundo, entendendo *natureza* como coisas percíveis. A imortalidade, por sua vez, refugia-se apenas nos corações dos mortais, posto que o coração, nessa proposta poética de Rilke, pode recordar e colocar eventos humanos no plano do eterno, logo, vive-se em um mundo em que, ao morrer, é possível ser lembrado por outros corações humanos.

Já o pensamento de Heródoto, apresentado por Arendt, trata as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens como conteúdo da *história*, sendo que as obras das mãos dos homens usam matéria da *natureza* para chegarem a seus feitos. As obras emprestam certa permanência para a futilidade da vida humana, e para Arendt, obras significam um artificialismo da existência humana, incluindo, nas dobras dessa atividade, vidas humanas individuais. Porém, tanto as obras humanas, quanto a natureza, só atingem sua permanência no mundo devido à recordação humana, que tem a possibilidade de lançar eventos, feitos e obras no plano das coisas eternas:

A *theoria*, ou contemplação, é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. Talvez a descoberta do eterno, feita pelos filósofos, tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *polis* no tocante à imortalidade ou até mesmo a permanência [...] (ARENDDT, 1987b, p.29).

Na Antiguidade, de acordo Arendt, a relação dos mortais com o mundo que existe para sempre é vista pelos gregos de forma paradoxal. Tal paradoxo “consiste em que, por um lado, tudo era visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto que, por outro lado, a verdadeira grandeza humana era, pelo menos para os pré-platônicos, compreendida como residindo em feitos e palavras” (ARENDDT, 2001, p.75).

O ponto norteador desse paradoxo, qual seja a grandeza a ser compreendida segundo o critério de permanência, inquietou os filósofos e seduziu a poesia e a historiografia grega. Para tanto, restava para a grandeza humana um lugar leviano e efêmero, já que não existe garantia de que as obras, feitos e palavras dos homens perduraram nas narrativas históricas.

A solução grega para o paradoxo sucedeu-se de forma poética e não filosófica, visto que os poetas tinham o dom de conferir à palavra e aos feitos humanos uma permanência que se estendia para além do momento do discurso e da ação, estendendo estes, até mesmo, para além da vida daquele que proferiu certo discurso ou iniciou determinada ação.

As filosofias de Platão e Aristóteles, descritas por Arendt, em momento algum acreditam na imortalização dos homens. Platão certamente se defrontou com o tema da mortalidade humana em sua filosofia, desse modo considerou “o desejo de tornar-se famoso e não fazer ao final sem um nome” (ARENDDT, 2001, p.76). Em sua filosofia política, Platão vê como possibilidade para imortalizar-se a partir da fama, o fato dos homens serem “imortais por deixarem filhos de filhos atrás de si, e compartilharem da imortalização através da

unidade de um devir sempiterno” (ARENDDT, 2001, p.76). Logo, a procriação é a aproximação mais íntima que os homens podem ter com a imortalidade.

Tendo em vista o antigo paradoxo, os filósofos não negavam ao homem a imortalidade, mas negavam a capacidade do homem de medir a si e a seus feitos “contra a sempiterna grandeza do cosmo” (ARENDDT, 2001, p.77). Esta solução pode ser entendida segundo a proposta da poesia e historiografia gregas, que eram basicamente atividades exercidas por narrativas, isto é, as palavras e feitos humanos desencadeiam cadeias de eventos que eram apanhadas pelos poetas e historiadores gregos, os quais narravam tais acontecimentos provocando uma excitação da memória e, assim, a atividade de narrar estava diretamente ligada com a atividade de lembrar, concedendo ao homem sua cota de permanência no mundo em que nasceram.

A história, independente de qual ação for, proporciona uma sequência de eventos que constitui uma estória através de uma narrativa realizada no momento em que estes eventos se distanciam no passado. Os poetas e historiadores distinguiam-se dos filósofos por aceitarem a grandeza conforme os gregos pensavam. Ou seja, grandes são as coisas que possuem luz própria, que podem eventualmente carregar glória e fama eterna, em outros termos, “grande era o que merecera imortalidade, o que deveria ser admitido na companhia das coisas que perduram para sempre, envolvendo a futilidade dos mortais com sua majestade insuperável” (ARENDDT, 2001, p.77).

No decorrer da *história* o homem é visto de forma semelhante à *natureza* e se entendia que históricos eram os acontecimentos, feitos e palavras que desafiaram o universo natural, merecendo a companhia das coisas que são para sempre segundo uma iluminação proveniente de cada acontecimento, visto que o tema da história são essas interrupções.

A categoria da causalidade não pode ser empregada para o tema da história e da ação. Em *Compreensão e política*<sup>9</sup>, Arendt escreve que cada evento deve ser entendido de forma isolada dos demais, pois a tentativa de empregar causas passadas para um acontecimento é inadequada, visto que cada evento transcende o significado dos acontecimentos anteriores.

Tentar entender a história segundo categorias gerais é o mesmo que se negar a entender o sentido de cada acontecimento. O passado pode ser entendido a partir da ideia de acontecimentos, isto é, a história é constituída de eventos inesperados e suficientemente grandes para iluminar seus próprios passados. Portanto, cabe ao historiador reconhecer a força, a grandeza e a significação de cada acontecimento, reconhecer que cada acontecimento

---

<sup>9</sup> Ver sobre o assunto em *A dignidade da política* (ARENDDT, 1993c, p. 51/52).

tem um começo e um fim, embora cada evento aconteça dentro de uma dimensão maior, ou seja, a própria história. Pensar nas categorias de começo e fim é o mesmo que pensar na eliminação da vida humana na terra, contudo, o fim de um evento ou a realização de uma ação humana é um começo para aqueles que vivem.

O paradoxo grego descrito por Arendt a respeito de a grandeza humana ser comparada com o “pano de fundo das coisas que existem para sempre” (ARENDR, 2001, p.75) e as filosofias de Platão e de Aristóteles, que não são tendenciosas à possibilidade da imortalização dos mortais através do ciclo repetitivo da vida, não sobreviveria na era cristã porque, conforme o ensinamento cristão, imortal é o “indivíduo vivo no singular” (ARENDR, 2001, p.83).

A grandeza aparece como preocupação na poesia e historiografia gregas por fundamentar-se na “estreitíssima *conexão* entre os conceitos de *natureza* e *história*”, que têm como *denominador comum* a imortalidade. A *natureza*, por si só, possui a imortalidade, sem a proteção, mobilização ou o amparo de ninguém. Os mortais têm a imortalidade como algo a ser alcançado para sobreviverem “ao mundo em que nasceram”, já que sua companhia a este mundo é limitada.

Contudo, de maneira nenhuma a relação entre os temas da *natureza* e da *história* é de oposição. E isso se evidencia quando Arendt diz: “A *História* acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da *natureza*, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (ARENDR, 2001, p.78).

De acordo com Arendt, o conceito moderno de *história* está diretamente ligado ao moderno conceito de *natureza* e são diferentes das definições encontradas no início da *história*. Esses conceitos só poderão ser vistos de maneira significativa quando a raiz comum que os liga for descoberta. No início do século XIX, havia uma oposição entre as ciências naturais e históricas “juntamente com a pretensa objetividade e precisão absolutas dos cientistas naturais”. Contudo, tal oposição é coisa do passado.

Hoje, os cientistas naturais admitem a impossibilidade dessa visão objetiva dos experimentos naturais, porque percebem que a subjetividade do observador é um dos elementos nos registros dos eventos e descobertas científicas, “introduzindo-se um fator subjetivo nos processos *objetivos* da *natureza*” (ARENDR, 2001, p.78).

A física nuclear, por exemplo, tem como o mais recente e necessário resultado a possibilidade da aplicação de tipos diferentes de leis naturais coerentes (sem contradições) à um exclusivo evento físico. Essa possibilidade se evidencia quando Arendt cita W.

Heisenberg na obra *Entre o passado e o futuro*, passagem onde ele diz que “[...] Isso se deve ao fato de que, dentro de um sistema de leis baseadas em certas ideias fundamentais, apenas certos modos bem definidos de formular questões fazem sentido e, assim, um tal sistema separa-se de outros que permitem a colocação de questões diversas” (ARENDDT, 2001, p.78-79).

A experiência é, em certo ponto, a forma como a *natureza* reage frente a uma determinada ação e a objetividade aparece como problema, porque consistia em pressupor que pudesse haver respostas sem questões e resultados independentes de um ser formulado de questões. Assim, a controvérsia entre a “subjetividade” da historiografia e a suposta visão “objetiva” da física já não expressam mais tanta importância.

Os historiadores modernos, porém, ainda não se conscientizaram de que os cientistas naturais ocupam a mesma posição que as suas, isto é, diferentes mecanismos físicos podem levar a uma mesma consequência, assim como uma investigação histórica pode revelar um mesmo acontecimento se ocupando de fontes referenciais diferentes. Isso acontece pelo fato de os historiadores defenderem seus “padrões científicos” para os cientistas naturais por tantas décadas.

Contudo, o fato de ocuparem a mesma posição não implica que a “velha” distinção entre “ciências históricas” e “ciências naturais” reapareça em termos novos e aparentemente mais científicos, já que não há previsibilidade no que concerne à esfera dos negócios humanos.

Nas “ciências históricas”, a objetividade “significa a abstenção, de parte do historiador”, paralelamente à qual ele deveria seguir no contexto dos eventos conforme se apresentam em suas fontes documentais, visto que as características presentes em cada acontecimento, e iluminadas por ele, são recuperadas e narradas segundo a percepção do historiador.

Para os historiadores, o único limite dessa posição diz Arendt ao citar Droysen, que “denunciou certa feita como ‘objetividade eunuca’, [que] reside na necessidade de selecionar material de uma massa de fatos que, face à limitada capacidade da mente humana e ao limitado tempo de vida humana, parecia infinita” (ARENDDT, 2001, p.79-80).

O problema da objetividade surge pelo fato de uma auto incompreensão, ao verem a *história* através da objetividade (que “surgiu na época moderna”) como uma “nova ciência”, que tinha por obrigação estar de acordo com os padrões da ciência ‘mais velha’ da *natureza*.

Na Antiguidade, a atitude mais adequada ao cientista era uma “contemplação quieta, inativa e impessoal do milagre do ser” ou da magnífica criação divina, na qual o



“maravilhamento frente ao geral” era a única forma de ver o mundo, o que para os antigos significa o surgimento da Filosofia. As “ciências históricas” veem o método objetivo como útil se a *história*, em sua totalidade, fosse um “fenômeno cíclico passível de ser aprendido” em seu verdadeiro significado através da contemplação ou se alguma força divina denominasse os caminhos para a salvação da humanidade. Logo, a ação de contemplar seria de forma total.

A moderna ideia de *história* foi fortemente estimulada pela dúvida da modernidade a respeito da existência de um mundo exterior, visto de forma objetiva às percepções humanas. A consequência mais relevante dessa dúvida foi o fato dos sentidos passarem a ser o único fundamento seguro da experiência, causando alienação no mundo na época moderna, por reduzir os juízos ao nível das sensações (“a sensação do gosto”).

Arendt retoma o pensamento de Descartes em seu ensaio sobre o tema da história, por enfatizar a ideia de que os sentidos não podem mais conceder segurança nem servir de fundamento ao conhecimento. A filosofia cartesiana se insere no método da suspeita, que é estruturada segundo algumas ideias, tal como o problema das experiências científicas, a qual está centrada na impossibilidade dos sentidos humanos captarem as transformações da natureza.

O problema não é somente a impossibilidade de o universo físico desvelar-se frente aos sentidos, mas é impensável entender a experiência em termos de raciocínio puro. Então, essas desconfiças das faculdades humanas ocorrem em função da dúvida em atingir a verdade através dos sentidos. Dessa forma, desconfia-se da fé e dos sentidos, logo, a razão passa a não dar mais segurança, pelo fato de sempre encontrar ligada à fé.

Assim, os homens, vistos pelos modernos de acordo com Arendt, só podem conhecer as coisas que eles próprios fizeram. Pressupõe-se que, tendo o conhecimento dos processos, eles possam atingir a verdade, observando que desde o século XVII as investigações científicas acerca da *natureza* e da *história* têm sido os processos. O surgimento da tecnologia possibilitou ao homem moderno fazer seus processos históricos, junto à possibilidade de interferir nos processos da natureza, exercendo um domínio físico-natural.

A área de intersecção, na modernidade, entre a *história* e a *natureza* passa a ser a tecnologia e essa conexão configura-se no conceito de *processo* esclarecido por Arendt ao dizer que “consideramos tudo em termos de processo, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas” (ARENDR, 2001, p.93).

O entendimento da conexão entre as ciências através do conceito de processo é o resultado inevitável da ação humana, pois a ação é a atividade que se exerce diretamente entre os homens sem nenhuma espécie de mediação. Isso torna possível entender que não é um homem que vive na Terra, mas é uma pluralidade de homens que habitam a terra. Em geral todas as coisas que se referem à condição humana têm alguma ligação com a política, mas essa pluralidade é, para Arendt, a condição da vida política, e, à medida que a ação preserva corpos políticos, ela possibilita a atividade de lembrar, isto é, que os feitos humanos possam fazer parte da *história*.

### 3.2 IMPLICAÇÕES SOBRE O MODERNO CONCEITO DE HISTÓRIA

Arendt, ao criticar a história na sua versão moderna, faz da noção de ruptura a própria essência da temporalidade histórica, na medida em que o novo passa a ser critério para compreender o que é um evento histórico.

Em *O conceito de história antigo e moderno*, Arendt destaca que o moderno conceito de processo, dominante tanto na história como na natureza, separa, mais profundamente do que qualquer outra ideia, a época moderna do passado. Segundo a pensadora, para nossa moderna maneira de pensar nada tem significado em si mesmo ou por si mesmo, nem a história nem a natureza tomadas como um todo, nem tampouco os sucessos particulares da ordem física dos acontecimentos específicos.

O conceito de processo analisado por Arendt dissocia o concreto do geral, o evento particular do significado universal. O processo, por si mesmo, cede significado para aquilo que ele envolve, adquirindo de um modo geral um monopólio de universalidade e significado: “A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo [...]” (ARENDR, 2001, p.94).

Certamente nada distingue com maior nitidez os conceitos antigo e moderno de história do que o conceito de processo. Outro aspecto relevante nessa investigação é que tanto a historiografia grega como a romana, por mais que tivessem muitas diferenças, acordavam que, como diriam os romanos, cada acontecimento e cada ação revelava o sucesso por si mesmo e em si mesmo. Isso, por suposto, não exclui a causalidade no contexto em que algo ocorre. A causalidade e o contexto são iluminados pela luz que produz o próprio acontecimento e que ilumina um seguimento dos negócios humanos. Todo acontecimento revela sua cota de sentido geral a partir dos limites de sua forma individual.

A história deixou de ser, na modernidade, uma tentativa de dar uma efetividade para o efêmero dos negócios humanos e tornou-se uma busca por processos fabricados. O conceito de processo implica na universalização do significado do acontecimento: dissocia-se o singular e específico do significado universal, passando a existir ‘A História’ em detrimento das ‘histórias’. Com as revoluções industrial e tecnológica o homem passou a dominar a força dos elementos naturais, ao introduzir esses elementos no mundo apontando para uma conexão entre natureza e história.

Para Arendt, a filosofia de Hegel é pertinente nesta relação entre o antigo e o moderno conceito de história porque, para Hegel, o centro da metafísica é o conceito de história, e, é o próprio processo temporal que permite o desvelar da verdade. Então, o fato de que para os modernos nada tem significado em si e por si mesmo produziu a concepção de que a origem do conceito de história está na religião cristã, visto que o plano de salvação promovido pela divindade garante ao homem uma totalidade do tempo histórico independente de qualquer evento isolado, semelhante à forma como o conceito de história era entendido na modernidade, isto é, só tem significado os eventos que o conceito de processo carrega consigo.

Entretanto, de acordo com a autora, esta suposta base cristã do conceito de história não se sustenta, porque dispensa os conceitos históricos clássicos da Grécia e de Roma. O calendário cristão seguiu a prática romana por começar a contar o tempo a partir do ano de fundação de Roma. No final do séc. XVIII, a história passa a ser ordenada pelo nascimento de Cristo, ponto decisivo por possibilitar que a história da humanidade se estenda para um infinito passado que pode ser investigado à medida que percorre para um futuro infinito.

Assim, sustentar a ideia de que a base do conceito de história é o cristianismo parece não ser possível, pois o processo histórico que os modernos vivem não tem fim e nem a mortalidade humana foi superada pelos cristãos. A queda de Roma separa a religião da vida pública, visto que apesar da diferença entre gregos e romanos ambos fundamentam a esfera pública na necessidade de vencer a imortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. Nessa via, as preocupações e perplexidades humanas atravessam a esfera política, e tal esfera, segundo a autora, pode propor uma reconsideração da condição humana a partir dos mais recentes temores e experiência.

Por esfera pública ou política Arendt compreende ser um lugar que possibilita a todos ver e ouvir o que vem a público, sendo assim, a aparência – aquilo que é visto e ouvido – constitui a realidade:

Uma vez que nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. [...] A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. (ARENDDT, 1987b, p.61-62).

Segundo Arendt, não são as ideias, mas os eventos que mudam o mundo – onde a história se constitui como uma série de eventos de curso imprevisíveis. É a partir desses eventos que se deve exercitar o pensamento político, na forma como este emerge dos acontecimentos políticos. Para Arendt, o pressuposto é que

[...] o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação. Uma vez que se movem entre o passado e o futuro, contêm crítica, assim como experimentos, mas os experimentos não visam a projetar qualquer espécie de futuro próprio, e a crítica ao passado, aos conceitos tradicionais não pretende ‘desmascarar’ (ARENDDT, 2001, p.41).

A consciência humana do próprio perecer e do perecer do mundo torna a concepção moderna de história diferente de todas as anteriores. A concepção moderna de história deve sua existência ao processo de transição entre o amparo religioso à mortalidade e à mortalidade presente no secular, mais precisamente, a dupla infinitude da história garante ao homem a imortalidade, assim como a *Polis* na Grécia Clássica garantiu a imortalidade aos gregos. Para os gregos, a história acolhe em sua memória aqueles que se tornaram dignos da natureza, aqueles que manifestaram ações essenciais e grandes.

De acordo com a autora, os séculos XVI e XVII são marcados pelo surgimento de novas filosofias políticas e por novos entendimentos sobre a história. Esses séculos tinham como preocupação se desvincular do passado ao invés de reabilitar o processo histórico.

Para a modernidade a ideia de processo estava fortemente ligada ao conceito de história, onde o homem pode conhecer somente o que ele próprio fez. Para a autora, isso está mais próximo de uma “glorificação da ação” do que da atitude de contemplação do historiador, possuidor da “consciência histórica geral”.

A filosofia de Hobbes é referenciada por Arendt para destacar a disposição deste e outros filósofos como Locke e Hume em orientar-se em uma esfera política. Hobbes rompe com a Filosofia tradicional junto com toda a metafísica anterior, por trazer as preocupações aristotélicas segundo as quais a principal tarefa da filosofia seria a investigação das causas

primeiras de todas as coisas. Ao contrário, para Hobbes a filosofia tem como tarefa estabelecer propósitos e guiar alvos, fazendo com que a ação tenha uma finalidade razoável.

Para Hobbes, segundo a leitura de Arendt, os homens não se diferenciam dos animais por investigarem as causas, porque os animais também são capazes de encontrá-las. A distinção pode ser encontrada em sua obra “Leviathan”, onde ele diz que “os efeitos de alguma causa presente ou passada [...] de que jamais vi sinal algum em época alguma, exceto no homem” (ARENDR, 2001, p. 111).

Além de algumas problemáticas que o capítulo abordou sobre o moderno conceito de história, uma das principais questões a respeito deste é a explicação de seu súbito aparecimento durante o último terço do séc. XVIII e o concomitante declínio de interesse no pensamento puramente político (ARENDR, 2001, p.111).

Vico, conforme Arendt o descreve, foi pioneiro na compreensão do moderno conceito de história, sendo que sua influência foi sentida após sua morte. Tocqueville e Marx também foram atingidos por esse conceito. Para Tocqueville “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro a mente do homem vagueia na escuridão” (ARENDR, 2001, p.112). Para Marx, na perspectiva de Arendt, a concepção de fazer história teve em certa medida influência da ideia de Vico, embora exista uma grande diferença na concepção destes autores.

Para Vico, assim como mais tarde para Hegel, o conceito de história era somente importante de forma teórica, estes autores nunca tiveram a intenção de fazer uma aplicação direta deste conceito à ação. Tanto para Vico como para Hegel, a verdade pode ser revelada ao historiador por este possuir um “vislumbre contemplativo”, podendo retornar ao passado, compreendendo o processo histórico em sua totalidade, onde os “desígnios estreitos”, localizados nas ações humanas, podem ser desprezados, pois a história deve ocupar-se dos “desígnios superiores”, aqueles acontecimentos e transformações teóricas.

Para Marx, os “desígnios superiores”, capazes de serem revelados ao olhar retrospectivo do historiador e do filósofo, eram possíveis de ser confinados à ação política, visto que sua filosofia política tomou a preocupação de Hegel com a história e não o estudo da ação humana.

Conforme Arendt, este contexto é marcado pela assimilação da antiga ideia de ação com a fabricação e esta identificação foi complementada através da fixação contemplativa do historiador com a noção de modelo. O modelo deve ser entendido como as formas perfeitas, como aquelas que Platão diz estar presente no mundo das ideias, modelo que guia o artesão e precede todo o fazer (ARENDR, 2001, p.113).

A identificação da ação com a fabricação, desenvolvida segundo a ideia de modelo, pode levar ao perigo de se tomar os “desígnios superiores” como fins, visto que eles são “desconhecidos e incognoscíveis”. Marx, como já mencionado, ocupou-se do conceito hegeliano de história, porém objetivou a liberdade como resultado último da ação humana, visto que para Arendt não pode ser antecipado os significados da ação antes dela realizar-se.

Para Arendt, a crescente ausência de sentido no mundo moderno é resultado de posições como a de Marx, em que se deseja empregar um fim a ação humana. A ação humana não tem um sentido como seu desígnio, ela só possuirá um sentido quando se realizar. Esta ideia de sentido é entendida pela autora como a possibilidade de empregar um fim para a ação humana, antes mesmo dela se realizar, embora na modernidade a ação humana sofra influência dos mesmos mecanismos utilizados para atingir os “desígnios particulares” diretos da ação concreta.

A consequência disto é como se todas as coisas, que estavam rumo a uma plenitude de sentidos por estarem envolvidas em realizações passadas, fossem como que anuladas por intenções futuras. Com isso, torna-se plausível quando Arendt diz que é “como se Marx procurasse estabelecer sobre a terra um paraíso antes situado na vida futura” (ARENDR, 2001, p.113).

No desdobramento do pensamento político de Arendt, a intenção de empregar sentido à ação humana faz com que os homens desconheçam questões fundamentais como a distinção entre sentido e fim, entre o geral e o particular. Isso implica uma perda de propriedade dos fins, que serão nada mais do que meios para uma outra ação e assim sucessivamente.

O fazer história para Marx indica que sua teoria, quando se toma a história como objeto, por possuir uma consequência inevitável de todos os processos de fabricação cria um fim ao seu produto, dessa maneira, um fim para a história. Nos termos de Arendt,

Sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou uma guerra para acabar com todas as guerras, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio deste tipo de pensamento (ARENDR, 2001, p.114).

A filosofia política de Marx se baseava em uma análise da história como uma projeção do futuro, uma orientação para a ação rumo ao fim desejado. Sua contribuição às tendências do pensamento contemporâneo foi marcante e colaborou para a ruptura com a tradição do passado. Arendt procura apresentar, a partir dos acontecimentos políticos que experienciou,

como o evento totalitário, em que não há previsibilidade para a ação humana e diferente da fabricação, não possui nem um começo nem um fim definido.

A ação, como os gregos a definiram, é em si e por si absolutamente fútil, pois não deixa rastro e nem produto final atrás de si. Na modernidade, a noção presente em calendários a respeito da dupla infinitude no tempo é substituída pela ideia de processo ou fabricação. E, como visto, tem-se como resultado necessário um fim para a história, impossibilitando a capacidade do homem de se imortalizar. A história é constituída por acontecimentos, isto é, por aquilo que interrompe processos, sendo propriamente imprevisível. Para a compreensão, o acontecimento é necessariamente um fim, porquanto para é sempre um início.

Conforme Arendt, a primeira fase da época industrial moderna é caracterizada pelo surgimento de novas formas de manufaturar. Decorrente disso, o pensamento era articulado por meio de duas categorias: meios e fins. Também nessa época houve o surgimento de uma ausência de sentido, provavelmente originada pelas filosofias utilitaristas desse contexto. Aquilo que até então era entendido como sentido foi eliminado pela possibilidade do fim de hoje ser o meio de um amanhã, transformando-se em um único processo. Em meio a tantos processos, tantas fabricações que intermediam as relações humanas, surge uma questão que nenhum pensamento moderno pode responder, questão colocada por Lessing, de modo sucinto, certa vez: “e para que serve servir?” (ARENDR, 2001, p.115).

Segundo a autora, para Marx, a dialética hegeliana revelou a lei de movimentos históricos e naturais, segundo os quais o domínio histórico possibilita o reconhecimento dessas leis. Marx tinha a luta de classes como noção reveladora dos segredos da história. Argumenta Arendt que Marx confundiu padrão com sentido, visto que o processo de fabricação não fabrica sentido, o sentido só é revelado depois de a ação humana ser realizada. Marx construiu um padrão de acordo com suas preocupações com a ação humana e com a história e é o último dos pensadores que se situa em linha fronteira entre o primitivo interesse da época moderna pela política e sua posterior preocupação com a história.

Por essa via, os modernos abandonam a intenção de estabelecer uma filosofia política através do processo, contudo, retomam a perspectiva de que a história configura-se na dupla infinitude do tempo. Isso acontece, no entendimento de Arendt, entre outros acontecimentos, devido ao abandono do calendário revolucionário francês e a Revolução Francesa, que voltou a existir nesta infinitude do tempo.

Arendt também encontrou na filosofia de Kant uma preocupação com a política, posteriormente com a história. Para ele, o olhar para a história em seu conjunto – para as frustradas tentativas humanas – faz tudo ter sentido. A história, para Kant, parece ser guiada

por uma intenção da natureza. Os homens em suas ações são conduzidos sem consciência por algo que não encontra explicação na ação. Conforme a autora, tanto para Kant quanto para Hegel a fuga da política para a história na época moderna atribui-se à ausência de significado no particular, logo, a história pressupõe o todo.

Uma das preocupações de Arendt está no fato da ação ser substituída pela fabricação na modernidade, visto que os processos fabricados parecem ser mais confiáveis. Tal substituição agrava-se quando o critério para o agir for as motivações particulares dos homens, as paixões, os desejos egoístas. Uma vez que os objetivos privados são bem mais interessantes do que a ação que se realiza no espaço entre os homens. Se considerarmos como critério às realizações humanas o domínio absoluto sobre as coisas, a ação estaria num lugar fútil e frustrado em relação às atividades de trabalhar e de produzir objetos. A ação jamais contempla seu objetivo original e diferentemente da obra de arte não se reconhece seu executante.

Na história, segundo propõe Arendt, independente de qual ação for desencadeada, ela proporciona uma sequência de eventos que constitui uma estória através de uma narrativa realizada no momento em que estes eventos se distanciam no passado.

Para Cecília Pires, uma elaboração possível de compreensão histórica à luz do pensamento arendtiano nos diz que:

É possível que, apesar da imprevisibilidade, o sujeito possa se situar diante de desafios, sendo o mais proeminente o desafio de uma vida ética. O desafio ético pode possibilitar a superação do desencanto com os fetiches e subsidiar entendimentos na produção de novas utopias que escapam da objetividade sistêmica. A história humana é um processo de racionalidade, do conhecimento, da conquista, cujos registros evidenciam o interior das paixões, dos desejos e das frustrações dos sujeitos, que sempre farão escolhas concretas, independente dos modelos que buscam aprisioná-los para entendê-los e torná-los traduzíveis, como objeto de estudo (PIRES, 2006, p.233).

A história na modernidade teve uma inspiradora afinidade com a ação em relação com as demais atividades humanas, consistindo de processos de iniciação ou processos novos, visto que os processos provavelmente originaram da ação. Embora as críticas referentes à possibilidade de orientar-se em uma esfera da política fossem fortalecidas pela ideia de modelo, não se podem negar os registros passados que tal esfera proporciona e que a época moderna não superou.



#### 4 ESPAÇO DAS APARÊNCIAS

A dedicação de Arendt para pensar a política, a fez seguir um caminho de ruptura e de desmantelamento da metafísica para refletir de forma contundente sobre recuperação da dignidade da política. Arendt procura desmantelar a ideia da existência de dois mundos, o mundo invisível como fundamento de outro vinculado à visibilidade ou aos sentidos.

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços fabricados por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político –, mas também com o desaparecimento ou a suspensão das próprias atividades. Onde quer que os homens se reúnam, este espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre (ARENDR, 1987b, p.211-212).

A experiência do evento totalitário esgarçou a ideia de um fundamento universal autorizador e dispensador da atividade julgadora de cada pessoa. A época a que Arendt se reporta é resultado de uma quebra na autoridade das doutrinas e fundamentos tradicionais. É, portanto, uma herança sem testamento. A situação que o totalitarismo nos pôs aniquila os critérios gerais estabelecidos.

Os universais são inúteis em face da manipulação totalitária que provocou uma crise no âmbito das decisões por parte dos atores, atingindo a própria filosofia: como compreender sem padrões?<sup>10</sup>. A ruptura gerada pelo movimento totalitário resultou em uma tradição desamparada de uma teleologia ou critério geral capaz de reconduzir a diversidade e o novo a uma unidade essencialista, restando ao pensamento instalar-se na lacuna, aceitar e levar dos incidentes da experiência e permanecer a eles ligados como únicos critérios.

Na alegoria da caverna de Platão aparece, segundo Arendt, a tentativa de enquadramento do domínio político em um padrão que tornasse a *polis* estável para o filósofo. Na alegoria relatam-se as reviravoltas do prisioneiro do mundo sensível ou do mundo dos negócios humanos para o mundo das ideias perfeitas, expressando a formação do filósofo. Para Arendt, essa escalada do prisioneiro em direção à luz das ideias torna plena de sentido à postura do filósofo em relação à política.

---

<sup>10</sup> Ver sobre a questão em *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt* (AGUIAR, 2001, p.168).

Conforme Arendt, a reviravolta do prisioneiro do mundo das sombras pode ser descrita em três momentos: o primeiro momento ocorre dentro da caverna, no instante em que ele se liberta das correntes que o prendiam, vira-se para o fundo da caverna e vê um fogo artificial que ilumina as coisas na caverna tais como são; o segundo momento acontece quando os olhos do prisioneiro já estão adaptados com a luz fraca do fogo, é a escalada para fora da caverna, para o céu límpido – uma paisagem sem coisas ou homens – o céu das ideias; e o terceiro momento acontece quando já acostumado com a luz das ideias, o prisioneiro retorna à caverna. Nesse momento acontece uma perda de orientação pelo fato de que os olhos ajustados à luz do sol (a luz das ideias) têm agora que retornar a caverna, tal situação provoca desconforto, visto que o prisioneiro retornou às sombras.

Podemos nos perguntar aqui o porquê do retorno do prisioneiro para a caverna? Uma possível resposta seria dizer que o filósofo não tem a posse da verdade e somente tem o direito de contemplá-la. Essa resposta fornece indícios para a diferença entre o domínio político e o domínio filosófico ou manifesta as diferenças entre aquilo que é específico do homem de ação e aquilo que é específico do homem de pensamento (conforme o paradigma ideal de Platão).

A alegoria de Platão apresenta as dificuldades que o prisioneiro revela quando deixa a caverna sombria (mundo das sombras) e sobe para a presença da luz (mundo das ideias). Nesse percurso ocorrem dores e ofuscamento da visão até a adaptação do prisioneiro em relação à luz, para que possa contemplá-la. A dificuldade do prisioneiro vai sendo amenizada na medida em que ele vai percebendo a clareza das ideias e aceitando que está diante das formas perfeitas e não de meras aparências. Ao sair da caverna e ao contemplar a luz da verdade, o prisioneiro torna-se filósofo. Arendt observa que esse momento é o início de sua tragédia, pois sendo o prisioneiro um mortal, sua morada é a caverna, mesmo que tenha se sentido melhor no mundo das ideias.

O retorno do filósofo para a caverna evidencia que ele não é um ser totalmente divino. Essa situação pode explicar o porquê da alienação do filósofo em relação à esfera pública ou ao âmbito dos assuntos humanos. Aquele prisioneiro, que se libertou do mundo das sombras transformando-se em um filósofo após contemplar o mundo das ideias, quando retorna para a caverna já não fala mais a mesma língua dos que ali ficaram e tudo o que ele procura justificar, afirmando existir o mundo das ideias perfeitas, não faz sentido por não ser algo dado em um mundo comum a todos.

Cria-se então, uma situação em que, por um lado estão aqueles que ainda permanecem na caverna e não conseguem ver as coisas em sua verdade, por outro lado o então filósofo não

consegue comunicar a verdade, já que ela se situa além daquilo que pode ser percebido em um mundo comum.

Para Arendt, o filósofo que volta para o interior da caverna corre perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos e porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo. A atitude do filósofo em relação à política pode ser entendida a partir dessa passagem pelo mundo das ideias de Platão, considerando que o prisioneiro tem de retornar à caverna, já que lá é sua morada terrena.

Na alegoria da Caverna, as ideias do bem, do belo e do justo localizam-se no mundo das ideias. A ideia do bem tem nessa distinção uma função normativa que induz o pensamento para ação, oferecendo um padrão no nível moral e político. É relevante acentuar que o prisioneiro que deixou a caverna para contemplar o mundo das ideias não tinha como intenção inicial o objetivo de adquirir regras, ele simplesmente contemplou a essência da realidade. O apelo aos padrões e às normas surge no agora filósofo devido à sua condição de mortal que precisa retornar a caverna.

Essa tensão presente na alegoria da caverna criava um conflito para o filósofo que agora vive parcialmente em dois mundos, ou seja, o mundo das sombras localizado na caverna e o mundo das ideias presente na contemplação da luz. O pensamento platônico de que o filósofo governe a cidade surge do contato com o mundo das ideias. Assim como o corpo deve ser governado pela alma, devido ser ela parte divina no homem, a cidade também deve ser governada por sua parte mais racional: os filósofos.

Conforme Francisco Xarão:

O que Platão fez, segundo Arendt, foi transformar uma operação mental em um determinado modo de vida (*bios thêorêtikos*), atribuindo a este um lugar mais elevado que a vida do cidadão. Assim foi construída a hierarquia entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Essa hierarquia está baseada no conceito de verdade que subjaz à essência da própria realidade (ao *Ser*), em contra posição à opinião que é o espelho da superfície aparente (XARÃO, 2000, p.69).

Arendt ressalta, desde seus primeiros escritos, que havia uma tensão grande na relação entre filosofia e política na tradição do pensamento ocidental. Para ela, a recuperação da dignidade da política exigia a ruptura e desmantelamento da metafísica com a ideia da existência de dois mundos, do mundo invisível como fundamento para as coisas visíveis. Tal tarefa de desconstrução é positiva, pois não se reduz à história das ideias, pois pertence aos próprios acontecimentos. Assim, desconstruir a metafísica significa dar atenção aos acontecimentos e pensá-los sem corrimão.

Arendt posiciona-se enfaticamente no rol da tradição do pensamento ocidental, sobre esta tensão entre um mundo suprassensível e um mundo sensível:

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Idéias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas acima do mundo dos sentidos. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas a própria distinção. Enquanto isso, os poucos defensores da metafísica, em um tom cada vez mais estridente, nos alertaram sobre o perigo do niilismo inerente a essa afirmação. Embora disponham de um importante argumento a seu favor, eles próprios raramente o invocam: de fato, é verdade que uma vez descartado o domínio supra-sensível, fica também aniquilado o seu oposto, o mundo das aparências tal como foi compreendido ao longo dos séculos (ARENDR, 1992, p.10).

Para Arendt, os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas, e, o fato dessas coisas aparecerem é o que as torna comum, portanto, são próprias para serem percebidas sensivelmente por criaturas dotadas de órgãos sensoriais apropriados. A palavra “aparência” só faz sentido porque existem receptores de aparência. Tudo que é, é devido à condição de poder ser percebido por alguém. A autora constantemente restaura, nos seus escritos, que são homens que habitam este planeta e não o homem, justificando assim a ideia de que é a pluralidade a lei da terra.

O aparecer no mundo público é um coaparecer, já que aqueles para os quais eu apareço, também aparecem para mim. Dessa maneira, ser expectador indica ao mesmo tempo ser ator. Nada poderia aparecer se não houvesse receptores capazes de reconhecer e reagir ao aparecimento. O pensamento da tradição ocidental parte da ideia de que tudo possui um fundamento e ele próprio não é uma aparência. Contudo, esse fundamento é representado como algo mais real do que o meramente aparente. Os seres sensíveis, para quem as coisas aparecem garantindo assim a realidade das coisas, também são aparências, capazes de ver e serem vistas, logo, eles nunca são somente sujeitos.

A leitura de Arendt sobre a mundanidade expressa que não há sujeito que não seja também objeto, já que todo sujeito tem que aparecer para alguém para que sua realidade “objetiva” seja garantida. Para a autora, a perspectiva do mundo contempla cada criatura que nasce com a condição de lidar com o mundo no qual *ser* e *aparecer* coincide. “Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo.” (ARENDR, 1992, p.17).

A condição de estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição, correspondente à qualidade de aparecer de cada um. O *aparecer* é, sobretudo, parecer para os outros, variando conforme o interesse dos espectadores. Parecer significa responder a própria condição do existir, que é percebida por uma pluralidade de espectadores:

Vista da perspectiva dos espectadores para quem ela aparece e de cuja presença ela finalmente desaparece, cada vida individual, seu crescimento e declínio, é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas; essa fase é seguida por um período de permanência – florescência ou epifania, por assim dizer – que, por sua vez, é sucedido pelo movimento descendente de desintegração, que termina com um completo desaparecimento. São muitas as perspectivas segundo as quais esse processo pode ser visto, examinado e compreendido; mas o critério pelo qual uma coisa viva essencialmente é permanece o mesmo: na vida cotidiana, assim como na pesquisa científica, ela é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de sua plena aparição, de sua epifania. A escolha guiada pelo critério único da completude e da perfeição na aparição seria inteiramente arbitrária se a realidade não fosse, antes de tudo, de uma natureza fenomênica (ARENDR, 1992, p.19).

Para Arendt “somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos”. A teoria Platônica e tradicional sobre os dois mundos é, para Arendt, uma das falácias metafísicas que sobreviveram durante tantos séculos por ter compreendido de maneira razoável a algumas experiências fundamentais. A autora resgata a formulação de Merleau-Ponty, “só posso escapar do ser para o ser”, para reafirmar que *ser* e *aparecer* coincidem para os homens, ou seja, os homens só podem escapar da aparência para a aparência.

O mundo das aparências para os homens é anterior a qualquer outra região que ele possa escolher como sua morada. A sugestão dos filósofos ao espírito humano foi de haver algo que não seja mera aparência, esta é a qualidade que o mundo tem de aparecer. É com Kant que Arendt desenvolve esta reflexão. Nas palavras dele, “se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência” (*apud* ARENDR, 1992, p.20).

Para a ciência, a verdade está de tal modo fundada na relação entre *ser* e *aparência* que não é mais necessário o esforço individual do filósofo para chegar a alguma “verdade” sob as aparências. A função do cientista está sujeita as aparências, visto que para descobrir o que está por traz da aparência é preciso abrir o corpo visível para que se investigue seu interior.

É recorrente nos escritos de Arendt a noção que orienta os esforços científicos e filosóficos: as aparências. A ciência moderna busca incessantemente bases subjacentes às

meras aparências, fortalecendo o argumento da primazia da aparência. “Ela obrigou o fundamento das aparências a se mostrar de tal modo que o homem, uma criatura adequada às aparências e delas dependente, possa se apoderar desse fundamento” (ARENDR, 1992, p.22).

Entretanto, tornou-se evidente que nenhum homem pode viver entre “causas”. Finalizando esse capítulo, Arendt nos convence a pensar que se o *Ser* for uma vez manifesto estará sempre sujeito às aparências, já que até hoje não houve registro de alguém que vivesse em um mundo que não se manifeste espontaneamente:

O mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos na percepção. Esse modo só não produz erro – que posso corrigir por uma mudança de posição, aproximando-me do que aparece ou aguçando meus órgãos perceptivos com auxílio de instrumentos e implementos, ou, ainda, usando minha imaginação para levar em conta outras perspectivas –, mas também da origem a semblâncias verdadeiras, ou seja, à aparência ilusória que não posso corrigir, como corrijo um erro, já que é causada por minha permanente posição na Terra e que continua inseparavelmente ligada à minha própria existência como uma das aparências terrenas (ARENDR, 1992, p.31).

De acordo com Arendt não há um único observador capaz de perceber todos os aspectos intrínsecos a um acontecimento, visto que a pluralidade humana é condição necessária para que os homens possam agir e aparecer perante os outros.

## 5 SOBRE A EDUCAÇÃO

Este capítulo sustenta, a partir de escritos de Arendt, a possibilidade de constituir e cuidar de um mundo comum. O pensamento da autora destaca que não se tem mais um mundo que ofereça estabilidade, pois não há mais uma tradição para ligar as gerações. No entanto, ainda tem-se a capacidade de agir, portanto, em potência, de constituir um mundo, um espaço comum, que possibilite a interação entre as pessoas.

A importância desse mundo designa uma postura ética que emerge da experiência totalitária. O Totalitarismo aniquilou a liberdade de ação e de pensamento, apresentando a possibilidade de seres humanos serem compreendidos como “supérfluos”. O problema tratado nesse capítulo se baseia no ensaio *A crise na Educação*, pois pertence à Escola a tarefa de preparar os seres humanos “novos”, capazes de inovar por meio de sua ação e de inaugurar começos inéditos de que o mundo precisa para ser continuado e preservado. Partindo da constatação de que a educação está em crise, esta se torna um problema político que atinge a todos os seres humanos, incluindo aqueles que não são educadores por profissão, uma vez que “a essência da educação é a natalidade”, afirmou Arendt. Os que nascem aparecem no mundo como uma novidade, por isso eles precisam ser acolhidos e familiarizados com este espaço comum, que futuramente estará sob sua responsabilidade.

Neste percurso, a tarefa da educação é introduzir as crianças num mundo que as antecede e que deverá existir depois delas. Esta investigação aponta que a “crise da educação vivida pelo mundo moderno”, particularmente pelo continente americano, pode ser pensada a partir do solapamento da autoridade no campo da educação. Dessa forma, nos questionamos, mais uma vez, sobre o papel da educação, sobre a responsabilidade dos pais (no que concerne aos filhos) e dos educadores (com relação aos seus alunos) e o mundo.

Partindo de uma análise sobre o Fenômeno Totalitário, acontecimento do qual emergiu o pensamento arendtiano, afirmamos que o Totalitarismo representou a tentativa da destruição total de qualquer espontaneidade humana, além da submissão de todo indivíduo ao processo de desolação totalitária entendida com a experiência da não pertença ao mundo, sustentado pelo terror e pela ideologia.

Para Arendt, a novidade do Totalitarismo reside no total e cruel extermínio dos “inimigos”, fazendo do terror<sup>11</sup> o conteúdo dos Regimes Totalitários. A compreensão do

---

<sup>11</sup> Conforme Arendt, o Totalitarismo opera como um regime político inteiramente novo que se fundamenta na ideologia do domínio total através do terror. O terror expressa e executa a lei do movimento Totalitário, fabricando uma humanidade incapaz de agir e de pensar frente à própria urgência de viver na comunidade

evento totalitário desenvolvida no primeiro capítulo apresentou a fragilidade e a importância da esfera pública para o exercício da ação política neste “mundo comum”.

Na seção 7 de *A condição humana* (1987b, p.57), Arendt discute as características do domínio público, apontando que o termo público indica dois fenômenos relacionados entre si, contudo, não totalmente idênticos. Tal termo significa aquilo que aparece, que é visto e comentado por todos. Em outro sentido, porém, indica o próprio mundo comum que está interposto entre os homens.

A primeira significação para o termo público representa o espaço em que todas as coisas, ao aparecerem, são tomadas por uma realidade tangível. A aparição garante a existência para as coisas da natureza, para os seres vivos e inanimados, para as coisas feitas pelo homem, assim como para o próprio homem.

Em *A vida do espírito* Arendt (1992, p.17) apresenta uma definição de “público”:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindo de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, dependem em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.

Nesse raciocínio, tudo o que existe sobre a Terra, incluindo o mundo comum construído pelos homens, tem sua identidade percebida por alguém, pressupondo em seu próprio ser um espectador.

O segundo sentido atribuído ao termo público indica que aparecer no mundo representa conviver com outros semelhantes. Arendt ressalta a importância do espaço público ligado à categoria da ação, pois este espaço manifesta a liberdade humana e permite que as pessoas expressem publicamente sua opinião. Portanto, a ação diz respeito ao espaço público e compromete os seres humanos em sua capacidade mais livre.

Segundo a autora (1987b, p.15), a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos humanos sem que ninguém seja idêntico a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir. Nesse sentido, a autora registra que ser diferente não

---

política. O terror, portanto, elimina toda a possibilidade para o exercício da liberdade, já que os homens estão privados da sua capacidade de começar algo novo. Para Arendt (1989, p.527), “Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocorção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir”.



equivale a ser outro. A alteridade é um traço importante da pluralidade: é a razão pela qual não podemos afirmar o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Porém, reside no homem esta capacidade para exprimir essa diferença, podendo distinguir-se; ele é capaz de comunicar-se a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa, como fome, afeto, hostilidade e medo.

Dessa forma, o homem possui a alteridade, o que ele tem em comum com tudo o que existe, e, a distinção, que ele partilha com tudo que vive. Reconhecendo-se como singular. A partir do discurso e da ação, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes. Esta manifestação depende de iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.

A convivência com semelhante sugere que há um mundo comum de coisas intermediando o aparecer de cada um. A partir da presença e opinião de outros é garantida a realidade tanto do mundo, quanto do próprio indivíduo que percebe aquilo que os outros percebem a partir de um sentimento de realidade. Na eventualidade de um indivíduo isolado conspirar importantes assuntos, que não pudessem ser compartilhados pelas percepções de outros homens, então essa importância seria incerta e obscura.

Para Arendt, os homens nasceram em um mundo<sup>12</sup> que contém muitas coisas e o fato dessas coisas aparecerem é o que as torna comum. Compreender a dimensão do mundo comum implica no que Arendt designa com a expressão *vita activa*. Esta expressão corresponde às três atividades fundamentais, porque cada uma delas corresponde à uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem da Terra: labor, trabalho e ação.

Para Arendt, a esfera pública enquanto mundo comum possui o elemento de ação, portanto, de natalidade, que constitui a categoria central do pensamento político. A ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem mediação das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade.

Segundo a autora, os homens tomam iniciativas e são impelidos a agir, não sendo impostos pela necessidade do trabalho, nem se regem pela utilidade como a obra. A ação pode

---

<sup>12</sup> Arendt enfatiza que as pessoas são seres condicionados, nesse sentido, ela destaca que não está tratando a respeito da natureza humana, mas aborda o “mundo” onde as condições da humanidade podem mudar diferentemente da natureza humana. Para Arendt (1987b, p.147), “O mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se a vontade na terra”. O exemplo que a autora apresenta (1987, p.18) de alteração da condição humana é que os seres humanos poderiam emigrar para outro planeta, o que modificaria radicalmente as condições de vida e suas respectivas atividades.

ser estimulada, mas não condicionada pela presença dos outros. Sua característica decorre do começo que vem ao mundo quando os seres humanos nascem e ao qual respondem começando algo novo por sua própria iniciativa.

A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o mundo comum, mas é a única atividade que o constitui, mesmo que nenhum homem viva permanentemente nesse espaço. Porém, estar privado dele significa estar privado da realidade que humana e politicamente é o mesmo que a aparência, onde cada um é visto e ouvido por todos. Para Arendt (1992, p.19)

[...] *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparência, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte do jogo do mundo.

O mundo comum ou espaço da aparência existe sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação. Dessa forma, o único fator indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens e estes só o retêm quando vivem próximos uns aos outros, permitindo que as potencialidades da ação estejam presentes. O mundo comum, que se adentra ao nascer e se deixa ao morrer, não se constitui como um espaço comum somente para aqueles que vivem juntos, mas também para aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois. Mas este mundo só pode sobreviver à chegada e partida de gerações na medida em que cada ser humano aparece em público.

Arendt afirma, nos parágrafos finais do Prólogo de *A condição humana* (1987b), que seu objetivo é propor uma reconsideração da condição humana “a luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes [...] presentes em nosso tempo” [...] O que proponho portanto” escreve a autora, “é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (ARENDR, 1987b, p.13).

No artigo *A crise na educação*, publicado na obra *Entre o Passado e o futuro*, a autora desenvolve uma reflexão, a partir da crise da educação nos Estados Unidos da América, no final da década de 1950, evidenciando “um problema político de primeira grandeza” (ARENDR, 2001, p. 221). Neste ensaio ela vincula o tema da educação com a natalidade: “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo” (ARENDR, 2001, p.223).

O nascimento não significa simplesmente aparecer no mundo, mas constitui um novo início no mundo. A condição humana da natalidade garante aos homens a possibilidade de

agir no mundo, dando início a novas ações e relações não previsíveis. A natalidade é a categoria central do pensamento político, que se estende para o campo da educação, porque educação e ação estão ligadas pelo mesmo fato central, que é a natalidade, porquanto a essência da educação é a natalidade, fato de seres humanos nascerem do mundo.

Conforme Arendt (2001, p.235), o que difere a educação em relação a outras formas de inserção dos seres vivos em um ambiente já existente é a relação privilegiada que a vida humana mantém com o mundo:

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

O mundo comum, como já testemunhou Arendt, com a novidade totalitária, está sujeito à novidade e à instabilidade também provocada pela ação dos recém-chegados. Portanto, assumir responsabilidade pelo mundo, o que a autora denominava de amor mundi, significa contribuir para que o conjunto de instituições políticas e leis que nos foram legados não sejam continuamente transformadas ou destruídas segundo os interesses privados de alguns poucos. Quem educa não restringe sua responsabilidade apenas pelo “desenvolvimento da criança”, mas também pela própria “continuidade do mundo” (ARENDR, 2001, p.235). Responsabilizar-se pelo mundo é comprometer-se com sua continuação e conservação.

De acordo com a autora, a educação é determinante no sentido da conservação do mundo comum. A função do educador tem por atribuição apresentar às crianças e aos jovens o conjunto de estruturas racionais, científicas, políticas, históricas, linguísticas, sociais e econômicas que constituem o mundo comum que eles compartilham. Futuramente, quando as crianças e jovens forem adultos, assumirão a responsabilidade por este mundo por meio da ação política. Tal movimento pressuporá terem aprendido a conhecer a complexidade do mundo em que vivem. Nesse caso, Arendt deixa subentendido que a educação possui um papel político fundamental com relação ao futuro, quando os educandos tiverem que assumir sua função cidadã – e a razão disso está no cuidado com o mundo comum, que para poder ser transformado deve estar sujeito à conservação:

[...] parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo (ARENDR, 2001, p.242).

Nas pistas da reflexão de Arendt sobre a educação, partimos do ponto de que a educação no mundo contemporâneo passa por uma crise, portanto, é preciso compreender tal fenômeno situando-o no contexto da crise política do próprio mundo moderno. Vivemos numa “sociedade de massas” que enfatiza as atividades da produção e do consumo: tudo é mercadoria; que deseja a novidade pela novidade, orientando-se apenas pelo imediatismo; e, que nada quer conservar do passado, culminando com isso a perda da autoridade e da tradição.

No diagnóstico de Arendt, vivemos num mundo em que as qualidades de distinção e excelência cederam lugar à homogeneização e à recusa de qualquer hierarquia. Essas características estão refletidas nos projetos educacionais contemporâneos. Tais considerações parecem assumir uma função elitista, quando não reacionária. Mas não é este o aspecto que Arendt aponta: ela alerta para o fato de que as fronteiras entre o mundo adulto e infantil vêm se tornando cada vez mais delicadas, indicando a falta de responsabilidade e o despreparo dos adultos para introduzir os recém-chegados no mundo.

Arendt assume a postura política do cuidado para com o mundo diferente da atitude predominante na Modernidade, qual seja, a “alienação do homem” em relação ao mundo comum, origem do moderno subjetivismo filosófico e literário e das tendências psicologistas do pensamento social e educacional contemporâneo. Nesse contexto, o homem passa a se compreender e a se comportar quase exclusivamente como um animal laborans, um ser condicionado ao ciclo ininterrupto do trabalho e do consumo, limitando seu interesse à sobrevivência e felicidade imediata.

Em *A condição humana* (1987b), Arendt indagou sobre a mentalidade reinante nas sociedades de massa, segundo a qual toda e qualquer atividade humana é considerada em termos da reprodução do ciclo vital da sociedade e da espécie humana. Conforme a autora, nas modernas sociedades de trabalho e consumo, as barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza vão sendo constantemente derrubadas em nome do ideal da abundância, o qual traz consigo, como consequência, uma forte instabilidade institucional e a perda do sentido de realidade. Não por acaso, ela destaca a perda do senso comum e da capacidade de julgar como males de nosso tempo.

Sempre que, em questões políticas, o são juízo humano fracassa ou renuncia à tentativa de fornecer respostas, nos deparamos com uma crise [...] O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda crise é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós (ARENDR, 2001, p.227).

A crise contemporânea da educação é um indício de uma crise de estabilidade das instituições políticas e sociais de nosso tempo. A escola é, para Arendt, a “instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo” (2001, p.238).

Assim, a crise da educação vincula-se à incapacidade da escola e do educador em desempenhar sua função de mediador entre o mundo e as crianças. Nesse percurso, a educação deve ser responsável pela capacidade humana de ação e transformação, se necessário, protegendo o desenvolvimento da criança contra as pressões do mundo, ao mesmo tempo em que deve preparar a criança para conservar o próprio mundo futuramente.

Essas duas responsabilidades de modo algum coincidem. Com efeito, pode entrar em mútuo conflito. A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração (ARENDR, 2001, p.235).

A complexidade em compreender a tarefa da educação evidencia o problema da crise da educação, que não deve expor totalmente as crianças e jovens à luz e às pressões da esfera pública, resguardando um espaço de independência e autonomia para estes em relação ao mundo tal como ele existe. Contudo, é necessário que os responsáveis pela educação não se sintam isentos de assumir a responsabilidade pelo mundo. Esta decorre do fato deles mostrarem aos novos o lugar no qual eles, adultos, pertencem e agem.

Conforme Schio (2013, p.210)

Nesse viés, pode-se afirmar que à escola, em sentido amplo, cabe oportunizar aos “novos seres” por nascimento passarem a compor o “mundo humano”, preservando, assim, sua capacidade de inovação. Mas isso precisa estar claro quando são planejadas as diretrizes que orientarão a busca do aperfeiçoamento das capacidades e das habilidades em vistas de um ser humano culto, consciente, crítico, mesmo que ele opte por tornar-se o contrário de tudo isso, mais tarde. Em outros termos, à instituição educacional, desde o ensino dos anos iniciais (ou mesmo antes, na educação infantil) até os cursos profissionalizantes ou de graduação e pós-graduação, precisam oportunizar, e não obrigar, treinar ou impor, um modo de pensar e de viver.

Para Arendt, em defesa da possibilidade de que os homens possam trazer a novidade ao mundo, não cabe à educação esta função, pois ela deve voltar-se para o conhecimento, saberes, valores e princípios da instituição escolar e do mundo comum do presente e do passado.

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados [...] Mas mesmo às crianças que se quer educar para que sejam cidadãos de um amanhã utópico é negado, de fato, seu próprio papel futuro no organismo político, pois, do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmos. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo (ARENDDT, 2001, p.225-226).

No exercício de estabelecer os diferentes lugares da educação e da atividade política corre-se o risco de infantilizar a educação e a própria política. É a partir desta distinção que Arendt critica projetos educacionais progressistas, considerando-os autoritários e contraditórios, já que toda tentativa de “produzir o novo como um *fait accompli*, isto é, como se o novo já existisse” (ARENDDT, 2001, p.225) impede sua efetiva aparição.

A tarefa da educação é, portanto, difícil e crítica, porque a reflexão de Arendt sobre este tema aponta para a autoridade sem a qual o ensino é impossível e não se trata de demonstração de força. A autoridade assenta-se tanto sobre o saber do professor quanto sobre o fato dele encarnar, ao ponto de vista das crianças e jovens, o saber de uma civilização. Em suma, Arendt pensa que a educação está continuamente sujeita à crise e à exigência de se repensar, sendo um campo em permanente tensão, porque é difícil obter essa autoridade ou restabelecê-la numa sociedade que cultiva a obsessão pela novidade e despreza o passado.

Entende-se que a reflexão de Arendt sobre a crise da educação aponta uma perspectiva para pensar as relações entre pais e filhos e entre professores e alunos. Em ambos os casos o que se observa é a perda de responsabilidade pelo mundo, tanto no sentido da perda das garantias de sua conservação, quanto no sentido da perda das condições para a sua efetiva transformação política. Portanto, o problema educacional é um problema político de primeira grandeza e não se resume a ser uma questão pedagógica. Ele se refere ao problema da perda do espaço público no mundo contemporâneo, o qual traz consigo uma perda de responsabilidade para com o mundo e, assim, também uma crise generalizada da educação.

Arendt (2001, p.128) indica que o sintoma mais significativo da crise da autoridade no mundo moderno é o fato dessa crise ter

[...] se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros.

Após considerar que a genuína autoridade teria desaparecido de nosso mundo moderno, a autora empreende uma genealogia da noção de autoridade ao distinguir entre a autoridade legítima, que teria desaparecido, e o autoritarismo, isto é, a ausência de autoridade em seu caráter legítimo. Os escritos de Arendt possibilitam pensar que a crise na educação é também uma crise da autoridade legítima, isto é, uma crise da perda de estabilidade, tanto do conhecimento quanto do próprio sentido de responsabilidade dos professores e dos adultos pelo mundo em que vivem. “A autoridade foi rejeitada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (ARENDR, 2001, p.240).

Dessa forma, a crise da educação constitui o problema político da Modernidade, entendida como uma crise do mundo público, da autoridade e da tradição em meio à “sociedade de massas” e suas demandas ininterruptas. Pensar sobre a educação, então, também implica em pensar sobre a categoria da ação política em Arendt. Tal categoria está relacionada à imprevisibilidade, às infinitas possibilidades abertas a partir de cada iniciativa humana que não se limitam às expectativas de realização pessoal, mas portam o intuito de dar continuidade a um mundo de construções e artificialismo propriamente humanos. Nesse caso, não se trata de recuperar o conservadorismo, pois não pode ser considerada conservadora uma reflexão que se dispõe, a partir de uma esperança direcionada à capacidade para agir, que a natalidade enseja a permanente e igualitária capacidade para começar algo novo. Para que a possibilidade de renovação se efetive, um conjunto de prévios elementos devem assegurar as mediações e interferências para as novas gerações. Nesta perspectiva, a educação é algo a se herdar e se a se renovar.

## 6 CONCLUSÃO

A exposição das origens históricas do totalitarismo em *Origens do totalitarismo* identifica, na perspectiva de Arendt, os elementos que se cristalizaram na forma de governo totalitário. O título da obra não expressa fielmente o método da autora, já que ela não pretendia mostrar tal origem, como o fez Darwin em *A origem das espécies*.

Para Arendt, tentar explicar fatos históricos através de uma cadeia de causas não apenas aniquila a novidade dos eventos, mas falseia a originalidade dos acontecimentos. O modo como a autora elabora a compreensão dos eventos históricos diverge da visão moderna de história. O totalitarismo não foi causado pelo antissemitismo, nem pelo imperialismo ou pelo racismo. Esse evento possibilitou engendrar conexões com o passado, que até então estavam invisíveis para o historiador.

Na leitura de Arendt, conceber a história como um processo pode dissociar o concreto do geral, não deixando espaço para eventos singulares. A autora sustenta severamente a figura do narrador, já que enquanto houver um único sobrevivente para narrar o evento ocorrido a história jamais será um processo e terá fim, seja ele o fim de um ciclo, de uma civilização ou de uma tradição. Os registros históricos são para aqueles que estão vivos sempre um novo começo, segundo a autora:

Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua a versão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, não passa de fonte útil nas mãos do historiador, e nunca tem a mesma significação e veracidade da sua história. Aquilo que o contador de histórias pretende narrar deve necessariamente permanecer oculto para o ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou em suas consequências, pois, para o ator, o sentido do ato não está na história que dele decorre. Muito embora as histórias sejam resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o narrador que percebe e faz a história (ARENDR, 1987b, p.205).

A mundanidade aponta, no âmbito político, que todo sujeito é objeto, já que todo sujeito tem que aparecer para alguém para que sua realidade “objetiva” seja garantida. O fato de nascer já contempla aquele que vem ao mundo com a condição de lidar com o mundo no qual *ser* e *aparecer* coincidem. O *aparecer* é parecer para os outros, variando conforme os interesses daqueles que registram este apresentar-se.

O mundo, tal como é, enquanto espaço comum significa que tudo o que vem ao público pode ser visto e ouvido por todos. Contudo, este mundo só pode existir ao advento e à partida das gerações em função da presença pública. Tanto a *polis* para os gregos, quanto a



*res publica* para os romanos, significavam garantia com relação à futilidade da vida individual, pois protegiam os homens dessa futilidade da vida biológica.

A história dos homens não pode ser explicada pela causalidade, já que os acontecimentos são, como bem resgata Arendt do pensamento grego, suficientemente grandes para iluminar seus próprios passados. O próprio passado só advém com o acontecimento, portanto é o acontecimento que estabelece suas origens enquanto tais. Para a compreensão, o acontecimento é necessariamente um fim, enquanto para a ação significa a condição de um início. A constituição da história são acontecimentos, que interrompem processos, sendo propriamente imprevisíveis. Nesse sentido, a atividade de agir, à medida que se empenha em preservar corpos políticos, cria condição para a lembrança, ou seja, para a história.

A educação, nesta função humana de preservar o mundo, desempenha um papel fundamental porque possibilita que a ordem sempre possa ser restaurada, mesmo não havendo garantia para tanto, já que os resultados das ações humanas são imprevisíveis. Sendo assim, os homens devem agir em função da existência e da permanência do espaço comum, espaço esse onde os homens se relacionam. Aparecer no mundo não quer dizer outra coisa senão viver com outros semelhantes, isto é, há um mundo comum de coisas intermediando o aparecer de cada um.

Para que o mundo continue sendo a morada dos homens, ele não pode ser desmantelado por vaidades privadas, que parecem substituir o antigo desejo de imortalidade. A vaidade pela posse de bens e a ostentação da riqueza tomou o lugar da glória e brilho de aparecer em público, no qual o indivíduo era reconhecido segundo belas ações e palavras memoráveis.

A constituição de um domínio público depende do encontro dos homens sob a modalidade de discurso e também da preservação de um mundo comum. Por isso é que este mundo não pode ser pensado para uma geração, mas deve se constituir como algo que transcenda a vida individual de cada ser humano.

Ao término desta dissertação fica, portanto, a certeza de que a História pode ser entendida como resultado das ações que precisam ser narradas e lembradas para permanecerem e para guiarem as gerações futuras, que não podem ser impedidas de trilharem seus próprios caminhos. Dessa, a atividade de educar, como possibilidade de por em ordem o mundo, é sempre possível mesmo não havendo garantias. A esperança está sempre no *novo* que cada geração aporta. E enquanto houver tentativas de controlar os novos e ditarmos suas aparências, nossa História caminhará para um abismo. A educação deve ter como função ensinar às crianças como o mundo é e não ditar caminhos sobre como viver.

A História é articulada por acontecimentos singulares, originados por ações igualmente singulares. Nesta tarefa de narrar e lembrar ações humanas, que cabe a todos os seres humanos, é preciso não perder o *novo* dos acontecimentos, não deixando escapar a possibilidade de compreender e de avaliar qualquer situação e assim, podemos nos orientar por acontecimentos que se apresentam.

Quando Arendt prioriza, na complexidade de seu pensamento, o acontecimento singular, irrepitível, está apontando para a liberdade que cada humano possui, que se presentifica através do agir de cada um. Em outras palavras, o ser humano é livre – ele tem a capacidade para agir livremente. Ele pode interromper processos, pode modificar o rumo de suas ações. Além do mais, a vida política no espaço público representa a condição autêntica da ação, que pode apresentar-se de forma espontânea e inédita. Quando a ação é livre, o acontecimento não precisa ser escondido por um processo ou explicado por causalidades – o sujeito o assume como seu ato, pois ele tem consciência de que participa de um mundo que sobreviverá a ele, mas como agente político ele tem a possibilidade de deixar sua marca no mundo. E é nesta fragilidade do agir imprevisível e sem garantias que está a dignidade da política e da vida humana, tendo em vista que a História possibilita aos sujeitos obterem a imortalidade para suas vidas finitas.

A ação política tem, para Arendt, uma dimensão comunicativa. Esta dimensão é verificada no ato de comunicar-se como tal e não na comunicação resultante dele. O ato de comunicação, eminentemente político, é o ato por meio do qual o ator político se revela aos demais. No movimento de revelar-se torna-se destacada a ideia de contingência marcante do mundo político, visto que o âmbito político, artificial, é criado para que seja possível a ação e esta somente pode produzir algo inesperado e espontâneo. Esta capacidade de inovação define a condição humana a partir da perspectiva do ser para vida e não para morte, expressando assim a possibilidade inerente a cada nascimento de surgimento do novo, do espontâneo, pois se o homem é um início no mundo, ele também é capaz de iniciar séries novas de acontecimentos. Sendo, então, capaz de romper com o determinismo da História, revelando que esta não se configura como um processo previsível e irreversível.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. 9ª ed. New York: Harcourt, Brace e World, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace e World, 1968.
- \_\_\_\_\_. *On revolution*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. 9ª ed. Chicago: University of Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The life of mind*. Organização: Mary MacCarthy. London: Secker e Warburg, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução: Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983a.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1983b.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrio*. Tradução: Denise Bottmann, S. Paulo: Companhia das letras, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Tradução: Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ed. Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Tradução: Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Tradução: Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- \_\_\_\_\_. *Between past and future: eight exercises in political thought*. Middlesex: Pneguin Books, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e política*. In: *A dignidade da política*. Tradução: Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993c.

- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O que é Política*. Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

## BIBLIOGRAFIA DE COMENTADORES

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. EUFC: Fortaleza, 2001.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: Política e acontecimento*. Instituto Piaget. Lisboa: 1993
- BOELLA, Laura. *Qué significa pensar políticamente?* .In: Hannah Arendt – El orgullo de pensar. BIRULÉS, Fina (Compiladora). Barcelona: Gedisa, 2000.
- CORREIA, Adriano (coord). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- GARCIA, Cláudio Boeira. *Arendt: história, acontecimento e significado*. In: *Dossiê Hannah Arendt*. WINCKLER, Silvana (Org). Chapecó: Argos, 2002.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.
- MORAES, Eduardo. Jardim de (Org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- PIRES, Cecília. *Anotações acerca do entendimento da história: uma visita a Hannah Arendt*. In: SANTOS, Antonio Carlos dos (Org). *História, pensamento e ação*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006.
- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: educação grega ou romana? Argumentos*, Fortaleza, ano 5, n.9, p.205-215, jan./jun. 2013.
- XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.