



A  
diluição da  
Dignidade  
Humana em  
Hannah  
Arendt

Sílio Giovanelli



Esta obra pretende tratar das relações dos indivíduos nos domínios das ações humanas tomando por base o pensamento Arendtiano. Percebemos que, a diluição da dignidade daqueles indivíduos que se dispõem a realizar seu aparecimento nestes espaços é cada dia mais comum, não sendo, no entanto, algo próprio ou exclusivo da vivência de nossa sociedade contemporânea. O que mais nos causa estranheza é como tais práticas tem se tornado banais, comuns, originadas muitas vezes em motivos fúteis, torpes, sem nem sequer encontrar um empecilho a altura. Estudando as obras de Hannah Arendt, buscaremos elencar, a partir de sua análise da Condição Humana, os possíveis motivos para a prática banal de tais atos. Buscaremos evidenciar a necessidade de se distinguir conceitos para que se possa assumir o respeito pela pessoa do outro e de sua dignidade como tal nos espaços de convivências a que nos achegamos. De tal modo, pesquisaremos as características distintivas entre os conceitos de público e privado bem como dos conceitos de trabalho e obra, efetivando a partir disso, no que se refere aos primeiros, o problema da emergência do domínio social e sociedade de massas e, aos segundos, a questão da produtividade e improdutividade relativa às ações realizadas, analisando por fim a questão problemática das sociedades de consumo. Por ultimo, analisaremos o conceito de ação procurando evidenciar o caráter do pensamento humano como atividade primordial da vida humana, apresentando esta atividade como uma possível forma de enfrentamento ao problema da diluição da Dignidade Humana, assumindo para tanto a questão da reciprocidade e alteridade nas relações dos indivíduos para com os outros que com eles convivem os domínios dos assuntos humanos.



**A diluição da  
Dignidade Humana em  
Hannah Arendt**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Wendell Evangelista S. Lopes**  
Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT

**Prof. Dr. Ari Ricardo Tank Brito**  
Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT

**Prof. Dr. Adriano Correia**  
Universidade Federal de Goiás – UFG

**Prof. Dr. Roberto de Barros Freire**  
Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT

# A diluição da Dignidade Humana em Hannah Arendt

Silio Giovanelli



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

GIOVANELLI, Sílio

A diluição da Dignidade Humana em Hannah Arendt [recurso eletrônico] / Sílio Giovanelli -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

130 p.

ISBN - 978-85-5696-609-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Hannah Arendt; 2. Dignidade Humana; 3. Alteridade; 4. Ação; I. Título

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

In memória das vítimas da velada violência que se espalha profusamente e caminha silenciosamente em meio à sociedade diluindo a Dignidade Humana sem encontrar indivíduos que ousem lhe impedir o contínuo caminhar.



## Agradecimentos

Escrever agradecimentos é algo, por assim dizer, singular. Mais singular ainda quando estes agradecimentos se remetem a uma etapa da vida, a conclusão de um curso de Mestrado. Se desejasse agradecer a todos que de alguma forma influenciaram direta ou indiretamente à produção deste material tal como ele se deu, não se poderia fazê-lo. Inúmeras são as causas. Enorme e absurdamente complexa é a rede causal que me permitiu que essa obra fosse realizada. Tarefa realmente impossível.

À parte disso, é preciso agradecer em primeiro lugar a Deus pela oportunidade da vida e o dom de amar. Agradecer pela graça de não permanecer inerte frente às mazelas da sociedade nem mesmo guardar o silêncio frente às injustiças que se cometem com o que há de mais essencial no ser humano, a sua dignidade.

Nomes serão omitidos, portanto, para não ser injusto com aqueles que me auxiliaram até onde já cheguei. Contudo, não poderia deixar de mencionar o meu “muito obrigado” para algumas pessoas em especial.

Ao meu companheiro, Juliano José Mastins Leite, pelo carinho, atenção e cuidado que me motivaram e me auxiliaram em minha dedicação aos estudos. Obrigado pelo incentivo e principalmente pelo apoio: econômico e psicológico.

Ao professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia desta instituição: pelas suas belas aulas que me ajudaram a compreender melhor as questões fundamentais da Filosofia. Em especial àqueles que com sua contagiante paixão pela Filosofia foram tão importantes para minha reflexão sobre as questões deste presente trabalho.

Ao professor Wendell Evangelista Soares Lopes, exemplo de erudição e dedicação à Filosofia, que em meio aos seus vários afazeres, ainda conseguiu gentilmente orientar-me, conciliando, com rara felicidade, uma exigência de rigor com liberdade de pensamento e, especialmente, por ter exigido e ter mostrado um estilo filosófico particular na praticidade da vida diária.

Aos amigos que cativei em sala e até mesmo fora dela, dentro da universidade, em outros cursos.

A todos os meus amigos.

*“Embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública.”*

**Hannah Arendt.**

CH, p. 70



## Lista de Siglas <sup>1</sup>

<b>CH</b>	-	A Condição Humana.
<b>EPF</b>	-	Entre o Passado e o Futuro.
<b>RJ</b>	-	Responsabilidade e Julgamento.
<b>OT</b>	-	Origens do Totalitarismo.
<b>SV</b>	-	Sobre a Violência.
<b>VE</b>	-	A Vida do Espírito.

---

<sup>1</sup> Visando uma melhor organização do estudo, as obras de Hannah Arendt que serão utilizadas em citações no decorrer do trabalho serão apresentadas na forma de siglas seguida de paginação. Para obras de outros autores citados mantereí a formatação 'autor, ano, página'. A referência bibliográfica completa, tanto das obras de Hannah Arendt quanto das obras de outros autores e comentaradores, segue ao final da dissertação.



# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>17</b>
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>21</b>
<b>Público, Privado e Social: noções de espaços e convivência</b>	
1.1 – Privado e Público: uma análise necessária.....	22
1.2 – Genealogia da Esfera Privada .....	26
1.3 – Genealogia da Esfera Pública.....	33
1.4 – Problematizando a emergência do Social.....	46
1.5 – A violência originada na diluição dos espaços de convivência: a diluição da dignidade humana.....	56
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>65</b>
<b>Trabalho e Obra: o dilema dos usos de meios e fins</b>	
2.1 – O Trabalho de nosso corpo.....	66
2.2 – A Obra de nossas mãos.....	73
2.3 – Trabalho e Obra: uma distinção imperiosa.....	81
2.4 – A diluição da dignidade humana proveniente de uma sociedade de consumidores.....	86
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>93</b>
<b>Ação: o que nos faz plenamente humanos</b>	
3.1 – A questão da Dignidade Humana: ser da ação, ser agente.....	95
3.2 – O exercício do pensamento para o julgamento de si e do outro na vida em sociedade.....	109
3.3 – O princípio de alteridade como possibilidade de consolidação da Dignidade Humana nas relações interpessoais.....	116
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>125</b>
<b>Referências .....</b>	<b>129</b>



## **Introdução**

O presente trabalho procura focalizar um aspecto fundamental do que podemos entender por Dignidade Humana a partir do pensamento de Hannah Arendt – a capacidade que os indivíduos têm de agir entre seus pares estando no domínio das ações humanas. Supondo a possibilidade da identificação de tal temática, a partir de um mergulho nas principais obras da autora, dialogando com alguns de seus comentadores e estudando obras comentadas por ela, buscamos, deste modo, compreender os principais conceitos que pudessem nos remeter ao ponto que desejávamos alcançar.

O intuito de estudarmos tal temática é apreendermos como que, no decorrer da história da humanidade, a questão da dignidade humana fora em certa medida não assumida em sua essencialidade, em sua totalidade, mas utilizada tão somente como um meio para que se pudessem alcançar os determinados fins que fossem de interesse dos que julgavam ter maior poder do que aqueles subjugados. Para tanto, estudamos os principais conceitos abordados nas obras de Hannah Arendt, como estes se deram e como foram sendo construídos no decorrer da história. Levamos em consideração a inegável condição de que, toda situação vivida por Arendt, de indivíduo assimilado a errante, passando pela atrocidade de ser perseguida e até a preocupante situação de apátrida, influenciou e muito seu pensamento. Isso fica bem explícito quando, em suas obras, percebemos como a noção da perda do espaço da ação, que o ser humano necessita para se efetivar como tal, é algo recorrente. Orientamo-nos também pela característica apresentada pela autora da sua experiência de vítima da violência humana que, de modo velado, atenta contra a

dignidade dos indivíduos para que pudéssemos compreender o ser humano em sua particularidade e em seu contexto social.

Num primeiro movimento, trabalhamos as noções de Público e Privado, como estas se deram e como podem ser entendidas e compreendidas no decorrer da história da humanidade. A análise ocorreu numa genealogia de ambos os conceitos buscando apreender as distinções que Arendt faz acerca de um e de outro nas questões relacionadas ao espaço da ação do ser. Buscamos analisar como estas noções foram, com a emergência do domínio social, rompidas no bojo da tradição a ponto de interferirem na compreensão do próprio ser humano em suas atividades e relacionamentos com os demais indivíduos. Procuramos evidenciar como se faz necessária à compreensão da situação atual de tais noções frente ao ser humano em sua singularidade e na sua pluralidade, o que muitas vezes é entendida como um problema, haja vista que, neste espaço diluído, os indivíduos não são convidados a estarem em sua completude humana, mas tão somente a se comportarem tal qual o grupo no qual se inserem.

Em um segundo movimento, buscamos trabalhar sobre os conceitos de Trabalho e Obra. Assim como fora feito com os conceitos de Público e Privado, procuramos também nestes evidenciar as características e peculiaridades de cada um. No que se refere ao trabalho ficou claro para nós que são todas aquelas atividades ligadas diretamente à questão biológica do indivíduo, isto é, a manutenção de sua vida. No que se refere à Obra, verificamos que além de um espaço artificial construído pelos homens para que os mesmos pudessem realizar seu aparecimento e atestar a manutenção de suas espécies, estas também eram tidas como ferramentas produzidas com o intuito de facilitar a vida destes mesmos indivíduos. Pudemos aferir também que o que vem a ser a diferença primordial entre um e outro conceito é basicamente a questão ligada à temporalidade. No que se refere ao primeiro, à realização repetitiva de atividades laborais no domínio

privado com vistas à manutenção biológica da vida humana acaba por identificar este como sendo um trabalho improdutivo. E, no que se referem ao segundo, a permanência da obra, fruto da fabricação, nos domínios dos assuntos humanos, acaba por identificá-lo como sendo um trabalho produtivo, o fruto de um trabalho que permanece, uma obra em si. O que mais chama a nossa atenção aqui é a crítica que Arendt faz à sociedade de consumidores que, ao invés de assumirem as ferramentas como possibilidade de libertação das cansativas atividades laborais, acabam por se tornar ainda mais escravos de tais atividades, já que sempre são mais arrastados ao consumo. A dignidade humana tornou-se então um produto que, na maioria das vezes, é também utilizado como moeda de troca, de maneira abrupta e hostil, para que se possam realizar os desejos de consumo que se tem. O indivíduo abre mão de sua dignidade humana para que possa realizar os desejos que lhe são impostos pela sociedade consumista em que se encontra.

No terceiro movimento da pesquisa, buscando examinar o conceito de Ação, procuramos analisar o exercício do pensamento em si, apresentando-o, como a própria Arendt indicou, como sendo uma atividade contínua, e não somente um ato de passividade. Ao contrário do que normalmente se constrói acerca do exercício do pensamento, Arendt o apresenta como uma atividade constante e característica primordial da vida dos indivíduos que se propõem a estarem no domínio dos assuntos humanos. Para ela, é esta a característica primordial que faz com que os indivíduos efetivem-se como seres humanos plenamente realizados. É esta a dignidade humana em si: indivíduos capazes de agir, capazes da ação, de criar algo novo, levando em consideração o pleno exercício do pensamento em toda e qualquer atividade realizada. Averiguamos assim, a partir do pensamento de Arendt, a possibilidade de assumir o exercício do pensamento como o instrumento necessário e eficaz para a realização do julgamento de si e do outro na vida em

sociedade e nas atividades que neste domínio dos assuntos humanos são realizadas.

Algo que procuramos evidenciar neste estudo é que o exercício do pensamento, isto é, a capacidade de julgamento, seja de si ou do outro, não se efetiva caso não seja assumida por aqueles que se propõem a realizar tal atividade, a característica essencial da alteridade, ou seja, o ato de colocar-se no lugar do outro. Acreditamos que esta seja a possibilidade de uma possível consolidação da dignidade humana que fora perdida, seja na diluição dos espaços de convivências dos seres humanos, seja nas atividades realizadas pelos mesmos ou até em suas novas escolhas diante de uma sociedade que impõe, a todo e qualquer momento, até mesmo o que deve ser pensado pelos indivíduos que dela fazem parte.

## Capítulo 1

### **Público, Privado e Social: noções de espaços e convivência**

Como o objeto de estudo escolhido para esta dissertação é primordialmente algo direcionado às relações dos homens para com seus pares, neste primeiro capítulo focalizaremos a problemática das noções de Público e de Privado no que se refere aos espaços de convivência dos seres humanos, buscando analisar como estas noções se consolidaram no decorrer da história da humanidade e como podem ser entendidas e compreendidas até mesmo a partir da análise da diluição de ambos os espaços dando lugar ao que Arendt denominou como a emergência do social. Para ela, o ser humano necessita destes espaços, Público e Privado, para que possa se constituir, existir e, mais que isso, agir. Portanto, apreender as distinções que a autora faz acerca do que é o Público e do que é o Privado nas questões relacionadas aos espaços de ação do homem e como estas noções foram diluídas na envergadura da tradição é essencial para que se possa compreender como elas interferiram na compreensão do próprio ser humano, em suas atividades e em seu relacionamento com os demais seres, em particular no seu relacionamento com os outros homens.

Percebemos assim que, para que o homem se reconheça como tal, é preciso que esteja entre seus pares e isto “implica essencialmente aparecer, para si mesmo e para os outros”<sup>1</sup>. Algo essencial neste ato de aparecimento é a presença do outro, haja vista que, como afirma Arendt:

---

<sup>1</sup> ASSY, 2004, p. 45.

Nada poderia aparecer se não existissem receptores de aparências<sup>2</sup>: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção<sup>3</sup>.

De tal modo, ao entendermos que não estamos mais a sós, mas, vivemos num mundo, um espaço onde vivem e também habitam outros como nós, compreenderemos “que ser e aparecer coincidem, tendo em vista que não apenas estamos-no-mundo, mas somos-do-mundo, necessariamente vendo e sendo vistos pelos outros”<sup>4</sup>, o que nos implicaria a todo momento em toda e qualquer circunstância “pensar o que estamos fazendo”<sup>5</sup>, já que o resultado de nossas ações poderia interferir não tão somente em nossa particularidade, mas também na daqueles que nos rodeiam.

### **1.1 – Privado e Público: uma análise necessária**

Para podermos entender a problemática relacionada às esferas pública e privada e, deste modo, apreender o questionamento em que estas estão inseridas, precisaremos compreender os termos que fundamentam tal indagação, procurando, neste ato de compreensão, assim como nos afirma Arendt, “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> A expressão “aparência” tem sido utilizada cotidianamente, e por vezes de maneira pejorativa, sempre relacionada ao ser no que se refere a sua imagem – viver de aparência, má aparência, boa aparência. Todavia, quando o conceito é utilizado por Arendt, tem a conotação de algo que surge, o que seria a mesma ideia de aparência já presente nas obras kantianas como uma ideia de que tudo deve vir a público onde nós, enquanto indivíduos, referendaríamos a imagem do outro. Portanto, soaria melhor aqui o termo “aparecimento” para que se evitassem possíveis ambiguidades. No entanto, tendo sido utilizado o conceito “aparência” em toda a tradução de sua obra, optei pela utilização do mesmo na escrita do trabalho.

<sup>3</sup> VE, p. 35.

<sup>4</sup> ASSY, 2004, p. 45.

<sup>5</sup> CH, p. 6.

<sup>6</sup> OT, p. 12.

Num primeiro olhar poderíamos afirmar que o conjunto de questões em que tais conceitos de público e privado então envolvidos não nos ofereceriam dificuldades considerando-se ser suficiente a compreensão que temos em relação a eles, a julgar pela presença de ambos em nosso cotidiano, utilizados vulgarmente em diálogos e argumentações sem a providencial necessidade de maiores considerações. Assim como nos afirma Canovan,

À primeira vista, a oposição de Arendt entre os domínios público e privado pode parecer banal. Afinal, estamos acostumados a fazer distinções entre vida pública e privada, entre os setores públicos e privado da economia, entre as responsabilidades públicas e morais privadas, e assim por diante<sup>7</sup>.

Logo, alguém que se destine a conceituá-los, neste caso, Hannah Arendt, ao afirmar que “a distinção entre os domínios público e privado equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado”<sup>8</sup>, poderia vir a ser acusada de falta de sensatez, de falta de percepção prática das atividades humanas tendo em vista que tal análise conceitual em nada acrescentaria à capacidade de raciocínio, diálogo e argumentação do ser humano. Acusação esta acrescida da consideração de que a afirmação de que toda e qualquer coisa que é de uso individual é o que se considera privado, e tudo aquilo que é de uso de todos é o que se considera público, tal assertiva seria, por todos, ou, em sua maioria, assumida como a mais correta. Contudo, ao buscarmos “compreender as distinções delineadas por Arendt [...], possivelmente a de mais notável dificuldade [é] aquela entre o público, o privado e o social”<sup>9</sup>. O fato é que “a concepção de Arendt

---

<sup>7</sup> CANOVAN, 1994, p. 181. No original “*At first sight, Arendt’s opposition between public and private realms may seem unremarkable. We are, after all, quite accustomed to making distinctions between public and private life, between the public and private sectors of the economy, between public responsibilities and privates morals, and so on.*”

<sup>8</sup> CH, p. 88-89.

<sup>9</sup> CORREIA, 2014, p. XXIX.

da esfera pública é muito diferente das coisas que normalmente temos em mente quando distinguimos entre público e privado”<sup>10</sup>. E este é o ponto que, de tal modo, nos obriga a debruçar-nos sobre tal análise.

Reportando-se às experiências históricas das cidades antigas gregas e da república romana, Arendt aborda a classificação das atividades humanas e estabelece uma distinção necessária entre as esferas pública e privada mostrando-nos que, apesar de se revelar como algo estritamente óbvio, a compreensão de tais conceitos necessita, sim, de uma análise mais profunda e detalhada. Há de se levar em conta aqui que a conceituação histórica feita pela autora não tem caráter valorativo, isto é, um julgamento de valores. Esta análise narrativa de fatos ocorridos é tão somente a tentativa de se compreender o momento atual onde os acontecimentos precisam ser narrados para que não sejam esquecidos e, portanto, não sejam novamente praticados.

Para Arendt, é na Grécia Antiga que emergem os conceitos de esfera privada e esfera pública. Estes, necessariamente, estariam ligados às atividades do ser humano, seja na vida familiar do lar, espaço privado, seja na atuação política, espaço público, onde o indivíduo era visto e ouvido pelos demais com os quais convivia. Diz Arendt:

O que nos interessa nesse contexto é a extraordinária dificuldade com que, devido a esse desdobramento, compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado, entre a esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> CANOVAN, 1994, p. 183. No original “Arendt’s conception of the public realm is very different from the things we usually have in mind when we distinguish between public and private.”

<sup>11</sup> CH, p. 34.

Percebemos assim que até mesmo para Arendt tais conceitos são difusos, apesar de claramente distintos. E esta confusão estaria presente já no desdobramento que se faz entre um e outro, e de um para o outro. Tal confusão seria um prolongamento dos espaços originários de tais domínios, a saber, a família, originária do domínio privado, e a *pólis*, a cidade, originária do domínio público. Como exemplo de tal distorção podemos citar dois conceitos que, segundo Arendt, por vezes, são utilizados, contraditoriamente, juntos: economia e política. O conceito de política, sendo próprio do domínio público, por vezes se desdobra, passeia entre um domínio e outro. Já a economia, que, sendo específico ao domínio privado, pois está relacionada à vida do indivíduo e sua sobrevivência, é, usualmente, usurpada de um domínio para o outro mesmo não sendo um “assunto político, mas doméstico por definição”<sup>12</sup>. Arendt busca frisar com isso a necessidade da “importância de [se] fazer distinções”<sup>13</sup> haja vista que “onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa [...], qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa”<sup>14</sup> se assumido o pressuposto de que “as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de definir seus termos”<sup>15</sup>. Isso se torna um pleno absurdo tendo em vista que, com isso, as coisas podem perder seu valor original e ganhar novos valores de acordo com o desejo e necessidade egoística de cada indivíduo.

Caso este pressuposto seja assumido pelos indivíduos em suas relações interpessoais, “deixamos de viver em um mundo comum”<sup>16</sup>, como nos afirma Santos, haja vista que, “conceitos

---

<sup>12</sup> CH, p. 35.

<sup>13</sup> EPF, p. 132.

<sup>14</sup> EPF, p. 132.

<sup>15</sup> EPF, p. 132.

<sup>16</sup> SANTOS, 2012, p. 223.

como autoridade, liberdade e educação perdem seu sentido universal para ganhar contornos de opinião própria<sup>17</sup>, um contorno de acordo com a vontade de cada indivíduo em particular e de acordo com o melhor uso para si. Percebemos assim que onde “as coisas podem tornar-se qualquer outra coisa, ideias antes bem definidas perdem seu sentido original e dissolvem-se, transformando-se em instancias que praticamente não se diferenciam”<sup>18</sup>, como é o caso dos conceitos de Público e Privado.

Este acontecimento de diluição dos conceitos, da perda conceitual e referencial dos espaços de convivência é o que Arendt irá chamar de emergência do social na modernidade e que pode ser apresentado como uma das hipóteses de ebulição das violentas atitudes dos homens atentando contra a própria dignidade humana dos indivíduos que se apresentam ao espaço público, ao domínio das atividades humanas. Tal hipótese é o que irá referendar o nosso trabalho de análise de seus conceitos de público e privado na tentativa de elucidá-los, filosoficamente falando, e buscar por entre os tais uma separação diferencial-conceitual necessária. Elucidação esta que, numa interpretação particular, poderá ser assumida como uma possível alternativa de enfrentamento ao problema da diluição da dignidade humana na sociedade contemporânea.

## 1.2 – Genealogia<sup>19</sup> da Esfera Privada

A vida familiar, a vida no lar, apresentada como a esfera privada da vida do ser humano, é composta pelas atividades do trabalho e da obra. Estas consistem basicamente em operações

---

<sup>17</sup> SANTOS, 2012, p. 223.

<sup>18</sup> SANTOS, 2012, p. 224.

<sup>19</sup> A ideia de genealogia aqui é buscar fazer uma análise dos conceitos desde sua possível aparição entre os indivíduos até o momento atual em que o mesmo se encontra. Assim, não buscamos somente a gênese, o nascimento conceitual, mas uma compreensão, se possível, integral do mesmo, para então tentar encontrar paralelos aos problemas que são, ordinariamente, apresentados no que se refere aos mesmos.

destinadas à manutenção biológica da vida do homem. Neste contexto familiar, o caráter de igualdade é quebrado pela existência de um chefe, um dominante, dentro do qual “a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político”<sup>20</sup>. A presença deste “chefe governante” fatalmente implicaria na desigualdade, exigindo dos demais o respeito, originário, muitas das vezes, do temor. Não há aqui o diálogo para que se possa afirmar a igualdade ou mesmo a persuasão, mas sim, o uso da força e, em algumas vezes até mesmo, da violência, para que prevaleça o comando de um sobre os demais. Arendt explicita que,

Para os gregos, forçar pessoas mediante a violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas fora da pólis, característicos do lar e da família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica<sup>21</sup>.

Assim, a característica essencial desta esfera seria a total privação de liberdade, tanto daquele que governa, quanto daqueles que são governados, pois ambos vivem sob a coação da necessidade biológica que precisa ser suprida. Para tanto, o governante desta esfera privada, da vida familiar, faz uso daquilo que lhe é próprio, a propriedade<sup>22</sup>, juntamente com o acúmulo de riquezas.

Segundo Arendt, viver nesta esfera privada significava viver privado das ações que eram próprias da *pólis*, isto é, ser ouvido e visto pelos demais. Assim, a garantia de uma propriedade privada

---

<sup>20</sup> CH, p. 39.

<sup>21</sup> CH, p. 32.

<sup>22</sup> Há de se ter em mente aqui que quando a autora faz uma referência à propriedade, ela não se refere tão somente um espaço no mundo como modernamente conhecemos, um pedaço de terra cercado por leis e limites. Para Arendt, assumindo a posição ditada por gregos e romanos, até mesmo os escravos e os bens eram considerados propriedades.

e o acúmulo de riqueza necessária para a sua subsistência poderiam ser instrumentos possíveis para que o homem viesse a escapar da “prisão” do lar e almejar a cidadania da *pólis*. Portanto, ser proprietário era o que o homem precisava para transpor os limites da vida privada para a vida pública, ao passo que ser destituído de uma propriedade era o mesmo que permanecer na prisão da necessidade biológica. A propriedade, assim, era algo constitutivo da subjetividade humana, daquilo que o fazia plenamente humano já que a liberdade política é parte da condição humana. Todavia, o uso que o homem faz destes bens, procurando ampliar a propriedade e riqueza para além de sua subsistência, é o que irá identificá-lo como disponível à cidadania na *pólis* ou escravo da necessidade biológica.

A permanência desta esfera privada do lar era regida basicamente pela presença da necessidade dos homens viverem juntos impelidos por suas compulsões e carências. Apesar de impulsionado pela necessidade carente a viver em família, no lar, o homem tem em si a primordialidade de ser e estar entre iguais, libertar-se do domínio do privado, do jugo do comandar, para estar no encontro com os pares, na esfera do público. Carência aqui entendida como uma necessidade de laço afetivo com o intuito de se evitar um mal maior para o indivíduo, tal como nos afirma Fromm:

O Homem é dotado de razão, é vida consciente de si; ele tem consciência de si mesmo, de seus semelhantes, do seu passado e das possibilidades do seu futuro. Essa consciência de si mesmo como entidade separada, a consciência de seu breve lapso de vida, do fato de que independente da sua vontade ele nasceu e de contra a sua vontade vai morrer, de que vai morrer antes dos que ele ama, ou estes antes dele, a consciência de sua solidão e de seu estado de separação, de seu desamparo diante das forças da natureza e da sociedade, tudo isso torna a sua existência isolada, desunida, uma prisão insuportável. Ele enlouqueceria se não pudesse libertar-se dessa prisão e estender a mão, unir-se de uma

maneira ou de outra com os seres humanos, com o mundo exterior<sup>23</sup>.

Todavia, buscando enaltecer este ato de liberdade praticada pelo próprio indivíduo para consigo mesmo, Arendt afirma que “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado”<sup>24</sup>. O conceito de domínio privado tem, assim, a sua significação dada a partir do conceito de domínio público. Para compreendermos um, necessariamente precisamos compreender o outro. Ambos caminham paralelamente, cada qual com sua peculiaridade, sem convergirem entre si. Todavia, a permanência do homem em sua relação com o espaço privado poderia afetar perigosamente sua condição humana. Para Arendt,

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado de realizar algo mais permanente que a própria vida<sup>25</sup>.

Percebemos assim que o ato de permanecer na privatividade do domínio privado, muito mais do que compreendido pelo conceito usual que temos, implica necessariamente em o indivíduo deixar de ser humano, isto é, não realizar plenamente na vida, não efetivar-se realmente como ser humano.

Estar preso aos limites da privatividade precisamente não é o mesmo que estar confinado em um espaço previamente delimitado. O domínio privado exclui primeiramente o caráter de

---

<sup>23</sup> FROMM, 2006, p. 10.

<sup>24</sup> CH, p. 39.

<sup>25</sup> CH, p. 72.

liberdade do indivíduo na medida em que este não se encontra entre os seus pares, não os vê nem mesmo os ouve e vice-versa. No domínio privado não há interesse na presença do outro. E se não há interesse, não há uma relação que possa ser interposta entre os sujeitos no mundo das coisas. Não há relação entre os indivíduos. Não se liga nem se separa deles. Não havendo uma relação, um contato que os permita se perceberem, este fenômeno da falta de interesse pela presença do outro, pelo espaço público, acaba por desempenhar um papel fortuito no desejo de permanência do indivíduo. Desejo este que acaba por sucumbir por completo o interesse pela vida pública.

Contudo, para Arendt “a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo, e, portanto, pertencia ao corpo político”<sup>26</sup>. Portanto, possuir uma propriedade era uma condição necessária para que o indivíduo pudesse alçar o domínio público. No entanto, correlacionar domínio privado com propriedade privada poderia ser um erro ao passo que, podemos viver privadamente até mesmo quando em público, segundo alguns poetas<sup>27</sup>. Este espaço privado que Arendt se refere é o espaço próprio da particularidade do indivíduo, da sua subjetividade. Particularidade esta que permanece oculta até que seja revelada em público. “A sacralidade desta privatividade assemelhava-se à sacralidade do oculto”<sup>28</sup>. Romper, invadir, destituir o indivíduo da sacralidade de seu espaço privado, destituí-lo da segurança de seu lar, do seu íntimo, acaba por eliminar o espaço de sua singularidade. Assim, como afirma Arendt,

---

<sup>26</sup> CH, p. 76.

<sup>27</sup> Refiro-me aqui, por exemplo, ao *Soneto do Amor* de Luís de Camões quando o poeta nos diz que amar é um andar solitário em meio à multidão. Contudo, partindo ainda mais adiante e adentrando à época contemporânea, podemos perceber que não somente o amor é capaz de nos distrair em meio à multidão, mas também o medo da violência, ao passo que este nos tira a confiança nos demais indivíduos que nos cercam e nos arremete ao problema da solidão.

<sup>28</sup> CH, p. 76-77.

Não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para a admissão ao domínio público; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade de existência humana, não possuir um lugar privado próprio significava deixar de ser humano<sup>29</sup>.

O domínio privado, neste sentido, pelo seu caráter oculto, pode ser considerado, analogamente, como aquele lugar nenhum de onde viemos ao nascer e para onde vamos ao morrer<sup>30</sup>. A vida, a plena realização da vida, se daria portanto, em nossa aparição no domínio público, através de nossas ações realizadas em tal espaço entre os demais indivíduos que ali permanecem. Lugar nenhum aqui, todavia, não pode vir a ser pensado de maneira pejorativa, visto que, o caráter oculto deste lugar nenhum é o que faz, modela e mantém a subjetividade de cada indivíduo. Lugar nenhum aqui é aquele espaço que não precisa ser revelado, mas que continuará a existir, e que deve continuar a existir, mesmo quando minha presença não estiver nele. Como nos mostra Arendt, a existência e permanência do domínio privado é o que garantirá meu ingresso na vida pública. Para ela,

Obviamente, a vida publica somente era possível depois de atendidos as muitas urgentes necessidades da vida. O meio de atendê-las era o trabalho. Nesse contexto, a posse de propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente livre, livre para transcender a sua vida e ingressar no mundo que todos tem em comum<sup>31</sup>.

Percebemos, com isso, que não há possibilidade de ingressar na vida pública sem antes satisfazer as necessidades biológicas essenciais para a manutenção da vida. Isso só nos reforça o

---

<sup>29</sup> CH, p. 79.

<sup>30</sup> cf. VE, p. 35.

<sup>31</sup> CH, p. 79-80.

entendimento do domínio privado como sendo amplamente necessário. Contudo, tendo em mente que essas necessidades vitais são supridas pelo trabalho, Arendt salienta sobre a noção de riqueza, tendo em vista que, o mais correto seria que, quanto maior o acúmulo, mais liberdade se teria para ingressar na vida pública. Todavia, para Arendt, o problema estará somente no uso desta riqueza quando, ao invés de usá-la para ingressar na vida pública, os indivíduos a usam para ampliar ainda mais as propriedades que têm. Acabariam, assim, a continuar escravizados, não mais pelos limites das terras ou bens que possuíam, mas pelos desejos de acumularem ainda mais do que tinham.

Contudo, segundo Arendt,

O que impediu a *pólis* de violar as vidas privadas dos seus cidadãos, e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade, não foi o respeito pela propriedade tal como a concebemos, mas o fato de que, sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinham nele lugar algum que fosse propriamente seu<sup>32</sup>.

Assim, continuando sua análise sobre a esfera privada, Arendt mostra que após a queda do império Romano, fora a Igreja Católica que manteve viva a ideia da luta diária para suplantar o domínio de uma esfera sobre a outra. O que antes era empregado no espaço secular da vida diária, agora era remetido ao âmbito religioso extramundano. E é esta nova preocupação que mantém reunida a comunidade dos crentes<sup>33</sup>. O efeito catastrófico desta ‘mundanização do sagrado’ foi que, o feudalismo absorvera as características essenciais do privado, provocando uma ausência do espaço público. Ocorreu tão somente uma troca de papéis: do antigo chefe de família para o senhor feudal. A diferença primordial entre o chefe da família e o senhor feudal está na

---

<sup>32</sup> CH, p. 36.

<sup>33</sup> cf. CH, p. 41.

aplicação da justiça. Enquanto que, para o chefe de família, o exercício do governo se baseava unicamente na forma de comandar os que se encontravam sobre a sua jurisdição familiar, o senhor feudal se vê obrigado a exercer a administração da justiça dentro dos limites de seu feudo. O espaço a ser governado tornou-se maior abarcando consigo o peso das responsabilidades próprias do cargo administrativo que este ocupava.

A catástrofe da “mundanização do sagrado” se tornou maior após a reforma protestante quando a riqueza, o acúmulo de bens, passou a ser encarado como uma demonstração da benevolência divina para com aqueles que a possuíam e, aqueles que não possuíam eram vistos como ‘amaldiçoados’. Assim, o espaço privado que era próprio para o uso do trabalho e acúmulo destes bens passou a ser deixado de lado e o espaço público começou a ser utilizado para este fim. Na sociedade moderna vemos ainda mais nítido tal problema quando os discursos próprios de matrizes religiosas não mais se voltam ao ambiente privado da vida extramundana, mas se preocupam tão somente com a vida mundana, o que acarreta, por exemplo, no crescimento perspícaz da chamada teologia da prosperidade. Os discursos proferidos nos púlpitos dos templos não falam mais de sacralidade ou vida eterna, mas se voltam para a vida terrena, para a boa vida, para o “quanto mais, melhor”. Tal catástrofe acaba, por fim, a interferir na própria vida comum do espaço público onde o respeito pelos limites já não há, nem mesmo entre as ordens divinas, desde que o acumulo de riqueza seja cada vez maior.

### **1.3 – Genealogia da Esfera Pública**

Reforçando a antiga ideia grega, Hannah Arendt denomina como esfera pública a capacidade humana de organização política<sup>34</sup>, capacidade esta que diferenciaria os homens das demais

---

<sup>34</sup> cf. CH, p. 29.

associações naturais. Ao evidenciar esta capacidade humana, Arendt busca marcar que “a companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para as outras formas de vida animal”<sup>35</sup>. A necessidade desta evidência ser posta às claras é que a simples associação natural não era uma característica exclusivamente humana. Assumida como uma atividade de saciedade das necessidades biológicas, como a sobrevivência, por exemplo, tal associação também é, ocasionalmente, encontrada em animais, como no caso das uniões destes para os atos de caça, mesmo que seja tão somente por instinto.

Destarte, para Arendt, a esfera pública emergiu com o surgimento da cidade-estado, a *pólis*, espaço propício para que o homem pudesse exercitar sua capacidade de persuasão através do diálogo. Todavia, “a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição [em partes] de todas as unidades organizadas à base de parentesco”<sup>36</sup>. Não que o homem não vivesse mais dentro do âmbito familiar, mas que, saindo deste espaço que ocupava e estando no espaço dos iguais, do comum, não se convergia mais sua preocupação somente ao que fosse útil e necessário à subsistência dos seus. Contudo, o seu espaço privado não se perdeu inteiramente haja vista que sem um lugar que fosse propriamente seu, este mesmo homem não poderia participar dos assuntos do mundo<sup>37</sup>. Vemos assim que o que regia a esfera pública era a noção de liberdade tendo em vista que “a vitória sobre as necessidades da vida do lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *polis*”<sup>38</sup>. Ou seja, a permanência da esfera privada do lar era a condição *sine qua non* para que a esfera pública pudesse se efetivar.

---

<sup>35</sup> CH, p. 29.

<sup>36</sup> CH, p. 29-30.

<sup>37</sup> cf. CH, p. 36.

<sup>38</sup> CH, p. 37.

O que precisa ser evidenciado aqui é que a esfera pública carrega consigo dois significados que, apesar de convergirem entre si, tendo suas similaridades e relações, não podem ser considerados idênticos: o primeiro, concentra-se na ideia de aparecimento, no ato do homem que se revela entre seus pares, e o segundo visa à ideia do que é comum, as obras dos homens naquele espaço que é próprio para ele e para os que com ele convivem. Se faz necessário aqui analisar cada um destes fenômenos elencando a convergência que os relaciona e averiguando o que não os permite igualar-se para que se possa efetivar um claro entendimento acerca do que se entende por esfera pública.

O primeiro fenômeno da esfera pública se refere à ideia de aparecimento. Neste, “tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”<sup>39</sup>. A ideia de aparecimento pressupõe, deste modo, a existência de outros seres e exige para tanto, a coexistência destes. Para Arendt, “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”<sup>40</sup>. Ao revelar essa primordial condição para a vida humana, a presença do outro que me olha e me observa, Arendt evidencia que a vida solitária poderia elencar sérios problemas à realização do ser humano enquanto tal. Somente quando me percebo sendo sondado pela presença do outro que me observa é que a atividade da vida tem sua valoração permitida. Portanto, para que se reconheça como um ser humano, o homem precisa perceber que esta necessidade está implícita em si. Só serei humano, no mais alto grau da palavra, na medida em que viver e conviver com os demais seres.

---

<sup>39</sup> CH, p. 61.

<sup>40</sup> CH, p. 27.

A permanência do outro neste ato em que ser e aparecer coincidem-se entre si<sup>41</sup>, é, portanto, uma condição necessária para a minha realização como ser humano assim como a minha permanência é, tal e qual, uma condição necessária para a realização do outro. A realidade que perpassa e se transmuta é que a vida só será valorizada enquanto estiver imbuída deste reconhecimento necessário. A permanência do outro, no que se referem as minhas atividades neste domínio público, é uma condição sem a qual não poderei permanecer nele e, portanto, deve ser assumida como primordial e, portanto, respeitada e defendida.

Todavia, se por algum motivo eu transferir esta necessidade que tenho da presença do outro para objetos e coisas que me cercam, se eu depositar neste objeto um valor igual ou superior à vida do outro, então assumirei a perda automática da valoração intrínseca da vida, tendo em vista que, assim como os objetos se desgastam com o uso e, deste modo, são destruídos ou descartados, a mesma atitude será dada à vida do outro e, portanto, poderá ser assumida no que se refere a minha vida. Penso que uma possível solução para este impasse seria, num ato de alteridade, não transferir para a vida do outro, para a vida do indivíduo com o qual me relaciono, a valoração que tenho dado aos objetos que me cercam. Haveria, portanto, a imprescindibilidade de uma resignificação dos atos valorativos que assumo para mim e, por esta via, assumir a premência do respeito pela vida do outro enquanto ente e não enquanto coisa, haja vista ser ele um ser vivo possuidor de suas características particulares assim como eu o sou.

Ao evidenciar este caráter subjetivo de cada ser humano, a particularidade que se faz presente até mesmo no ato do aparecimento, Arendt enfatiza também o caráter da semelhança contrapondo-a ao conceito de igualdade. Somos semelhantes, mas não iguais. Para Arendt “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo

---

<sup>41</sup> cf. VE, p. 35.

e de nós mesmos”<sup>42</sup>. Num mundo constantemente remodelado virtualmente com suas indecisões e questionamentos quanto ao que é real, diferentemente de Descartes que afirma, pelo *cogito ergo sum*, a realidade na presença solitária do pensamento, Arendt reitera que a presença do outro é a condição necessária para a afirmação de nossa realidade. O outro é, portanto, a condição *sine qua non* da minha realidade. Realidade está atestada, por exemplo quando divulgamos uma emoção ou um sentimento. Todavia, não são as emoções subjetivas ou os sentimentos que garantirão nossa realidade, mas a presença do outro. Posto que, a ocorrência de tais emoções e sentimentos solicita de antemão a presença do outro.

Contudo, no que se refere à divulgação de nossas emoções ou sentimentos ao público que nos observa, há de admitir-se que, possivelmente, e mais precisamente na sociedade contemporânea, efetiva-se uma dificuldade estrondosa na revelação e demonstração dos sentimentos mais subjetivos de cada indivíduo. Presumo que esta dificuldade em revelar um sentimento em público, talvez por medo ou vergonha, é fruto, em grande parte, de uma educação mal formalizada. Refiro-me aqui, por exemplo, quando afirmamos constantemente a crianças do sexo masculino a premissa de que “homem não chora.” Psicologicamente, estamos criando um indivíduo que, quando adulto, não saberá por vezes nem mesmo demonstrar seu sentimento num simples ato de choro e, de maneira recalcada, na pior das hipóteses, utilizar este “ensinamento” a seu favor quando, num ato de autoritarismo, buscar menosprezar aqueles que demonstrem mais facilmente a emoção deste mesmo choro, como por exemplo, pessoas do sexo feminino. Utilizei aqui a analogia do choro, por ser esta a aparição mais visível e mais recalcada do sentimento humano, seja ele de dor e de alegria<sup>43</sup>. Percebemos assim que, ao negar o choro, nega-

---

<sup>42</sup> CH, p. 62.

<sup>43</sup> Não estou afirmando aqui ser o choro o próprio sentimento humano, mas sim a demonstração pública deste mesmo sentimento, quando, por exemplo, sofremos com a dor que não há como o outro conhecer ou sentir, senão nós mesmos, mas há como perceber pela presença do choro.

se consecutivamente à sua própria realidade de ser propriamente individual e subjetivo.

O problema, no entanto, se torna de domínio público quando percebemos que, a não afirmação de nossa realidade, neste caso, através da demonstração pública do sentimento humano, e mais precisamente o uso da dor, seja ela física ou psicológica, é revertida e utilizada para hostilizar, anular e inviabilizar a realidade do outro. Mesmo não sabendo como transpor e expor tal sentimento em público, o sofrimento causado pela dor, e aqui podemos fazer a analogia à própria diluição da dignidade humana originada nestes atos, tem sido usado como mecanismo de dominação, de supressão da realidade humana, de aniquilamento da condição mais audaz de cada ser humano para que possamos fazer uso dele como um mero objeto que atenda as nossas necessidades. Este fato ficou nítido, por exemplo, nos campos de concentração e trabalhos forçados organizados pelos nazistas onde o sofrimento era o instrumento utilizado para supressão da dignidade humana dos indivíduos encarcerados transformando-os em meras coisas, objetos, que, como referido acima, poderiam facilmente ser descartados. Percebemos, com isso, que, sendo o sofrimento e a dor originária deste, o mecanismo mais potente de desfiguração humana, por um instinto de segurança e proteção, buscamos não transpô-lo e nem mesmo revelá-lo no espaço público, para que não desfiguremos nossa própria realidade. O fato é que, para Arendt,

Não parece haver [aqui] uma ponte entre a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou reconhecível, e o mundo exterior da vida. Em outras palavras, a dor [o sofrimento], que é realmente uma experiência limítrofe entre a vida, no sentido de estar entre os homens, e a morte, são tão subjetivas e alheias ao mundo das coisas e dos homens que não podem assumir aparência alguma<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> CH, p. 62-63.

Percebemos assim, como afirmei a pouco, que não é o próprio sentimento da dor que toma forma e, de tal modo, é revelado entre os pares. Mas sim, a demonstração deste, haja vista que o sentimento da dor é, como a mesma Arendt afirma, algo extremamente subjetivo e, portanto, irrevelável ao outro que nos percebe e conosco convive.

Sucessivamente, no que se refere ao segundo sentido de esfera pública, a ideia do que é comum, as obras produzidas pelos homens, este diz respeito à realidade do mundo reportando-se aos artefatos ou negócios humanos, na medida em que são partilhados entre si. Para Arendt “o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele”<sup>45</sup>. A primeira coisa que precisamos compreender aqui é a distinção entre *Mundo*, um espaço amplo, de caráter metafísico, próprio da ação do homem, e, *Terra*, o globo terrestre, com seus limites próprios, sendo um espaço que escraviza, que prende, como tão bem nos revela Margaret Canovan ao se referir a estes conceitos na obra de Hannah Arendt. Assim diz ela:

O ‘mundo’ no sentido de Arendt é contrastado com a ‘terra’, os dois representando diferentes partes do nosso ambiente humano. A terra é o nosso ambiente natural, o que é dado e inescapável: a terra física, o ar, o mar, a natureza em geral, incluindo o funcionamento de nossos próprios corpos. Para animais selvagens e homens primitivos, isso forma todo o ambiente. Na medida em que os homens são civilizados, eles não vivem simplesmente na terra como os animais. Além de trabalhar para manter suas espécies, eles também usam sua capacidade de trabalho criativo para construir um segundo ambiente, um mundo humano artificial que fica entre eles e a terra e protege o homem mortal da natureza impessoal. Este é o mundo da

---

<sup>45</sup> CH, p. 64.

civilização, composto de edifícios e máquinas, de obras de arte e instituições duradouras como os estados<sup>46</sup>.

Percebemos assim que o conceito “Terra” carrega consigo a ideia do limite que é próprio do espaço privado. Ao passo que o conceito “Mundo”, sendo um espaço artificialmente criado pelos homens, é algo mais amplo, metafísico, um espaço próprio de convivência e inter-relação, de surgimento de novas ideias, um espaço propício para o novo de cada ser humano. Como nos afirma Bethania Assy, “o mundo para Arendt não representa a condição de solidão autêntica. Ao contrário, o mundo plural engendra a própria gênese humana”<sup>47</sup>. É este, portanto, o claro fator pelo qual Hannah Arendt busca distinguir estes conceitos que, em nossa cotidianidade, não necessitariam de distinção.

Todavia, “o domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros”<sup>48</sup>. Para que isso seja possível é preciso que tenhamos consciência do princípio de respeito pela presença da subjetividade do outro. Permanecemos reunidos em um mundo comum, cada qual com sua individualidade própria. Este é o ponto crucial para compreendermos o conceito de pluralidade. Para Arendt, “os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmo”<sup>49</sup>. A pluralidade só existe

---

<sup>46</sup> CANOVAN, 1994, p. 181. No original “The ‘world’ in Arendt’s sense is contrasted with the ‘earth’, the two representing different parts of our human environment. The earth is our natural environment, what is given and inescapable: the physical earth, the air, the sea, nature in general, including the workings of our own bodies. For wild animals and primitive men, this forms the entire environment. In so far as men are civilized, however, they do not simply live on the earth animals do. Besides labouring to keep their species going, they also use their capacity for creative work to build themselves a second environment, an artificial human world that stands between them and the earth and shields mortal man from impersonal nature. This is the world of civilization, composed of buildings and machines, of works of art and lasting institutions such as states.”

<sup>47</sup> ASSY, 2015, p. 31.

<sup>48</sup> CH, p. 65.

<sup>49</sup> CH, p. 5.

enquanto os homens, em sua singularidade particular convivem uns com os outros. Só pode ser plural, adentrar ao âmbito da pluralidade, aquele indivíduo que mantém a sua subjetividade, a sua singularidade própria. Na pluralidade os sujeitos mantêm suas particularidades e singularidades próprias e fazem-se entender através do diálogo consigo mesmo e com os outros. A ideia precípua aqui é o contraste estabelecido com as sociedades de massa que não é plural, pois trata a todos igualmente sem diferenciar os indivíduos que a compõem.

Para Arendt, “o que torna a sociedade de massa tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”<sup>50</sup>. Onde todos são tratados de maneira idêntica e, onde não há mais o princípio particular da subjetividade de cada um, não há separação de ideias, de ações e tão pouco distinções de conceitos e espaços. Não há como suportar uma sociedade que se comporte de maneira idêntica. No entanto, quando me refiro a tratamento igualitário aqui, não estou me indispondo ao que afirma a Constituição de nosso país: “todos são iguais perante a lei”. O que vemos atualmente é exatamente o oposto desta situação: um tratamento diferenciado e desigual, por vezes sendo organizado de acordo com o número de bens que o indivíduo possui. Percebemos assim a problemática a pouco referenciada onde o objeto se tornou mais valorativo que a vida humana e as particularidades subjetivas do indivíduo a ponto de interferir até mesmo no plano jurídico de nossa nação.

Portanto, segundo Arendt, com a sociedade de massa, o homem perdeu esta capacidade de viver em comum, limitando-se ao mero ato do consumo, ao mero ato de uso e desgaste dos objetos em que toca. Contra esta atividade do consumo nas sociedades de massa, ela defende a união dos interesses individuais

---

<sup>50</sup> CH, p. 65.

pela política, salientado assim a função fundamental da ação política manifestada na presença do espaço público. Após ingressar neste espaço político, o homem poderia ser visto e ouvido por todos, lembrado pelos seus pares, até mesmo após a sua morte, pois a política seria a garantia da notoriedade e vitória sobre o anonimato, haja vista que os homens somente ingressam na vida pública para escaparem do anonimato da vida privada. Como afirma Arendt,

A existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais<sup>51</sup>.

Arendt evidencia assim que, o mundo político, o domínio público, só é possível se pensado e construído de maneira pertinente de forma que permaneça. Construir um espaço público pensando somente no agora, no uso de suas funções, é o mesmo que trabalhar para manter nossa sobrevivência, o que é próprio do espaço privado. Pensamento este que infelizmente está adentrando ao público cada vez mais pontualmente deturpando a sua essência e realidade.

Para Arendt, “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para traz quando morremos. Transcende nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele”<sup>52</sup>. O mundo que adentramos não é construído por nós como se fosse uma obra de nossas mãos para nosso usufruto. Foi construído por outros progressivamente, de geração em geração, até que chegasse a nós. Assim, tal mundo permanecerá mesmo depois de nossa

---

<sup>51</sup> CH, p. 67.

<sup>52</sup> CH, p. 68.

partida dele e permanecerá com o que aqui construímos, com a lembrança dos atos e feitos que inserimos neste espaço público para o uso das gerações posteriores.

É com esta ideia de permanência que os gregos transpuseram os limites de seus espaços privados para que, pela ação e pelo discurso, pudessem construir um espaço público para as gerações posteriores. Assim, apresentando a esfera pública como o espaço próprio da ação (*práxis*) e do discurso (*lexis*) do ser humano, Arendt afirma este como sendo o espaço da realização da atividade humana por excelência, o exercício do pensamento. Segundo ela,

O pensamento era secundário com relação ao discurso; mas o discurso e a ação eram tidos como coevos e iguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isso originalmente significava não apenas que a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmite, constitui uma ação<sup>53</sup>.

Portanto, o que difere a esfera pública da esfera privada é exatamente a exaltação do discurso enquanto meio perspicaz de persuasão, contrapondo-se ao que fora apresentado no âmbito privado da família, onde a exaltação da ação ‘violenta’ era apresentada como meio de forçar e ordenar. Destarte, na esfera pública, “a ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e não como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito”<sup>54</sup>, pois, se utilizado como um simples modo de resposta ou réplica, seria somente tal qual na atividade privada, um modo de violência.

---

<sup>53</sup> CH, p. 31.

<sup>54</sup> CH, p. 32.

Entretanto, não sou eu que permaneço neste espaço público, mas o que, com minhas ações e meus discursos, aqui construí na minha curta passagem por ele. Permanecer trancafiado em meus desejos egoístas acaba por anular a lembrança de minha passagem no mundo que deveria permanecer após a minha saída dele<sup>55</sup>. Para Arendt, “a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna é a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade”<sup>56</sup>. Não aludo aqui ao conceito ‘sagrado’ de imortalidade, ao conceito extramundano. Mesmo porque, viver num mundo, num espaço público, fazendo uso dele e, nele, mediando as minhas ações para alcançar tão somente um ‘céu’ é um ato completamente egoísta. Imortalidade aqui tem de ser assumida com o sentido de permanência.

Obviamente, o problema a ser enfrentado na era moderna é a busca desenfreada pelo status. Os indivíduos preocupam-se somente com a imagem que está sendo passada aos demais, buscando, com esta imagem, satisfazer desejos egocêntricos, sem nem mesmo se preocupar com a permanência no espaço que cultivam. Para Arendt, está subversão já é fruto também da deturpação do conceito de domínio público. Assim nos diz ela:

A admiração pública e a recompensa monetária têm a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o status, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, desse ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor

---

<sup>55</sup> Há de se ter em mente aqui que, infelizmente, alguns atos praticados pelos seres humanos tendo em vista somente a realização de seus desejos egoístas, ao invés de provocar o seu esquecimento, acarretam a sua lembrança na história, como por exemplo, as atrocidades cometidas durante a Segunda Grande Guerra, pelo III Reich, sob a tutela de Hitler. Nesses casos é até interessante que não se esqueça, como afirma Arendt, para que não se volte a cometer o mesmo mal.

<sup>56</sup> CH, p. 68.

premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente<sup>57</sup>.

O que antes, entre os gregos, era considerada uma libertação, a saída do espaço privado para estar no domínio público, entre seus pares, na era moderna perverteu-se em um instrumento de escravidão. O que nos aprisiona hoje, nos impede de nos realizarmos como seres humanos, rouba nossa liberdade e ascensão, é que nossos atos, mesmo no espaço público, são tão somente para satisfazer os desejos de nossa vaidade. O que antes nos prendia no domínio privado, a busca pela sobrevivência biológica, hoje nos prende no espaço público, a sublimação de nossa vaidade. Já não é a presença do outro que satisfaz e afirma a minha realidade humana, mas as realizações de minhas necessidades, antes biológicas, hoje psíquicas.

Para Arendt “o que importa não é que haja falta de admiração pública no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são salvas da destruição do tempo”<sup>58</sup>. O problema não está na busca da admiração pública, mas no uso que fazemos desta. Uma admiração tal qual um cristal que quando cai se fragmenta. Segundo Arendt, esta busca excessiva pela admiração pública transformou-se em algo fútil, perdeu sua realidade ao ponto de transmutar-se em recompensa monetária. Busca-se, de tal modo, uma admiração pública cada vez mais intensa para que se possa ter uma maior recompensa monetária. A ideia é de que, quanto menos eu for conhecido, menos será minha recompensa, seja monetária quanto psicológica.

Não se trata aqui de uma apreciação puramente crítica de uma posição valorativa em relação à outra, da inversão de valores, mas sim da perda da substância essencial para a existência do domínio público: a pluralidade. Para Arendt,

---

<sup>57</sup> CH, p. 69-70.

<sup>58</sup> CH, p. 70.

Embora o mundo comum seja o local da reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o do outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública<sup>59</sup>.

Cada qual possui a sua própria característica valorativa e como tal deve ser respeitada e assumida. A conexão destes aspectos particulares é que irá compor o domínio público. Portanto, segundo Arendt, “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”<sup>60</sup>. Isso acaba por gerar os desencontros de opiniões e desconfortos entre os indivíduos que deveriam viver de maneira harmoniosa, caso o domínio de suas particularidades fossem respeitado.

#### **1.4 – Problematizando a emergência do Social**

A transposição do que era tido como próprio da esfera privada para o âmbito da esfera pública provocou uma funesta transformação na compreensão da ideia de política. Para Arendt, tal problema já se encontrava na tradução do conceito “*zoon politikon*” de Aristóteles, presente em Sêneca e difundido por Tomás de Aquino como sendo o “*animal socialis*”. Tal concepção se baseava unicamente na ideia da vivência em comum, na possível relação existente entre a ação e o estar junto. Todavia, “essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política”<sup>61</sup>. Como explica Arendt,

---

<sup>59</sup> CH, p. 70.

<sup>60</sup> CH, p. 71.

<sup>61</sup> CH, p. 28.

Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana<sup>62</sup>.

Essa companhia que, em certa medida, era considerada como algo natural, na verdade era percebida como um obstáculo que havia sido imposto pelas necessidades biológicas dos homens. O que fazia dela não ser considerada como uma característica especificamente humana era que estava também presente nos animais. Assim, apresentar o homem como um animal político simplesmente porque este vivia em grupos sociais para satisfazer as suas necessidades era o mesmo que afirmar que um rebanho se colocava junto para se defender dos perigos e predadores que os cercavam. Para os gregos era o exercício da política que diferenciaria a união de homens do ajuntamento de animais. A premência do espaço público onde eles pudessem discursar e, juntos, se perceberem como seres individuais, únicos, era o que os tornariam humanos. Como afirma Arendt,

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. Essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles para *animal socialis*<sup>63</sup>.

Levando em conta o cuidado necessário com esta tradução, percebemos que a ideia de um animal político necessariamente não carrega em si a ideia contemporânea de social. Apesar de também ter um significado político, o conceito de social quando direcionado

---

<sup>62</sup> CH, p. 29.

<sup>63</sup> CH, p. 27-28.

às relações da pólis é encarado como limitado, pois se refere tão unicamente à reunião de indivíduos para um fim específico e comum. Para Arendt, a própria confusão entre os conceitos social e político já acarretariam um problema na compreensão original dos conceitos. Uma sociedade, como mostra Arendt, uma reunião de pessoas para um fim específico, como por exemplo a arte da guerra, seria o contrário de política, que seria a união de todos para o bem comum da sociedade, da comunidade. O problema do uso do termo *societas* é naturalmente a limitação do mesmo em torno de um fim específico excluindo automaticamente os outros campos da vivência comum.

Para Arendt,

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis<sup>64</sup>.

O primeiro ponto que precisa ser esclarecido aqui é que Arendt, ao denominar de sombria a esfera do lar, não a está sobrepujando ou menosprezando, haja vista que já elencamos a necessidade da mesma como espaço privado na formação do espaço público. Arendt está apenas evidenciando que o uso da força e da violência, neste espaço privado do lar, para a persuasão dos indivíduos pelo governante, a faria sombria à luz do espaço público, ao passo que, o uso da ação e do discurso no espaço público surtia o mesmo efeito. Assim, o problema do surgimento do domínio social era tão somente a deturpação, a diluição dos conceitos de público e privado.

Para Arendt há a necessidade de uma separação clara entre um espaço e outro, uma distinção nítida entre os dois. A partir do

---

<sup>64</sup> CH, p. 46.

momento em que esta distinção entre estes dois espaços se perdeu no caminho da história, automaticamente se alterou também a distinção entre indivíduo e cidadão. Com a perda da distinção entre os espaços público e privado e entre as noções de cidadão e indivíduo, o caos se instalou na *pólis*, na vida da cidade, não mais havendo distinções entre as atividades que eram praticadas nestes espaços. Arendt procura deixar nítido que cada espaço possui as suas próprias atividades e “quem quer que vivesse unicamente uma vida privada não era inteiramente humano”<sup>65</sup>.

O esforço de Arendt está em revelar a necessidade de um passeio vivencial entre as duas esferas para que o homem pudesse viver plenamente sua condição humana. Ou seja, o homem necessita da vivência do espaço privado para que possa satisfazer as suas necessidades biológicas, mas precisa do espaço público para que possa revelar suas ideias, agir e promover, através do discurso, o diálogo. Para Arendt,

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária<sup>66</sup>.

A crítica que Arendt faz à emergência do social na arena pública, é que nestas o ser humano vê anulada totalmente a sua capacidade de ação. A criação de normas que busquem normalizar, no sentido de estabelecimento de uma padronização, onde para todo e qualquer ato já se tem ideia de um efeito, anulam por completo a capacidade da ação espontânea do indivíduo. Na sociedade, toda e qualquer ação praticada pelo agente já vem carregada de indicações prévias, de normas e regras que dizem o

---

<sup>65</sup> CH, p. 47.

<sup>66</sup> CH, p. 49-50.

que ele pode e deve fazer. Em vista disso, o que pensamos serem ações, na verdade são reações em cadeia provocadas por outros fatores que as geraram. É o que Arendt irá chamar de sociedade de massa, comparado-a à ideia de privado, à noção de família. Segundo ela,

O surgimento das sociedades de massa indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massa o domínio social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. Mas a sociedade iguala em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo<sup>67</sup>.

Constatamos com isso que, para Arendt, o que consideramos vitória no domínio social, na verdade é uma deturpação conceitual. A ideia de igualdade política e jurídica que busca manter todos no mesmo patamar de ação acaba por anular o espaço da ação própria da condição humana. O dilema não está na concepção de um conceito de igualdade, mas sim no ato de anulação da singularidade, da particularidade de cada indivíduo. Todos somos iguais perante a lei, mas cada qual com sua singularidade própria, com sua subjetividade específica. Singularidades, particularidades e subjetividades que precisam ser respeitadas para que haja um bom convívio entre os pares de uma sociedade. É a própria ideia de pluralidade: todos temos os mesmos direitos e deveres apesar de nossas diferenças ímpares.

Para Arendt, “o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis”<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> CH, p. 50.

<sup>68</sup> CH, p. 51.

Esta foi a condição humana essencial que o domínio social anulou: equiparou a todos, eliminou a individualidade, tipificou os seres humanos. Com o advento do domínio social e a formação das sociedades de massa, o ser humano se tornou substituível, perdeu sua essência e foi objetificado. Tornado, pois, tal qual um objeto, o mesmo poderia ser destruído e descartado sem que houvesse nenhuma preocupação para com o mesmo. Deste modo, para Arendt, “quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais”<sup>69</sup>. Tal foi a deturpação que o domínio social realizou no espaço de vivência dos homens, ao passo que, aqueles atos que, outrora, poderiam ser considerados ato em si, ações do indivíduo, acabaram por se tornar apenas premissas de exclusão dos mesmos.

Reconhecemos assim que o social era um problema a ser enfrentado de antemão, já na fundação das cidades. Mesmo quando ainda não tínhamos um conceito de social bem delineado, já era percebido nas obras clássicas da filosofia a perda do conceito original de política. Um número excessivo de sujeitos políticos no corpo da *pólis* acabaria por eliminar o espaço público da ação e do discurso necessário entre eles. Ocorrência esta já comprovadamente acertada na modernidade quando Arendt vem a público afirmar que “a triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas ‘leis’ é que, quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento”<sup>70</sup>. Fato este declaradamente exposto quando a autora nos mostra que “a superpopulação resulta em irritação e agressividade”<sup>71</sup>. Evento que pode ser exemplificado na ideia que temos de paz e tranquilidade própria das cidades

---

<sup>69</sup> CH, p. 51-52.

<sup>70</sup> CH, p. 53.

<sup>71</sup> SV, p. 77.

pequenas, locais onde por vezes é claro o baixo índice de violência e criminalidade.

Todavia, tamanha fora a deturpação dos conceitos de espaço público e espaço privado que Arendt verifica e atesta que,

Em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida<sup>72</sup>.

Percebemos, deste modo, que o que mantêm os homens unidos no domínio social não é a predominância da ação e do discurso, mas a prevalência do desejo de saciedade que era próprio do domínio privado. No domínio social os indivíduos abdicam de suas particularidades para acreditarem no que Arendt chama de “ficção comunista”: “uma mão invisível que guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes”<sup>73</sup>. Esta transferência de foco da ação política para o foco da sobrevivência, denunciada por Arendt, é a mão invisível que guia os indivíduos no domínio social. Por este motivo a reunião das comunidades não se davam mais para a ação e para o discurso, mas tinha puramente a preocupação com a sobrevivência.

Para Arendt,

O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural. O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho<sup>74</sup>.

Arendt evidencia com isso que o problema do domínio social é não mais que o aumento exacerbado da atividade de trabalho. Se

---

<sup>72</sup> CH, p. 56-57.

<sup>73</sup> CH, p. 53.

<sup>74</sup> CH, p. 58.

no ambiente familiar privado esta atividade era apontada como uma atividade de sustento e sobrevivência, no domínio social juntou-se a ela o problema do consumo. Não se produz mais unicamente para sustento e sobrevivência, mas para que se possa ter cada vez mais. O reconhecimento humano, com isto, não é apresentado mais nas atividades da ação e do discurso, mas nos bens que o indivíduo conquistou pelo trabalho realizado. Quanto maior o número de bens acumulados mais bem visto serei pela sociedade em que me encontro. Tal concepção trouxe consigo a mesma negatividade que o conceito de propriedade tinha no domínio público ao passo que, se no domínio público o indivíduo que fosse destituído de sua propriedade perderia a condição essencial para ali permanecer, no domínio social essa condição era o trabalho e, ser destituído de uma atividade de trabalho era perder a condição essencial para permanecer em tal domínio. Constatamos com isso que o social deturpou de tal modo o conceito de trabalho.

Tão desmedida fora a glorificação da atividade laboral que Arendt afirma que “aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho, ao ponto em que o significado verbal do próprio termo começou a perder o seu significado para nós”<sup>75</sup>. O trabalho que antes era concebido e ligado a dores e penas, como por exemplo na ideia de trabalho de parto, passa agora a ser exaltado ao nível de algo essencial à condição humana. Todavia, “embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria excelência”<sup>76</sup>. Arendt evidencia esta denúncia da excelência na atividade laboral tendo em vista que “a excelência sempre foi reservada ao domínio público, em que uma pessoa podia

---

<sup>75</sup> CH, p. 59.

<sup>76</sup> CH, p. 59.

sobressair-se e distinguir-se dos demais”<sup>77</sup> devido as suas particularidades subjetivas de indivíduo – o que não acontece na excelência da atividade laboral. Para Arendt, esta excelência, como é notada na modernidade, se torna um problema à medida que transforma os indivíduos como que em seres autômatos que se preocupam unicamente com técnicas que aperfeiçoem e melhorem seu rendimento laboral para, em vista disso, produzir sempre mais em um menor espaço de tempo. O problema apontado aqui por Arendt é a adulteração do uso do conceito de excelência, saindo está do domínio público para o domínio privado, do uso público para o uso privado.

Para Arendt,

Embora nos tenhamos tornados excelentes na atividade do trabalho que realizamos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado<sup>78</sup>.

O dilema de tal discrepância está, como afirma Arendt, na exaltação de nossas capacidades técnicas e na defasagem de nosso desenvolvimento humanístico<sup>79</sup>. Arendt revela aqui o contrassenso que há no advento da automação, das máquinas, que deveriam libertar os homens do jugo do trabalho enquanto que ao mesmo tempo a atividade laboral era glorificada. A mecanização do trabalho, ao criar assim uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, acaba por gerar um problema ainda mais grave. Esse processo libertador se torna utópico e cunha consigo uma sociedade de consumidores que só trabalha cada vez mais para poder consumir. A gravidade de tal situação está em perceber que onde o trabalho está perdendo importância para as máquinas que

---

<sup>77</sup> CH, p. 60.

<sup>78</sup> CH, p. 60.

<sup>79</sup> cf. CH, p. 60.

fazem tudo, o ser humano já não se reconhece e nem se percebe como tal, um ente particular, mas apenas como mais um dente da engrenagem que movimenta o mundo, que, se desgastado, pode facilmente ser substituído.

Anexo a este contrassenso se encontra a desvalorização da atividade pensante colocada sempre à parte da atividade laboral. Somente o trabalho tinha valor, e o ócio, o parar para pensar, era visto como algo desnecessário, sem valor. Os indivíduos não param mais para pensar ou exercitar seu pensamento, posto que só se reconhecem como seres humanos no momento em que estão ocupados com o trabalho. Assim, não podemos pressupor que os homens voltarão à atividade da política haja vista não serem estes educados para a atividade política. Tal impasse poderia talvez ser paulatinamente sanado caso houvesse um investimento pessoal em uma formação que glorificasse a prevalência do homem como um ser capaz de ação. Investimento este que conseguiríamos fazendo uso dos bens adquiridos pela atividade do trabalho. Todavia, como nos afirma Arendt,

Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu um disfarce de uma organização de proprietários, que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza<sup>80</sup>.

Vemos com essa atitude que o ideário de riqueza perdeu seu foco exatamente no uso, dissolvendo, com ainda mais vigor, os limites entre os espaços público e privado. A controvérsia aqui não está em fazer uso da riqueza para ingressar no domínio público, mas, ao contrário, utilizar do domínio público para o acúmulo de mais riquezas. Assim, servos de suas necessidades, agora não mais biológicas, mas relativas ao campo egoísta da vaidade, desejam poder e reconhecimento e acreditam que para isso precisam ainda

---

<sup>80</sup> CH, p. 83.

mais de riquezas, mesmo que, para isso, precisem expropriar aqueles indivíduos que menos tem. O proprietário verifica com isso que para permanecer no mundo não precisará mais fazer uso de discursos e ações que promovam o reconhecimento entre os pares, mas aumentar os limites de suas propriedades e o número de seus bens.

### **1.5 - A violência originada na diluição dos espaços de convivência: a diluição da dignidade humana.**

Dissolvida no domínio social as noções de público e privado, surge a ideia de intimidade que, para Arendt, “parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo”<sup>81</sup>. Soando muito mais como um saudosismo da época em que o privado abrigava e protegia os homens, presenciamos o caminho inverso dos indivíduos que agora desejam se retirar do domínio social, antes denominado público para se fechar na privacidade interna, e, por que não dizer, egoística, de si mesmo. Fechando-se em si mesmos, acabam por deturpar ainda mais ainda os limites destes espaços de convivência, agora não mais os diluindo, mas os reforçando e os utilizando como uma espécie de barreira protetiva.

De antemão, esta diluição conceitual dos espaços de convivência – dos domínios público e privado em domínio social –, poderiam não soar como um possível problema para a sociedade moderna. Esta aparência enganadora, camuflagem com que o domínio social se assenta na sociedade atual, é fruto próprio do progresso tecnológico apresentado e aceito por muitos como uma vitória da modernidade. Todavia, é preciso ter em mente que o ser humano tem a primordialidade destes espaços público e privado previamente bem delimitados para que possa se efetivar inteiramente como ser humano. A diluição destes espaços

---

<sup>81</sup> CH, p. 85.

acarretaria na perda de si mesmo, haja vista que os indivíduos já não teriam o espaço privado próprio da realização de sua individualidade particular e, nem mesmo, o espaço público propício para a efetivação de sua criatividade singular. Isto nos permiti afiançar que o constante e acelerado crescimento dos atos de violência podem sim estar diretamente ligados a esta perda da capacidade de delinear os conceitos e espaços na vida cotidiana.

Tal dilema se torna ainda mais sério quando percebemos que “nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como poder, vigor, força, autoridade e violência – os quais se referem a fenômenos distintos e diferentes”<sup>82</sup>. O que podemos perceber é que, com a prática de um ato de violência, o indivíduo acredita ter mais autoridade ou poder sobre o outro. Tal desordem conceitual se dá, pois tais palavras “são tomadas por sinônimos porque têm a mesma função [...] para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem”<sup>83</sup>. No fim há de se deixar claro aqui que o uso de tais fenômenos é tão somente uma questão de dominação, de degradação da dignidade humana presente no outro e, consecutivamente, em mim mesmo. Percebemos com isso que “a violência é por natureza instrumental; [e] como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja”<sup>84</sup>. O que há de se questionar aqui, portanto, é se o uso da violência pode ou não ser justificável. Para Arendt,

A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> SV, p. 59.

<sup>83</sup> SV, p. 60.

<sup>84</sup> SV, p. 68.

<sup>85</sup> SV, p. 69.

Sendo, portanto, apenas um instrumento para que se possa conseguir algo, a violência só poderia ser justificada pelo fim que se almeja. Todavia, o fim que se deseja é o que irá retirar a legitimidade do ato violento. Neste caso, diferentemente do que defendem alguns pensadores, o fim não justificaria os meios.

Apesar de não justificar, percebemos que o uso da violência tem sido exaltado e defendido, como, por exemplo, no acima referenciado, na defesa de si mesmo. O que possivelmente justificaria a exaltação do uso da violência em defesa própria é a situação de impotência pela qual passa o indivíduo que sofre tal ato<sup>86</sup>, pois, “muito da presente glorificação da violência é causado pela severa frustração da faculdade de ação no mundo moderno”<sup>87</sup>. Somente os indivíduos que se sentem impotentes em determinadas situações, que percebem, mesmo que inconscientemente a perda gradativa de sua dignidade humana, é que fazem uso da violência, seja para se alcançar o que se deseja, seja em defesa própria.

Podemos citar como exemplo aqui uma situação de um assalto. O assaltante com o intuito de roubar o celular ou qualquer outro objeto da vítima pode fazer uso da violência se por acaso se sentir acuado, impotente perante a mesma. Do mesmo modo, a vítima caso se sinta impotente perante a situação do assalto, pode fazer uso da violência para se defender. Em ambas situações o uso da violência é justificado. Todavia, o fim para que se usa a mesma, como o caso do assaltante para com a vítima, é que deslegitimaria o uso da violência. Concomitantemente, alguns especialistas em segurança pública afirmarão com veemência que o uso da violência em defesa própria, da vítima para com o assaltante, é algo inaceitável e, portanto, deve ser evitada. Percebemos que para ambos indivíduos a violência é utilizada somente com um instrumento de dominação.

---

<sup>86</sup> cf. SV, p. 72.

<sup>87</sup> SV, p. 104.

Entendemos com isso, como nos explicita Arendt, que “a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências”<sup>88</sup> é um fenômeno mais racional do que poderíamos imaginar. Diferentemente dos animais que fazem uso do que poderíamos considerar atos de violência como um instinto de autopreservação, nos homens estes atos são premeditados, são pensados e desejados. Logo, “a violência não é nem bestial, nem irracional”<sup>89</sup>. O que precisa ficar claro aqui é que, para Arendt, a violência não é algo natural do ser humano, isto é, proveniente de sua natureza. Se assim a aceitássemos a colocaríamos no mesmo âmbito do instinto animal. Todavia, levando em conta este caráter de racionalidade nos atos de violência praticados pelo indivíduo percebemos que “se ela perdeu a sua *rationale*, basicamente a sua função na autopreservação, tornou-se irracional, e essa é a razão pela qual os homens podem ser mais bestiais que os outros animais”<sup>90</sup>. Por mais absurda que pareça esta afirmação de Arendt, sabemos que, aparentemente, os seres humanos não lutam por autopreservação. Seus atos violentos não são por instinto, mas sim atos racionais, pensados, até mesmo quando usados como uma espécie de defesa própria. É este o ponto da afirmativa arendtiana que torna os seres humanos mais bestiais que os animais tendo em vista que, aparentemente, estes tem outras vias de defesa aquém da violência.

Para Arendt, “nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem, distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies de animais”<sup>91</sup>. Evidenciamos isto ao percebermos que “viver em uma *pólis*<sup>92</sup>, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não [por] força e violência”<sup>93</sup>. Percebemos, assim, que

---

<sup>88</sup> SV, p. 82.

<sup>89</sup> SV, p. 81.

<sup>90</sup> SV, p. 79.

<sup>91</sup> SV, p. 102.

<sup>92</sup> *Polis* aqui entendida como uma sociedade no sentido de uma vida em comum.

<sup>93</sup> CH, p. 32.

a utilização do diálogo, isto é, o resultado proveniente da soma da ação e do discurso, é o que acabaria por invalidar o uso da violência nas atividades humanas. Constatamos de tal modo que o aumento desmedido dos atos de violência que se perfazem em nossa realidade são frutos desta falta de diálogo. Os indivíduos já não fazem mais uso da ação e do discurso em suas atividades, prevalecendo o uso da força e da violência. Filosoficamente falando, os indivíduos já não fazem mais política em suas convivências diárias.

Possivelmente, este já é um desdobramento da perda conceitual ocorrida com relação aos espaços de convivência dos indivíduos e que por fim acabaram por desfocar o próprio conceito de política, haja vista que, toda vez que ouvimos tal conceito o ligamos primordialmente a um “corpo de indivíduos” responsáveis pelo governo estatal de uma sociedade. Todavia, assim como o filósofo francês André Comte-Sponville, preferimos crer que política seja “a arte de viver juntos com pessoas que não escolhemos, pelas quais muitas das vezes não temos nenhum sentimento e que são, sob muitos aspectos, nossas rivais, tanto quanto ou mais que aliadas”<sup>94</sup>. Constatamos assim que política seja uma arte de conduzir de maneira dialógica os possíveis conflitos que venham a ocorrer nestes espaços de convivência que nos predispomos a estar e não apenas uma arte de administrar as alianças e relações de forças numa escala mais ampla e social.

Reconhecemos, portanto, que o que Arendt denomina por pluralidade, a premência da vivência em comum, que gera a significação dos indivíduos, vem a ser a base deste conceito de política. Todavia, num mundo onde o poder de escolha é continuamente enaltecido, onde escolho com quem conviver, quem serão meus melhores amigos e até mesmo, dentro do ambiente acadêmico, com quais colegas trabalhar em seminários e grupos de estudos, escolhemos, na maioria das vezes, sempre aquilo que,

---

<sup>94</sup> COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 28.

para nós, é o mais fácil. Como amigos queremos os que se encaixam em nossas preferências. Como colegas de estudos buscamos aqueles que sabem tanto quanto ou mais que nós mesmos. Contudo, nunca nos questionamos sobre estas escolhas e nem mesmo sobre a possibilidade de se aprender mais e melhor com aquele que, a nosso olhar, é mais difícil, diferente. Arendt afirma que esta falta de questionamentos, “a ausência de pensamento, parece ser uma das mais notáveis características do nosso tempo”<sup>95</sup>, tendo em conta que, acabamos, por fim, num ato egoísta e excludente, não promovendo a base para o convívio político essencial, a premência da pluralidade.

Para Arendt, “a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de verdades que se tornaram triviais e vazias”<sup>96</sup> é um fruto fascinante da glorificação deste poder de escolhas. Escolho não me preocupar e, portanto, não me preocupo com o outro nem com as minhas atitudes em relação ao outro. O que importará aqui será sempre a prevalência do meu poder de escolha, independente do que este possa vir causar tanto a mim quanto aos outros. E, como em uma reação em cadeia, se não há um preocupação com o outro, isto poderá gerar algo ainda mais funesto como a ideia do “salve-se quem puder”. Ideia esta percebida, por exemplo, na ocorrência de grandes tragédias, raro os casos de empatia de alguns indivíduos.

Todavia, a maior e mais nefasta consequência desta ausência de pensamento é justamente a repetição complacente de verdades triviais e vazias. Num desejo de agradar, de demonstrar gentileza por aqueles que comigo convivem no mesmo espaço, aceito destes e repasso suas “verdades” e seus “discursos” como se fossem propriamente meus. Temos observado nos últimos tempos, desde que o virtual assumiu lugar de destaque frente à realidade, o quanto estas tais repetições sem análises de juízo têm destruído

---

<sup>95</sup> CH, p. 6.

<sup>96</sup> CH, p. 6.

ainda mais os espaços de convivência. Indivíduos que, em atos de fúria, se acham no direito de fazerem justiça com as próprias mãos. Indivíduos estes que, na maioria das vezes, poderiam estar a cometer o mesmo ato que acaba de ser julgado e condenado por eles e que, se o analisassem, não o fariam. Eventos tais como linchamentos, vandalismos e saques, apresentados, em sua grande maioria, como práticas comuns. Eventos estes que poderiam ser evitados caso pensássemos no que estivessemos fazendo, como nos afirma Arendt<sup>97</sup>. Pensamento aqui apresentado como uma ação propriamente em si para que se pudesse somar forças ao invés de opor. Pensar para podermos escapar do medo, da violência, da barbárie e da guerra.

Apesar disso, como afirma Arendt,

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial. Isso indica quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, negligenciadas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos<sup>98</sup>.

O problema aqui claramente constatado é a percepção da violência como algo comum, corriqueiro, e por que não dizer, banal. Tendo em vista esta percepção, tal problema não é enfrentado, não se busca uma solução para o mesmo. Acreditamos, todavia que a questão está em tirar estes atos de violência de seu caráter de comum, previsíveis. Tendo em vista que se estes são assim percebidos, a própria exaltação da violência como defesa poderá ser assumida como algo correto e usual. O que não seria o caso.

---

<sup>97</sup> cf. CH, p. 6.

<sup>98</sup> SV, p. 23.

O fato é que, apelando para uma resposta mais fácil, muitos preferem condenar tais atos a uma imprevisibilidade de uma reação em cadeia, denominando os atos de violência cometidos agora por um indivíduo como sendo frutos de toda uma cadeia causal que o cerca. Todavia, como afirma Arendt

Chamar tais acontecimentos inesperados, imprevistos e imprevisíveis de eventos casuais ou últimos suspiros do passado, condenando-os à irrelevância ou à famosa lata de lixo da história, é o mais velho truque nesse campo. O truque, sem dúvida, ajuda a ordenar a teoria, mas ao preço de afastá-la da realidade. O perigo está em que essas teorias são não apenas plausíveis, pois tiram seus indícios de tendências presentes efetivamente discerníveis, mas também possuem um efeito hipnótico em função de sua consistência interna; elas adormecem nosso senso comum, que nada mais é do que o nosso órgão espiritual para perceber, entender e lidar com a realidade e com os fatos<sup>99</sup>.

Dizer que um ato violento é tão somente um fruto de uma má educação ou má formação humana é esquivar-se da realidade, retirar-se do problema e não buscar enfrentá-lo. É perder a liberdade da ação. Todavia,

Quem quer que tenha procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal. Seja Clausewitz denominando a guerra como a ‘continuação da política por outros meios’, seja Engels definindo a violência como o acelerador do desenvolvimento econômico, a ênfase recai sobre a continuidade política ou econômica, sobre a continuidade de um processo que permanece determinado por aquilo que precedeu a ação violenta<sup>100</sup>.

O problema, para Arendt, está em pensar a violência somente como um produto ou continuação de um outro ato fortuito e previsível. A violência precisa ser afrontada como um ato

---

<sup>99</sup> SV, p. 22-23.

<sup>100</sup> SV, p. 23.

de fato e, como tal, ser enfrentada. Ao pensar a violência como um ato em si poderíamos entrar em contradição com a percepção que temos da mesma como sendo uma simples reação. Contudo, não pensar a violência como um ato livre, um ato de liberdade do indivíduo é esquivar-se da necessidade de enfrentá-la. A violência pode sim ser considerada como um produto reativo da má educação e má formação humana do indivíduo. Não podemos, porém, simplesmente dizer que os atos de violência são meras consequências de fatos ocorridos. Eles são atos. Partem da liberdade e desejo racional do indivíduo que o pratica. Cabe, portanto a este, num ato de liberdade ainda maior, escolher se pratica ou não tais atos.

## Capítulo 2

### **Trabalho e Obra: o dilema dos usos de meios e fins**

Em sua obra “A Condição Humana”, buscando tematizar o que essencialmente constitui a vida dos homens na terra, Hannah Arendt discorrerá sobre os conceitos de *Trabalho* e *Obra*, e apresentará estes como sendo os elementos fundamentais à vida humana, sejam como meios ou fins para a manutenção desta. O Trabalho, para a autora, diz respeito àquilo que é direcionado à manutenção da vida biológica, ao ato de sobrevivência do homem, que efetiva-se na atividade do *animal laborans*. A Obra, que é efetivada na atividade do *homo faber*, diz respeito àquilo que é produzido pelo homem, a saber, as técnicas que o mesmo usa para a produção de bens e os bens duráveis que delas resultam, aquilo que permanece no mundo mesmo após a sua morte.

O problema da questão, todavia, não está no uso das mesmas como meios para se chegar a algo ou tão simplesmente como um fim em si mesmo, mas na diluição conceitual entre uma e outra, a ponto de evocar um problema maior de diluição da própria condição humana de dignidade transformando os indivíduos em meros objetos, coisas reificadas, que, consecutivamente, podem ser utilizadas também como meios para se atingir determinados fins, ou mesmo descartadas ou trocadas sem o consentimento da pessoa em questão. O problema da sociedade de consumidores.

## 2.1 – O Trabalho de nosso corpo.

As atividades humanas são classificadas segundo a quantidade de esforço despendida em cada uma delas. Assim, o trabalho braçal, diferentemente do intelectual, por exigir mais dispêndio de força por parte do indivíduo que o pratica, sendo desgastante e cansativo, é depreciado. No entanto, o que faz com que o trabalho seja estimado ou menosprezado, ou pelo menos, o que deveria evidenciar esta conotação no trabalho, é o fim para o qual este está sendo utilizado.

Sabemos que o trabalho, mesmo em suas atividades repetitivas e desgastantes é algo necessário, pois tem em vista o sempre recorrente ciclo natural de manutenção da vida. Para Arendt, “trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana”<sup>1</sup>. Ou seja, não há como sobreviver sem a atividade do trabalho. Entretanto, como nos revela Arendt,

É típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado de seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele.<sup>2</sup>

Esta característica basilar da atividade do trabalho pode nos revelar o estopim da frustração na qual se encontra o indivíduo moderno com “seus intermináveis conflitos, sua incapacidade tanto de sentir-se à vontade na sociedade quanto de viver completamente fora dela”<sup>3</sup>. Uma sociedade que a todo instante cobra de todo e qualquer indivíduo uma posição de prestígio e reconhecimento frente aos seus pares, indivíduo este que vê a todo

---

<sup>1</sup> CH, p. 103.

<sup>2</sup> CH, p. 107.

<sup>3</sup> CH, p. 48.

o momento que toda a força despendida em seu trabalho não tem lhe destinado nada de concreto, acaba por frustrar-se com o mundo, rompendo até mesmo com o ato mais humano de reconhecimento de si no outro. Este fato pode ser verificado até mesmo entre os indivíduos abastados de propriedades, que sofrem com o tédio resultante de nada fazer.

Segundo Arendt,

Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa; e tudo o que desequilibra esse ciclo – a pobreza e a miséria nas quais a exaustão é seguida pela penúria ao invés da regeneração, ou grande riqueza e uma vida inteiramente isenta de esforço na qual o tédio toma o lugar da exaustão e os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, impiedosa e esterilmente, um corpo humano impotente – arruína a felicidade elementar que advém de se estar vivo.<sup>4</sup>

Acaso não seria este um problema a ser encarado filosoficamente? Até que ponto o desgaste de uma atividade do trabalho pode ser mais reconfortante que o descanso de uma vida inteira dedicada à atividade laboral? Refiro-me aqui, como exemplo, àqueles indivíduos que, depois de uma vida inteira dedicada ao trabalho, se sentem inúteis perante uma sociedade que não para. Percebo com isso que a atividade exigida e despendida durante toda a sua vida, apesar de desgastante, acabou por gerar e formar um indivíduo autômato<sup>5</sup>, acostumado com o desgaste laboral e frustrado com o descanso. Todavia, como nos mostra Arendt, até mesmo para os indivíduos abastados economicamente, a vida se torna tediosa e frustrante.

Para Arendt “o perigo aqui é óbvio. O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua

---

<sup>4</sup> CH, p. 133.

<sup>5</sup> Autômato aqui entendido como um ser robótico, um ser coisificado, condicionado a determinada situação que pratica sem nem mesmo pensar. Acostumado a realizar tal ato.

liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade”<sup>6</sup>. Essa ignorância quanto à necessidade da vida é que leva o indivíduo à situação frustrante do tédio. Só pode ser livre o indivíduo que busca libertar-se, desvencilhar-se da necessidade biológica. Se assim não o faz, acaba por se tornar escravo de outros vícios que, como a própria Arendt já afirma, acabará por triturar o sujeito até a morte<sup>7</sup>. O que podemos constatar assim é que uma vida sem esforço, uma vida estagnada no tédio como acima referenciado, não há de ser considerada vida por não ter o seu valor advindo da sensação de constante movimento. Por isso a tão desenfreada busca por todo tipo de adrenalina, seja em esportes radicais, drogas ou mesmo, na prática de atos de violência. O indivíduo deseja sentir a vida pulsar nele mesmo. Haja vista que, a comodidade de uma vida sem esforço é esgotante, tediosa e frustrante tanto quanto – ou até mais – a atividade do trabalho possa ser cansativa e desgastante.

O fato é que, estando a atividade do trabalho movendo-se “sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo”<sup>8</sup>, poderá vir a ser considerada improdutiva tão somente porque nada acrescenta de palpável ao mundo de coisas, mesmo sendo uma atividade contínua, que nunca acaba. Ela está sempre retornando ao início, ao movimento inicial. Entretanto, apesar da atividade laboral ter esta conotação negativa, ela ainda assim é sinônimo de vida, tendo em vista que, enquanto está vivo, o indivíduo necessita suprir suas necessidades biológicas de manutenção e sobrevivência. Portanto, ser desprovido da atividade laboral, ser desprovido dos meios necessários para sua manutenção biológica no recorrente ciclo da vida é tão humilhante quanto ser desprovido de seu espaço privado. O indivíduo precisa

---

<sup>6</sup> CH, p. 149.

<sup>7</sup> cf. CH, p. 133.

<sup>8</sup> CH, p. 120.

de uma atividade, por mais desgastante que seja, para que possa se sentir vivo. Isto se dá tal qual o corpo deste mesmo indivíduo, que precisa estar em constante movimento, por mais atomizado que seja, para que se perceba vivo<sup>9</sup>.

Porém, há de se ter o cuidado aqui de não compararmos a vida humana com o trabalho: “O caráter temporal da vida humana, na medida em que não é simplesmente uma parte da vida da espécie, está em nítido contraste com o caráter temporal cíclico da jornada de trabalho”<sup>10</sup>. Apesar da necessidade do trabalho para a manutenção da vida do indivíduo, o caráter de particularidade de cada indivíduo, a novidade que cada um traz consigo em seu nascimento, é o que dá a ela a posição de superioridade em relação ao trabalho não permitindo que se a iguale ao aspecto valorativo da atividade laborativa. Podemos assim inferir que o trabalho é apenas um meio para a manutenção da vida.

Todavia, verificando que “tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana”<sup>11</sup>, sua não durabilidade é afirmada tão somente porque o fruto desta atividade se esvai, pelo consumo, tão rápido quando é produzido. Contudo “esse consumo, regenerando o processo vital, produz nova força de trabalho de que o corpo precisa para seu posterior sustento”<sup>12</sup>. Percebemos, assim, que tal aferição da improdutividade da atividade laboral está sendo destinada somente a atividade do indivíduo que gasta sua força de trabalho para adquirir nova força na manutenção de seu processo biológico que consecutivamente será desgastada novamente. Um ciclo contínuo e repetitivo. Assim, apesar de favorecer o ciclo biológico da vida, é a

---

<sup>9</sup> Refiro-me aqui ao caráter biológico da vida humana, sobre o qual sabemos que, como corpo humano, somos nada mais que um conjunto de células atomizadas em constante movimento e que, caso haja, por diversos motivos, a paralisação deste contínuo movimento, o que temos é a extinção da vida do indivíduo.

<sup>10</sup> CH, p. 121.

<sup>11</sup> CH, p. 122.

<sup>12</sup> CH, p. 122.

repetição diária das atividades que dá à atividade do trabalho a insignificância de sua transitoriedade. Entendemos que tal análise é feita somente sobre o viés da repetição da atividade. Se olharmos, porém, para o viés da necessidade de manutenção da vida, tal atividade poderá ter desfeita seu caráter frustrante.

Contudo, como nos afirma Arendt,

O desdém com que [se] descreve como tarefas e serviços domésticos geralmente se perde no instante em que são realizados e raramente deixam atrás de si algum vestígio ou valor relaciona-se muito mais proximamente com a opinião pré-moderna sobre o trabalho que com a moderna glorificação dele<sup>13</sup>.

O desdém aqui revelado por Arendt se dá pelo fato de se esperar sempre algo duradouro da atividade realizada. Quando a mesma se refere nesta passagem a ‘tarefas e serviços domésticos’, com alusão precisa às atividades de manutenção da vida biológica do indivíduo, limpeza do ambiente onde habita e preparo de alimentos, por exemplo, a incoerência, todavia, está em analisar a atividade – e somente a atividade – como um fim em si mesma e não em concebê-la, também, como um meio para algo mais duradouro, neste caso a própria vida do indivíduo. O fato é que “embora o trabalho fosse uma eterna necessidade imposta pela natureza e a mais produtiva das atividades do homem”<sup>14</sup>, é preciso “emancipar o homem do trabalho”<sup>15</sup>, analisar separadamente indivíduo e atividade, haja vista que o problema não está na atividade em si, mas na não distinção desta com relação ao indivíduo que a pratica.

Uma tentativa de “poupar o trabalho de sua manifesta desgraça de produzir somente coisas de curta duração”<sup>16</sup> fora a

---

<sup>13</sup> CH, p. 127.

<sup>14</sup> CH, p. 128.

<sup>15</sup> CH, p. 128.

<sup>16</sup> CH, p. 125.

introdução do dinheiro, sendo este “uma coisa duradoura que os homens podem conservar sem que se estrague”<sup>17</sup>. Mesmo com a introdução do dinheiro como fruto da força de trabalho, a atividade laboral continua sendo apenas um meio para determinado fim. O trabalho então galga o alto patamar que tem ultimamente por ser uma fonte, um meio do indivíduo alcançar propriedades. Assim, se antes os indivíduos não se reconheciam na atividade que praticavam por causa do improdutivo fruto que dela era gerado, agora passam a se reconhecer no dinheiro, fruto desta mesma atividade.

A busca pelo trabalho não é devido à atividade que este processo poderia proporcionar ao indivíduo, mas sim pelo dinheiro, o fruto deste trabalho. A realização do indivíduo e sua fuga da frustração concernente à repetitiva atividade laboral não está na atividade em si que ele realiza, mas no fruto que esta pode lhe proporcionar. Com isso, podemos verificar um constante desinteresse por aquelas atividades que, mesmo tendo seu caráter primordial na sociedade, não têm o seu devido reconhecimento valorativo. Por sua vez, outras atividades, por proporcionarem amplo reconhecimento, acabam recebendo um excesso de indivíduos em sua procura.

Para Arendt, “a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação, com a construção de um mundo objetivo de coisas”<sup>18</sup>. Isso se torna um problema ao passo que o trabalhador já não é mais reconhecido nem percebido pela atividade que ele realiza. O operário aqui se torna algo dispensável se não gera a devida produtividade que deseja o proprietário da matéria prima e da força de trabalho do indivíduo, podendo, de tal modo, substituir um indivíduo por outro que, objetivamente, poderá ser mais produtivo. Não é mais a atividade nem mesmo o indivíduo com sua força de trabalho que tem valor no mercado de trabalho, mas somente as coisas – a produtividade – geradas por este.

---

<sup>17</sup> CH, p. 125.

<sup>18</sup> CH, p. 126.

Algo que precisa ser posto em evidencia aqui é o problema da descartabilidade das coisas com o qual convivemos atualmente. Para Arendt,

Os produtos deviam permanecer por um tempo suficientemente longo no mundo das coisas tangíveis para se tornarem valiosos, em vista do que pouco importa se o valor era definido como algo que pudesse ser conservado e transformado em propriedade, ou como algo que durasse o tempo suficiente para ser trocado por outra coisa<sup>19</sup>.

O que percebemos, porém, é que a frustração do indivíduo frente às suas atividades e condições humanas é tamanha que até mesmo as coisas que foram feitas para que tivessem uma durabilidade acabam por ser devoradas por este processo e perdem seu valor, tendo em vista que “os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele”<sup>20</sup>. Contudo, alcançamos a seriedade deste dilema quando a frustração é posta em sua própria vida, ao percebê-la como algo que não é duradouro, mas sim, efêmero. Intuímos, com isso, claramente um sentimento de não pertencimento ao mundo, uma não preocupação com o mundo comum, haja vista que “a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade”<sup>21</sup>. Realizamos as nossas atividades e as desempenhamos de maneira impecável simplesmente devido a uma preocupação egoística com a manutenção de nossa própria vida. Fazemos uso do espaço público, do mundo comum, para realizar as atividades do trabalho com o intuito de satisfazer o metabolismo próprio sem levar em conta a presença de outros indivíduos neste mesmo espaço.

---

<sup>19</sup> CH, p. 127-128.

<sup>20</sup> CH, p. 145.

<sup>21</sup> CH, p. 145.

Para Arendt,

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não-mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente de seu funcionamento<sup>22</sup>.

Assim, a experiência do trabalho faz com que o indivíduo perca a sua percepção de mundo, perca a sua mundanidade por concentrar-se somente em sua realização egoística da função metabólica. Entretanto, há que se entender “concentrar-se” aqui não como um ato reflexivo do pensamento, mas sim, uma dedicação exclusiva. O problema, deste modo, novamente se encontra, como referenciado anteriormente, na não distinção que deveria ser feita entre o indivíduo que trabalha e a atividade que realiza. Contudo, tal distinção aqui já não é feita nem pela sociedade que recebe a presença do indivíduo nem pelo indivíduo que realiza tal atividade.

## **2.2 – A Obra de nossas mãos.**

Vimos que, no que se refere ao Trabalho, o consumo automático de seus produtos acaba por desgastá-los, não permitindo, assim, que nada permaneça por muito tempo a partir desta atividade. No entanto, no que se refere à Obra “o uso adequado delas [das coisas] não causa seu desaparecimento”<sup>23</sup>. Qual seria, então, o uso adequado das coisas para que se evite o seu desgaste? Partindo do pressuposto de que é o consumo que desgasta os produtos do trabalho, podemos supor que o uso

---

<sup>22</sup> CH, p. 141.

<sup>23</sup> CH, p. 169.

adequado apresentado aqui por Arendt seria algo distinto da ideia de consumo. Aferimos assim que o problema no que se refere ao desgaste dos produtos do trabalho e da obra é a questão do consumo. Todavia, para Arendt, “a durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consumamos, o desgasta”<sup>24</sup>. Deduzimos então que nem mesmo a obra, como produto gerado no processo de fabricação, tem caráter absoluto no mundo dos homens, mesmo que sua durabilidade ainda seja maior que os produtos gerados na atividade do trabalho.

Sabendo que “o *homo faber* ‘opera em’, distintamente do *animal laborans* que se ‘mistura com’”<sup>25</sup>, sempre encontraremos um objeto como produto da fabricação sobre o qual o homem tenha operado, ao passo que, no trabalho, o processo já se confunde com o produto gerado, o homem enquanto trabalha se mistura e até mesmo se confunde com a sua atividade. A ideia permeante aqui é a questão da durabilidade da coisa feita. Todavia,

Se abandonada a própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira [obra resultante da fabricação] se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir<sup>26</sup>.

Entendemos assim que até mesmo as obras precisam ser postas para uso e não deixadas somente à própria sorte. Assim também como a força humana não pode ser deixada a própria sorte; precisa ser usada, desgastada. Há de se entender aqui que “o que o uso desgasta é a durabilidade”<sup>27</sup>. Embora a cadeira, enquanto obra em uso, se desgaste, a ideia dela permanece e poderá ser amplamente melhorada com o passar das gerações. A ideia de

---

<sup>24</sup> CH, p. 169.

<sup>25</sup> CH, p. 169.

<sup>26</sup> CH, p. 170.

<sup>27</sup> CH, p. 170.

melhoramento da obra terá sempre como ponto norteador o caráter de uso, tendo em vista que “a obra da fabricação é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói um objeto”<sup>28</sup>. As modificações sofridas pela cadeira no decorrer das gerações, além de pressuporem a ideia de durabilidade, visam também o caráter de ordenamento da vida humana através de objetos que visam o seu conforto e liberdade quanto às atividades do trabalho e suas necessidades.

Assim, a obra será sempre algo pensado, idealizado pelo indivíduo que a constrói. Não será apenas um produto de sua força de trabalho. A obra, nesse sentido, é feita para durar, e sempre feita com uma finalidade, independente do intervalo de sua duração. “A coisa fabricada é um produto final”<sup>29</sup>, um produto em si mesma, enquanto o trabalho é o processo para se chegar até esse produto. E é nesse sentido que entendemos que a obra permanece.

Do mesmo modo que no trabalho, no processo de fabricação tanto há o caráter de repetibilidade, haja vista “a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto”<sup>30</sup>. Todavia, aqui no processo de fabricação,

O impulso para a repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que sua obra coincide com seu trabalho; ou resulta de uma demanda de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou a seu ofício a arte de ganhar dinheiro<sup>31</sup>.

Diferentemente da atividade do trabalho, o impulso para a repetição aqui é externo e não frustrante, tendo em vista que o indivíduo consegue ver o resultado de sua atividade, a obra. Assim,

---

<sup>28</sup> CH, p. 174.

<sup>29</sup> CH, p. 177.

<sup>30</sup> CH, p. 176.

<sup>31</sup> CH, p. 178.

inferimos que “a característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível”<sup>32</sup>, diferentemente do trabalho que “preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim”<sup>33</sup>.

Um fato estranhamente percebido no mundo moderno é que a obra, com seus utensílios e ferramentas, através da mecanização das atividades do trabalho, surgiu com a finalidade de libertar o homem do seu trabalho árduo. O problema, no entanto, está em perceber que este processo acaba por automatizar também os indivíduos que dele fazem parte. “Os próprios operários apresentam razão para sua preferência pelo trabalho repetitivo. Preferem-no porque é mecânico e não requer atenção”<sup>34</sup>. Intuímos com isto que o processo de mecanização, que outrora tivera como finalidade libertar os homens de suas atividades, tem criado seres autômatos que fazem tão somente o que lhes é solicitado, sem nem ao menos questionar. A tecnologia, assim, se tornou um problema para a humanidade a ponto de lhe prestar um desserviço<sup>35</sup>. As máquinas que deveriam libertar os homens estão escravizando-os ainda mais.

Uma coisa é certa: o contínuo processo automático da manufatura eliminou não apenas a premissa injustificada de que mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima, mas também a outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender do projeto humano e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade ou de beleza<sup>36</sup>.

O trabalhador, *animal laborans*, perdeu sua utilidade para as máquinas que agora fazem um serviço mais rápido e eficiente. Os

---

<sup>32</sup> CH, p. 178.

<sup>33</sup> CH, p. 178.

<sup>34</sup> CH, p. 181.

<sup>35</sup> cf. CH, p. 187.

<sup>36</sup> CH, p. 188.

padrões para essa rapidez na produção mecanizada já não são a utilidade – manutenção da vida biológica –, ou beleza – permanência da obra no mundo dos homens –, mas sim a necessidade de cada vez mais produtos que possam ser consumidos e descartados para a aquisição de outros. Percebemos com isso que “mesmo o fim mais geral, a liberação da força humana, geralmente atribuída às máquinas, é tido agora como secundário e obsoleto, inadequado e uma potencial limitação para um espantoso aumento de eficiência”<sup>37</sup>. O intuito da produção mecanizada não é mais a liberação da força humana, mas somente o aumento na produtividade com vistas ao aumento de propriedades. E assim retomamos o mesmo problema anteriormente discutido no âmbito do trabalho. Se antes o trabalho era assumido simplesmente como um meio para se alcançar o sustento biológico da vida, agora também a obra, apesar de já ser um produto finalizado, é apresentada como um meio para diversos outros fins.

Para Arendt,

Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e mesmo o produto final organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares, etc. Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado, e a nada mais<sup>38</sup>.

O que podemos perceber é que, diferentemente do trabalho, no processo da obra a atenção é sempre voltada para o fim da

---

<sup>37</sup> CH, p. 189.

<sup>38</sup> CH, p. 190.

mesma, a finalidade, a qual justifica os meios empreendidos para a sua fabricação. Todavia, um cuidado que há de se ter aqui é sobre a escolha deste fim, se o mesmo irá interferir na liberdade do outro e, se essa interferência poderá ser aceita ou não. A escolha do fim é o que poderá justificar ou não a utilização dos meios, e a intenção, por fim, sempre dependerá da escolha particular do indivíduo.

Podemos notar, contudo, que até mesmo a ideia de meios e fins tem sua problemática, pois, “em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são constrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançarem outros fins”<sup>39</sup>. O constrangimento da obra está de tal modo, em nunca ser utilizada como um fim em si mesma, mas, mesmo finalizada, será sempre um meio para outros fins, um mero objeto de troca. A sua durabilidade é o que irá imputar o seu valor de troca. Valor este que acaba por perder significado quando um número excessivo de objetos são desenvolvidos não mais para suprir as necessidades humanas ou outros fins, mas somente para se aglomerarem em solução dos desejos da sociedade de consumo.

A ideia de consumo assumida como algo necessário, útil, acaba por gerar a ausência do real significado das coisas para os indivíduos, tendo em vista que “a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado”<sup>40</sup>. As coisas perdem o seu real significado, pois, para que sejam objetos de consumo e não mais de uso, atribuem-se a elas um novo caráter de utilidade.

Para Arendt,

Dentro da categoria de meios e fim, e entre as experiências da instrumentalidade que governam todo o mundo dos objetos de uso e a utilidade, não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e evitar que todos os fins voltem afinal a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é um fim em si mesma. No mundo do *homo faber*, onde tudo deve ter seu uso, isto é,

---

<sup>39</sup> CH, p. 191.

<sup>40</sup> CH, p. 192.

servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado pode mostrar-se apenas como um fim, como um fim em si mesmo, que é realmente ou uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma contradição nos termos. Pois um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los. Passa a ser então um objeto entre objetos, ou seja, foi acrescentado ao enorme arsenal de coisas dadas da qual o *homo faber* seleciona livremente os meios de atingir seus fins<sup>41</sup>.

Com isso, percebemos que os objetos, mesmo em sua durabilidade, devem sempre ser assumidos como meios para que se possa alcançar determinado fim, perdendo seu significado de obra. Segundo Arendt, “a única saída do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e recuarmos para a subjetividade do próprio uso”<sup>42</sup>. Assim, a questão que deve ser posta é se realmente, como indivíduos, temos necessidade do uso de determinada coisa? Acaso, os fins que ela nos direciona não poderiam ser alcançados por outros meios, sem a necessidade desta? Mas, muito mais do que questionar-se sobre a questão do uso, é preciso verificar a necessidade do fim. Para Arendt, “só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, torna-se o fim último que põe termo à cadeia infundável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade da significação”<sup>43</sup>.

Portanto, somente quando o homem – a vida humana –, for assumida como fim último dos meios utilizados, é que a ideia de utilidade terá alcançado seu significado em plenitude. Assim, o homem – a vida humana enquanto tal – deve ser assumida como o fim último de todas as coisas e ter sua valoração sempre mais

---

<sup>41</sup> CH, p. 192.

<sup>42</sup> CH, p. 192-193.

<sup>43</sup> CH, p. 193.

efetiva e superior que as próprias coisas em si, haja vista que “nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim [tendo em vista que], todo ser humano é um fim em si mesmo”<sup>44</sup>.

Para Arendt,

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para se atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens<sup>45</sup>.

O problema, portanto, não está no uso de meios para se atingir determinado fim, mas sim na questão de que tudo acaba se tornando um meio para se chegar a determinado fim. Tamanha é a generalização que até mesmo o homem passa a ser utilizado somente como um meio para determinado fim.

Em uma sociedade na qual a troca de produtos tornou-se a principal atividade política, mesmo os trabalhadores, porque confrontados com donos de dinheiro e mercadorias, tornam-se proprietários, donos de sua força de trabalho. É somente nesse ponto que principia a famosa autoalienação de Marx, com a degradação dos homens a mercadorias, e essa degradação é característica da situação de trabalho na sociedade manufatureira, que julga os homens não como pessoas, mas como produtores, segundo a qualidade de seus produtos<sup>46</sup>.

Tendo em vista que “o valor intrínseco de uma coisa só pode ser mudado por meio da mudança da própria coisa”<sup>47</sup>, este se torna o problema mais audaz da sociedade moderna. Atrever-se a mudar o caráter do homem para mero objeto de troca é ferir no mais profundo de sua dignidade humana, descaracterizando-o em seu

---

<sup>44</sup> CH, p. 193.

<sup>45</sup> CH, p. 195.

<sup>46</sup> CH, p. 202.

<sup>47</sup> CH, p. 204.

próprio ato de reconhecer-se como indivíduo, pois “a tão deplorada desvalorização de todas as coisas começa com a sua transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passaram a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar”<sup>48</sup>. Tamanha é a desvalorização da vida a partir deste momento que é encarada como uma mercadoria que pode ser desprezada, descartada ou trocada por qualquer outra coisa, mesmo que sem valor significativo.

### 2.3 – Trabalho e Obra: uma distinção imperiosa.

O mesmo problema que outrora encontramos no que se referia aos espaços de convivência, agora se faz presente nas atividades realizadas pelos indivíduos que ocupam estes espaços. Para Arendt “a palavra trabalho jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar”<sup>49</sup>. Pudemos verificar na análise dos ditos espaços que, o que menosprezava o espaço privado, era tão somente o seu caráter de espaço propício e específico às atividades de manutenção da vida. Verificamos com isso que tais atividades eram, de tal modo, desprezadas e relegadas à insignificância da vida do homem. Entretanto, uma das características atuais da sociedade moderna é um pensamento inverso a este com uma glorificação exacerbada das atividades do trabalho. Contudo, para Arendt,

É surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria

---

<sup>48</sup> CH, p. 206.

<sup>49</sup> CH, p. 99.

que distinguísse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos<sup>50</sup>.

Ao que nos parece, o problema para os modernos era fazer uma distinção entre o que era produtivo e o que era improdutivo, buscando colocar sempre as obras no primeiro patamar, como sendo aquilo que tem certa durabilidade, e o trabalho na segunda classificação, como uma atividade desgastante devido a sua laboriosa repetitividade necessária. Para Arendt, “a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceitos, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho”<sup>51</sup>. Um detalhe desta distinção apresentada por Arendt é o que a coloca no arcabouço dos problemas filosóficos: o dilema dos pré-conceitos. Antes de aceitarmos tal diferenciação é necessário interrogar-nos sobre a questão da produtibilidade: quem ou o que delimita este caráter de produtividade às coisas? Até que ponto tal delimitação pode ser aceita? Uma possível resposta seria o que a própria Arendt já nos evidenciou: o caráter de durabilidade das coisas.

No entanto, este problema é bem mais amplo do que parece. Tal delimitação e aceitação da produtividade imposta à atividade terá que ser sempre levada em conta a partir do sujeito que a pratica. Se tomarmos como exemplo a prática de um professor, sua atividade poderia ser vista, e na maioria das vezes assim o é, como algo improdutivo tão somente porque não deixa nada de concreto na sociedade. O ato de estudar conteúdos, preparar aulas e lecionar é por vezes repetitivo e desgastante o que tornaria um trabalho improdutivo ao passo que, só seria produtivo se todo este conhecimento adquirido fosse escrito e publicado, lançado em forma do que, ironicamente, conhecemos por obra – livro. Todavia, por mais que não seja palpável, o conhecimento adquirido pelo professor enquanto estuda conteúdos, prepara aulas e leciona não

---

<sup>50</sup> CH, p. 105.

<sup>51</sup> CH, p. 107.

poderia ser considerado algo produtivo tendo em vista que o mesmo irá permanecer, terá uma durabilidade maior, mesmo que somente para ele? É improdutivo tão somente porque não deixa algo palpável, algo material após as palavras proferidas durante as aulas? E a formação que dá aos seus alunos não seria uma materialidade possível de seu trabalho? O que intuímos a partir disto é que a problemática da produtividade é tão desonesta ao ponto de se impor entre o trabalho manual e o trabalho intelectual procurando colocar um valor possível e único sobre estes.

O que notamos até aqui é que

O desprezo pelo trabalho na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador – um desconfiando de seu doloroso esforço, outro louvando sua produtividade. A subjetividade dessa forma de abordagem talvez seja mais óbvia na distinção entre trabalho leve e pesado<sup>52</sup>.

Despreza-se a atividade do trabalho por ser algo laborioso, repetitivo, desgastante. Glorifica-se o fruto deste trabalho tão somente pela produtividade que este acrescenta ao mundo. A análise então já se encontra em erro no ponto em que assume, de um lado, somente o processo e, do outro, somente o produto a ponto de menosprezar profissões essenciais por acreditarem que estas não acrescentam nada. Cito, como exemplo aqui, além da profissão do professor, a tão relegada profissão do coletor de lixo. O desprezo pelo trabalho realizado por tais indivíduos aqui, tal qual na teoria antiga, é devido a sua atividade desgastante, cansativa e por vezes repetitiva. O que enaltece o trabalho na teoria moderna é a crença de que, os produtos que dele são gerados estão a acrescentar algo ao mundo. Todavia, um problema que podemos constatar em ambas as situações é levar em consideração somente

---

<sup>52</sup> CH, p. 114.

a atividade do trabalho enquanto tal, desconsiderando a presença de necessidade do indivíduo para que esta ocorra.

Deste modo, Arendt afirma que,

A distinção entre trabalho e obra, que os nossos teóricos tão obstinadamente negligenciaram e nossas línguas tão aferradamente conservam, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, sua função e duração de sua permanência no mundo<sup>53</sup>.

Aferimos com isso que toda coisa produzida tem o seu caráter no mundo, ou seja, deve ser recebida como algo com local e função precisa, independente da duração que esta coisa tenha, por mais breve que pareça ser. Contudo, ao analisarmos determinada coisa tão somente pelo grau de necessidade – função – e durabilidade que esta tem no mundo, poderíamos incorrer num erro ao passo que a análise dependeria do ponto e vista apresentado por quem observa o objeto que poderá ser totalmente diverso se analisado por outro.

Um outro exemplo que podemos tomar aqui, aquém ao caso do professor, é o caso da religião. Se analisada por um crente<sup>54</sup>, enquanto Trabalho poderá ser entendida como um processo de construção do indivíduo e, enquanto Obra, ser entendida como fruto de todo um processo já vivenciado por uma comunidade, fazendo parte assim de sua condição de indivíduo em uma sociedade. Todavia, se analisada por um não-crente, tal processo ou produto não terá validade alguma e não será necessária para a formação do indivíduo nem para a constituição da sociedade. Tal análise se torna ainda mais problemática se tomada somente a partir de indivíduos crentes, levando em consideração as várias

---

<sup>53</sup> CH, p. 115.

<sup>54</sup> Crente aqui entendido como aquele indivíduo que tem alguma crença em algo que seja subjetivo a sua capacidade racional de explicação. Algo que, no vocabulário filosófico seja “metafísico”, além da física, independente dela qual seja, uma força, uma divindade, ou algo parecido.

vertentes religiosas existentes. Cada qual buscará defender sua própria convicção religiosa. E ainda haverá aqueles que, mesmo pertencendo a uma mesma confissão religiosa, não de discordar em vários pontos de vista. Percebemos com isso que o problema está em analisar o processo ou produto sem levar em conta a presença do caráter humano. Como nos exemplifica Arendt,

A distinção entre um pão, cuja expectativa no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de homens, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro<sup>55</sup>.

Percebemos com isso que as distinções para o trabalho e a obra têm sido feitas sobre as coisas produzidas e não mais sobre quem as produz. Há de se verificar, no entanto, que um pão ou uma mesa não se produzem sozinhos. Contudo, apesar da distinção entre um pão e uma mesa serem mais nítidas e óbvias do que a distinção entre aqueles que os produzem, não podemos afirmar que os produtos, mesmo levando em consideração seu caráter de durabilidade, têm mais valor do que seus produtores. Se assim o fizéssemos, um pão teria mais validade que uma mesa, haja vista o sustento que o mesmo promove na alimentação e manutenção biológica da vida. Fato este que poderia ser feito naturalmente sem a presença de uma mesa.

Deste modo, percebemos que o valor das coisas produzidas deve estar exatamente na particularidade misteriosa de cada indivíduo que a produz. Com isso, o valor deste indivíduo não está naquilo que ele produz, mas em si mesmo, em sua capacidade de produzir, seja para o sustento momentâneo de sua vida, seja para a permanência contínua no mundo.

Todavia, como afirma Arendt,

Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo

---

<sup>55</sup> CH, p. 115.

incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos<sup>56</sup>.

Este ato de habituar-se e acostumar-se às coisas produzidas fazem com que as mesmas percam seu efeito de novidade. Perdem a sua essência como Obra para se tornarem meros objetos a satisfazerem os desejos de consumo do indivíduo. Todavia, perdendo seu caráter essencial de novidade, já não satisfaz mais os desejos dos indivíduos que, ávidos cada vez mais por suprir as necessidades geradas por si mesmos, sem perceber ou mesmo desejar, acabarão por se inserir no problema contemporâneo da sociedade de consumidores.

#### **2.4 – A diluição da dignidade humana proveniente de uma sociedade de consumidores.**

Aceitando a premissa de que “a força da vida é a fertilidade”<sup>57</sup>, poderíamos supor que o indivíduo deveria se sentir plenamente humano no ato de expor sua produtividade na vida, seja nas atividades exercidas para a sua manutenção biológica ou nas obras fornecidas por ele mesmo ao convívio com os homens. Todavia, essa não é uma realidade presente na sociedade moderna mecanizada. É fato que, quanto mais presente a sociedade de consumidores está, quanto mais produz, mais desejo o indivíduo tem de produzir, seja para reter mais produtos em seu poder, seja para usá-los na troca de outros produtos que satisfaçam seu desejo de consumo. A sociedade atual, massificada pelo trabalho, só com ele se preocupa e não mais com o mundo comum, apesar de fazer uso deste para a realização de suas atividades. Para Arendt,

---

<sup>56</sup> CH, p. 116.

<sup>57</sup> CH, p. 133.

Uma sociedade de massas de trabalhadores, uma humanidade socializada, consiste em espécimes sem-mundo da espécie humana, quer sejam escravos domésticos, levados a este constrangimento pela violência de outrem, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções<sup>58</sup>.

O que percebemos é que a despreocupação negligente com o mundo comum é a principal característica desta sociedade massificada. O que mais espanta, entretanto, é que esta massificação pelo trabalho, diferentemente do mundo antigo, deveria ser hoje uma escolha voluntária. Contudo, fazendo uso da imposição biológica de manutenção da vida, e não mais fazendo uso da força, continua sendo violenta ao passo que viola a peculiaridade precípua do indivíduo em, fazendo uso de sua liberdade, fazer suas escolhas. Este indivíduo não se escolhe mais uma atividade laboral ou profissão simplesmente por gosto próprio ou vocação, mas sim, efetiva a escolha tendo em vista o que este trabalho ou profissão poderá proporcionar futuramente. A diluição da dignidade humana<sup>59</sup>, neste sentido, se encontra no ponto em que, mesmo frustrado em sua escolha profissional, o indivíduo prosseguirá em sua atividade devido à posição social e ao reconhecimento que esta poderá lhe proporcionar<sup>60</sup>.

Para Arendt,

---

<sup>58</sup> CH, p. 146.

<sup>59</sup> Tal situação pode ser assumida aqui se levarmos em conta a conotação de “absurdo moral” apresentada por ela em “Responsabilidade e Julgamento” onde o indivíduo não para pra pensar no que está fazendo e, aqui, no que está escolhendo, não tendo portanto, uma responsabilidade para consigo mesmo e com sua própria razão (cf. RJ, p. 126).

<sup>60</sup> Algo que precisa ser levado em consideração aqui, principalmente quando se escolhe uma profissão, é o gosto pela mesma, a realização pessoal em praticá-la. Podemos verificar assim que, para que seja um profissional de sucesso, reconhecido no mercado de trabalho, o indivíduo deverá se dedicar ao que faz, buscando sempre e cada vez mais progredir em sua profissão. Todavia, se esta escolha for feita somente tendo em vista o prestígio futuro e até mesmo os ganhos particulares destas, sem levar em conta o gosto particular pela atividade, poderemos incorrer no erro de um indivíduo frustrado com o que faz. Assim, inferimos que, caso não tenha gozo em sua profissão, o mesmo também não terá interesse em progredir na mesma, ser o melhor em sua atividade, o que acarretará em um indivíduo sem sucesso ou reconhecimento profissional. Assim, mais vale fazer o que se gosta e fazer bem, tendo em vista a realização pessoal, do que se dedicar à frustração de um ganho material que não realizará as vontades próprias.

O enaltecimento do trabalho e a necessidade inerente ao metabolismo com a natureza na atividade do trabalho são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força das relações humanas, ou contêm em si mesmo um elemento de violência<sup>61</sup>.

A problemática, não obstante, ficaria acentuada ao percebermos que, devido à mecanização das atividades de trabalho, nos encontramos em uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, todavia, com um imenso desejo de consumo que de forma alguma conseguirá ser saciado. Este desejo de saciedade do consumo latente acaba por infligir nos indivíduos outros meios de se alcançarem o que se deseja, não mais pelo desgaste das atividades do trabalho, mas de maneiras mais fáceis, mais viáveis. Com isso, deduzimos que o enaltecimento do consumo em uma sociedade sem trabalho gera o uso exacerbado da força e da violência, o uso da degradação da dignidade humana nas relações devido à frustração própria de seus indivíduos.

Contudo, se formos admitir a ideia primordial da mecanização das atividades laborais, precisaremos assumir consecutivamente que “a emancipação do trabalho é a emancipação da necessidade, o que significaria a emancipação igualmente em relação ao consumo”<sup>62</sup>. Deste modo, o indivíduo que busca libertar-se das atividades esgotantes do trabalho tem de levar em conta a ideia de sua necessidade e relação de consumo, as quais são inerentes à sua condição humana e que, quando não aferidas, geram frustração. Assim, o indivíduo que deseja emancipar-se da atividade do trabalho deve buscar igualmente a emancipação das relações de consumo. Entretanto, é preciso ter em mente que sua relação com a atividade do trabalho, muito mais

---

<sup>61</sup> CH, p. 160.

<sup>62</sup> CH, p. 161.

que uma atividade desgastante, é uma atividade de manutenção da própria vida e, portanto, necessária. Abdicar da atividade laboral é o mesmo que abdicar da própria vida.

O que vemos aqui é que “os dois estágios pelos quais deve passar o eterno ciclo de vida biológica, os estágios do trabalho e do consumo, podem mudar de proporção até o ponto em que quase toda a força de trabalho humana seja gasta em consumir”<sup>63</sup>. A liberação que a automação das atividades laborais forneceu aos homens é a principal responsável por esta inversão, pois, a energia que deveria ser gasta em produzir, agora é direcionada ao consumo. A frustração do indivíduo é perceber que não consegue gastar o mesmo tanto de energia no consumo, tanto quanto gastaria na produção. Assim, quanto maior a carga de energia vital presente no indivíduo, maior será seu desejo de consumir. Desejo este que, na maioria das vezes, não é suprido, gerando o tão famigerado problema social do consumismo desenfreado.

Assim, a automação, liberação das atividades do trabalho, só aumentou no indivíduo a necessidade de consumo. A energia que outrora era gasta nas atividades laborais, agora é despendida em consumir. O caso é que,

A esperança que inspirava Marx e os melhores homens dos vários movimentos de operários – a de que o tempo livre finalmente emanciparia os homens da necessidade e tornaria produtivo o *animal laborans* – baseia-se na ilusão de uma filosofia mecanicista que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, não pode ser perdida, de modo que, se não for gasta e exaurida na labuta da vida, nutrirá automaticamente outras atividades superiores<sup>64</sup>.

O primeiro problema encontrado aqui, como já evidenciado anteriormente, é a ideia de um *animal laborans* improdutivo, como se toda atividade realizada por ele para a manutenção de sua vida

---

<sup>63</sup> CH, p. 162.

<sup>64</sup> CH, p. 164.

não tivesse validade alguma. O segundo problema é a colocação da atividade do trabalho como sendo inferior às demais atividades realizadas pelos homens, havendo, pois, a necessidade de atividades superiores para que o indivíduo possa se efetivar enquanto tal. Entretanto, considerando o fato de que a energia que deveria ser despendida no trabalho, não pode ser desperdiçada, não é nada óbvio que esta força vital esteja sendo utilizada em atividades superiores, como por exemplo, o exercício do pensamento nas atividades intelectuais.

Um fato curioso é que como “nas condições modernas, toda ocupação deveria demonstrar sua utilidade para a sociedade em geral, e como a utilidade das ocupações intelectuais se tornara mais que duvidosa, dada a moderna glorificação do trabalho”<sup>65</sup>, a atividade intelectual fora relegada a segundo plano na vida do indivíduo, e, portanto, desvalorizada. Em contraposição, o que vemos ultimamente, o retorno dos indivíduos às atividades intelectuais, como o estudo, por exemplo, é tão somente para galgar um emprego melhor, o que, consecutivamente lhe proporcionaria um melhor salário e acarretaria numa maior possibilidade de consumo. Percebemos, com isso, que a atividade intelectual perdeu o seu sentido puro e estrito de busca pelo conhecimento para se tornar também um meio para se atingir um fim.

Há de se questionar aqui, todavia, se há alguma atividade mais superior que a manutenção da própria vida. O que entendemos é que, com o advento do mecanicismo, com o aumento da sociedade de consumo, este desejo de preservação da própria vida também perdeu seu sentido mais significativo para a mera saciedade dos desejos de consumo do indivíduo em questão. Entretanto, como nos revela Arendt,

O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que

---

<sup>65</sup> CH, p. 113.

ele dispõe, mais ávido e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo<sup>66</sup>.

Nos deparamos aqui com o mais perspicaz problema da sociedade de consumidores, haja vista que nada mais vale. Tudo o que é posto no mundo, seja um produto do trabalho ou uma obra da fabricação, se torna um objeto suscetível ao consumo. Para Arendt,

A verdade bastante incomoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve a emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devido, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do animal laborans de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio. A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente<sup>67</sup>.

Vivemos em uma sociedade frustrada consigo mesma. Frustração esta oriunda já das diluições dos espaços de convivência já aqui referenciados. Sociedade esta que educa o indivíduo tão

---

<sup>66</sup> CH, p. 165.

<sup>67</sup> CH, p. 165.

somente para o mercado de trabalho, e este quando se percebe emancipado das atividades laborais, já não sabe o que fazer com o tempo disponível. Encontrando-se, pois, em “uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas tão rapidamente quanto aparecem no mundo”<sup>68</sup>, acaba por perceber que sua própria vida já perdeu o valor e sentido a ponto de, num processo de objetificação, podendo ser também, como qualquer coisa, devorada e descartada. Para Arendt “o perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade”<sup>69</sup>. Uma sociedade de consumidores, massificados como são, não se reconhecem como tal, não se percebem pertencentes a este problema social. Destarte, se não se percebe o problema, também não se busca solucioná-lo.

---

<sup>68</sup> CH, p. 166.

<sup>69</sup> CH, p. 167.

## Capítulo 3

### Ação: o que nos faz plenamente humanos

Um terceiro conceito trabalhado por Arendt na obra “A Condição Humana” é a Ação. Para ela, a Ação é a característica primordial da vida humana, “uma prerrogativa exclusiva do homem”<sup>1</sup>, prerrogativa esta que, como afirma Hannah Pitkin “é a revelação e expressão do eu, da unicidade humana”<sup>2</sup>. No entanto, para que esta ocorra, necessita exclusivamente da contínua presença do outro, num jogo de interação de uns com os outros, num espaço de contínua convivência onde todos são iguais tendo os mesmos direitos e deveres. Destarte, nenhuma vida humana seria possível sem a presença e testemunho de outros<sup>3</sup>. Percebemos com isso que a Obra, como apresentado no capítulo anterior, é o momento intermediário entre o *animal laborans* e o homem da ação.

Tendo em mente as barbáries vividas até então pela sociedade com as duas grandes guerras, Arendt buscará revelar, a partir das características da condição humana, o que irá diferenciar o ser humano dos outros animais, haja vista que, para ela, a barbárie não seria algo próprio do ser humano, mas oriundo de uma prática racional que como tal pode ser equiparada mesma ao instinto animal. Assim, o trabalho, como já vimos, apresentado como uma maneira de subsistência, seria algo que estaria presente

---

<sup>1</sup> CH, p. 28.

<sup>2</sup> PITKIN, 2014, p.266. No original “Action is revelation and expression of self, of human uniqueness”.

<sup>3</sup> cf. CH, p. 27.

tanto nos animais como nos homens, pois ambos estariam em constante atividade para a manutenção da própria vida. Já a fabricação, a atividade do *homo faber* em criar utensílios e ferramentas que facilitem a vida humana, é o que já começa a diferenciar os homens dos animais, tendo em vista a pressuposição de uma vida social, de uma vida em sociedade. Mas, a característica que irá diferenciar essencialmente os seres humanos dos animais será propriamente a ação, a vida política no domínio público dos assuntos humanos, aquilo que é próprio da racionalidade humana. E é neste caminho que Arendt discorrerá sobre este traço característico e fundamental da condição humana: a Ação.

Assim, evidenciando a capacidade de ação e o uso da linguagem como manifestações externas do indivíduo, ela revelará que “só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo exterior de muitas maneiras, não se manifesta nele necessariamente, nem precisa ser ouvida, vista, usada ou consumida para ser real: a atividade do pensar”<sup>4</sup>. É preciso atentar aqui para o fato de que o puro pensar está ainda acima da atividade política. Para Arendt, a atividade do pensamento não precisa ser posta a vista do outro para que seja real: ela é própria da particularidade do indivíduo. Todavia, mesmo permanecendo como sendo algo introspectivo, ela não deixa de ser uma ação. E é este exercício do pensamento enquanto atividade e não somente como contemplação que faz e caracteriza a realidade de dignidade humana de cada indivíduo humano. Não basta contemplar, refletir, conhecer. É preciso colocar em ação. É preciso fazer com que esta atividade contínua de reflexão sobre todos os atos a serem realizados seja uma atividade constante. Não basta conhecer os princípios de moral e ética para ser um cidadão. É preciso, em toda e qualquer atividade exercida, ser moral e ético. A cidadania é, portanto, um exercício constante.

---

<sup>4</sup> CH, p. 116.

### 3.1 – A questão da Dignidade Humana: ser da ação, ser agente.

Seguindo sua linha de pensamento, na tentativa de demonstrar o que, mais especificamente, faz dos indivíduos seres mais plenamente humanos no sentido de mais realizados enquanto tais, Hannah Arendt apresenta a ação, distintamente do trabalho e obra, como aquilo que mais caracteriza a condição humana, como um princípio de reconhecimento da dignidade humana, sendo este, o fator primordial de distinção entre os homens e os animais, entre a racionalidade e os instintos, entre a individualidade e o grupo. Trabalhando detalhadamente a análise da crítica que Arendt faz ao homem-de-massa, se posicionando contrária a indiferença que esse tem pelo mundo público, acabamos por perceber que o fato desse não assumir responsabilidade pelos demais indivíduos com os quais convive na sociedade é o que deteriora sua principal característica humana, a ação, desfigurando de tal modo sua dignidade<sup>5</sup>.

Distintamente do *animal laborans* e do *homo faber*, que, de certa forma, estão presos às suas atividades para que possam se sentir “vivos”, o homem da ação para Arendt é aquele que traz em si o caráter de novidade. Apesar deste caráter, não exclusivo, mas específico ao homem da ação, os indivíduos, para ela, são iguais, pois “se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever necessidades daqueles que virão depois deles”<sup>6</sup>. Somos iguais enquanto seres humanos e como tais, podemos, e devemos, deste modo, entender uns aos outros. Todavia, temos nossas particularidades como indivíduos que somos e, por isso, precisamos da ação que realizamos por meio do discurso, haja vista que, se os indivíduos que compõem a sociedade “não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer

---

<sup>5</sup> cf. CH, p. 72.

<sup>6</sup> CH, p. 217.

outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”<sup>7</sup>. O fato é que “uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”<sup>8</sup>. Percebemos, com isso que “a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir”<sup>9</sup>. É necessário, portanto, a companhia de outros indivíduos para que a ação aconteça. Ou seja, para que o indivíduo seja plenamente humano ele precisa estar na companhia de outros indivíduos e não somente de atividades laborais ou mesmo obras oriundas de seu processo de fabricação.

Contudo, este estar na presença de outros não pode de maneira alguma ser uma presença inerte. É preciso se fazer presente, em ações e discursos, haja vista que, de nada adiantará estar entre os demais e continuar preso à sua privacidade ou mesmo não se fazer presente na vida pública com suas ações e seus discursos. Um indivíduo inerte em meio aos demais é comparado assim a um objeto de uso como meio para determinado fim. E aqui retornamos ao problema da crítica arendtiana às sociedades de massa que, de maneira silenciosa, letargiam os indivíduos, ferindo suas dignidades, formando<sup>10</sup> suas consciências de acordo com suas vontades, conduzindo-os, tais como gados, direto ao matadouro. É preciso agir, ferir a letargia imposta pela sociedade dominante, exercer o direito de liberdade que nos é dado como homens de ação que somos, recuperar a dignidade humana que fora perdida.

---

<sup>7</sup> CH, p. 217.

<sup>8</sup> CH, p. 219.

<sup>9</sup> CH, p. 233.

<sup>10</sup> A conotação de formação aqui poderia, sem prejuízo algum, ser substituída pela ideia de deformação, tendo em vista que, o que ocorre neste processo é bem mais uma deformação da consciência humana do que uma formação, pois, a ideia de formação deve ser vista, como Kant já havia demonstrado, enquanto criação de uma autonomia no indivíduo em sua maneira de pensar em agir em meio à sociedade e não aprisioná-lo em modos de ser e agir em normas impostas por uma classe dominante da sociedade.

Podemos perceber assim que, enquanto o indivíduo se mantiver como *animal laborans* ou *homo faber*, o desejo que este tem de obter sempre mais acaba por sacrificar a si mesmo, por descaracterizá-lo a ponto do mesmo não se reconhecer mais como tal, mas sim como um possuidor ou não de coisas. Para Arendt, este “processo de acúmulo de riqueza, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”<sup>11</sup>. Sabemos que este processo-desejo acaba por se tornar um dos maiores problemas – se não o maior – a ser enfrentado pelos indivíduos que se dispõem a conviverem em um espaço comum, haja vista que a vida perde sua valoração primordial enquanto vida, pois a objetificação do ser humano acaba por se tornar ainda maior. Os homens, se assim o quiserem, podem abrir mão do trabalho, no que se refere ao uso de mão de obra alheia para o sustento de suas necessidade e, podem também, abrir mão das obras e objetos fabricados pelos *homo fabers* da sociedade em que se encontra, mas jamais poderá abrir mão da sua capacidade de ação, pois corre o risco de deixar de ser homem e tornar-se apenas uma coisa reificada que, como tal, poderá ser manipulada, não possuindo vontade própria, estando de tal modo, inerte neste mesmo espaço que ocupa.

Para Arendt, “agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar, imprimir movimento a alguma coisa”<sup>12</sup>. E aqui está o caráter de novidade para ela: na minha iniciativa e não na do outro com o qual convivo. “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano”<sup>13</sup>. É, portanto, a ação e o discurso que, deste modo, nos fazem, enquanto indivíduos, plenamente humanos. Para Arendt, o caráter

---

<sup>11</sup> CH, p. 316-317.

<sup>12</sup> CH, p. 219.

<sup>13</sup> CH, p. 222.

de novidade deste processo é que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um novo nascimento, no qual nos confirmamos e assumimos e fato simples do nosso aparecimento físico original”<sup>14</sup>. As palavras e atos nos concedem o caráter de um novo nascimento. Nascimento este agora não mais na dependência de outros dois seres – pai e mãe –, mas a partir de nossa própria escolha, nosso ato livre de se por entre os iguais.

Neste processo de aparecimento no espaço público “é quase certo que o ‘*quem*’, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa”<sup>15</sup>, considerando-se que, o próprio ato de aparecer em público, seja por meios de atos ou fala, pressupõe a existência de outros indivíduos para que o percebam tendo em conta que a plenitude humana só é alcançada em companhia de outros e nunca sozinho. Este talvez seja o maior empecilho para que os indivíduos se disponham a ir a público, levar seus pensamentos a público. O medo de desvelar-se aos demais. Para Arendt,

Embora ninguém saiba *quem* revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra, deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar, e esse risco não pode ser assumido nem pelo realizador de boas obras, que deve ser desprovido do si mesmo (self) e manter-se em completo anonimato, nem pelo criminoso, que precisa esconder-se dos outros.<sup>16</sup>

Para que se torne plenamente humano, o indivíduo precisa vencer o medo de desvelar-se para o outro. Permanecer trancafiado em si mesmo é correr o risco de não se realizar plenamente. Sendo assim, “sem desvelamento do agente no ato, a ação perde o seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um

---

<sup>14</sup> CH, p. 219.

<sup>15</sup> CH, p. 222.

<sup>16</sup> CH, p. 223.

fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto”<sup>17</sup>. Portanto, o caráter de desvelamento do agente é o que dá o valor intrínseco ao agente e sua ação. Contudo, “quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo”<sup>18</sup>, isso não pode ser considerado uma ação tendo em vista que é somente uma mera reunião de indivíduos para o emprego da força e uso da violência para determinado fim. Para Arendt,

Em tais situações, a ação perde a qualidade por meio da qual transcende a mera atividade produtiva, que desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é revelado no produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção. Desprovida de um nome, de um “*quem*” a ela associado, a ação perde todo o sentido, ao passo que uma obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do artista.<sup>19</sup>

A ação perde completamente seu significado caso seja utilizada puramente como um meio para se alcançar determinado fim. Para que tenha sua validade e relevância, a ação necessita da presença e revelação do agente na mesma. Contudo, um ponto a ser questionado aqui é a afirmação de Arendt sobre a relevância da obra de arte, tenha ela ou não o nome do artista conhecido. Poderíamos afirmar que, atualmente, é exatamente o inverso, tendo em vista que, muitas das obras de arte tem o seu caráter de relevância e até mesmo valorativo, tão somente devido ao nome do autor em questão. Contudo, muito mais que o nome do artista em questão, está impresso nestas obras o caráter de durabilidade a imprimir sua relevância, seja valorativa, histórica ou estética.

---

<sup>17</sup> CH, p. 223.

<sup>18</sup> CH, p. 223.

<sup>19</sup> CH, p. 224.

Por certo, aquilo que não se nomeia não se reconhece como existente, não tem valor e “a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso, tem profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos, no qual existimos como seres que agem e falam”<sup>20</sup>. É frustrante perceber que não conseguimos nomear a essência humana. E esta frustração é própria do homem, não estando presente em nenhuma outra das espécies animais. O fato fica ainda mais nítido quando nos definimos a partir de qualidades ou características comuns a outros indivíduos. Sucede-se que a questão “Quem sou eu?” tem se tornado cada vez mais uma incógnita a ser desvendada, desvelada, solucionada pelo próprio indivíduo que a questiona. Ao passo que, as respostas que encontramos para este mesmo questionamento, são aquelas dadas por outros que tem contato conosco. Percebemos assim, que até mesmo neste ato de reconhecimento de si mesmo, temos a necessidade da permanência entre os demais, o convívio com os outros indivíduos.

Para Arendt,

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo.<sup>21</sup>

A ação humana esbarra no dilema da imprevisibilidade. E este, talvez seja, o evento que cause tanto medo de desvelamento

---

<sup>20</sup> CH, p. 225.

<sup>21</sup> CH, p. 228.

do agente na prática de sua ação, bastando ver que a imprevisibilidade é frustrante a este mesmo indivíduo. Para que se possa romper com a imprevisibilidade, em alguns atos, o indivíduo acaba por fazer uso da força e da violência, buscando, desta forma, ferir a dignidade humana do indivíduo com quem interage. Entende, mesmo que inconscientemente, que ao ferir a dignidade humana do indivíduo, acaba por desfigurar seu caráter de ser humano o transformando em um mero objeto coisificado para que se atinja o que deseja. No seu entender, transmutado em mero objeto, tal indivíduo perde suas capacidades de liberdade e de ação e, deste modo, deixa de ser imprevisível.

A característica de imprevisibilidade da ação é devida ao seu caráter de durabilidade, tendo em conta que “o motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim”. Para Arendt,

A imprevisibilidade [...] tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje o que serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos tem a mesma capacidade de agir.<sup>22</sup>

O coração humano é obscuro, é terra onde não se caminha. Isso, por fim, acaba por aumentar ainda mais o caráter de imprevisibilidade entre os indivíduos acrescido do medo de desvelamento de si em suas relações interpessoais. Medo este assumido até mesmo como uma modalidade de proteção, segurança.

Todavia, se formos em busca de um argumento heroico, um ato de coragem que possa nos desvencilhar deste medo de nos

---

<sup>22</sup> CH, p. 302.

desvelarmos em público, precisamos compreender como Arendt já nos revelara que:

A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria. E essa coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio.<sup>23</sup>

É preciso ter coragem para revelar-se entre os homens, ir a público, sair do comodismo da privacidade, escrever a própria estória, agir. Contudo, vivemos em uma sociedade onde tudo se encaminha para a acomodação letárgica, para a inércia latente do ser humano. A mente humana tem sido conduzida a não mais evoluir<sup>24</sup>, não mais se alargar tendo em vista que a solução de problemas já não é posta mais diante de si. Tudo é apresentado facilmente diante do indivíduo, colocado pronto para que o mesmo nem sequer exercite seu pensamento no que se refira às suas próprias decisões.

Percebemos, com isso, que “a ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui”<sup>25</sup>. Sem a ação não há como entendermos o que é público. Tudo passa a ser privado tendo em vista que tudo passa a ser unicamente um meio

---

<sup>23</sup> CH, p. 231.

<sup>24</sup> Me refiro aqui à todas as comodidades apresentadas atualmente pelos avanços da tecnologia. O que, a algumas décadas exigiam dos indivíduos um dispêndio maior de energia e mesmo de exercício mental, hoje já não mais são solicitados. O que para muitos possa parecer um avanço tecnológico, ao meu ver, mais se aproxima de um relaxamento intelectual, o que acaba por fim, por gerar até mesmo o desprezo pelas disciplinas formativas escolares que exigiam dos estudantes uma maior capacidade reflexiva. Não mais se aprende, simplesmente se decora. E, se não se aprende, não se busca também outras formas de se fazer aquilo que, de tal modo, já está posto e pronto, dado de bandeja.

<sup>25</sup> CH, p. 245.

para determinado fim, uma ferramenta, como nas atividades da fabricação, na obra. Contudo, “pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes em relação a eles, [o indivíduo] nunca é simples ‘agente’, mas sempre, e ao mesmo tempo, padecente”<sup>26</sup>. Para que seja plenamente humano, portanto, é preciso que tenha ciência desta dupla atividade e não somente tenha ciência de ambas, mas que as aceite e as assuma como as duas faces da existência humana. Um indivíduo que, egoisticamente, só pensa em suas próprias vontades e destina suas ações tão somente para a realização de seus desejos unicamente não está se realizando plenamente como ser humano, a julgar por não estar levando em conta a presença necessária de outros indivíduos para consigo mesmo. Não que não se deva trabalhar para a realização de suas vontades, mas que a realização destas não venha de modo algum a interferir na vida de outros, ferir a dignidade de outros.

Consequentemente, “a ação e a reação entre os homens jamais se passa em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros”<sup>27</sup>. Nossas ações afetam, de modo indubitável, toda a comunidade com a qual nos relacionamos, tendo em vista que, como a pouco referenciado, não sabemos a durabilidade de nossas ações e estas, quando praticadas, são realizadas dentro do ambiente em que estamos inseridos.

Assim, para Arendt, “antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido a nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da pólis”<sup>28</sup>. Sem a existência de um local pré-definido não poderia ocorrer à ação. As leis, as normas e as regras que regem este espaço comum equivalem, deste modo, a este local e asseguram a quebra da

---

<sup>26</sup> CH, p. 235.

<sup>27</sup> CH, p. 236.

<sup>28</sup> CH, p. 241.

imprevisibilidade não sendo, portanto, necessário recorrer ao uso da força nem da violência para que se quebre a mesma. Contudo,

A rigor, a pólis não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. [...] Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento.<sup>29</sup>

Assim, a sociedade não é, como imaginamos, a cidade física em si. Algo, todavia, que fica claro nesta exposição de Arendt é a necessidade de se cuidar da convivência pessoal, o que para ela vem a ser o mais puro ato político, a capacidade de viver entre pares e desconhecidos, entre aqueles que podem ser aliados tanto quanto adversários, levando sempre em conta a necessidade de um respeito pelo outro enquanto pessoa humana que é<sup>30</sup>. Muito mais do que cuidar do espaço físico, das obras fabricadas pelas mãos dos indivíduos que compõem este espaço, é necessário cuidar das relações pessoais destes indivíduos. A cidade enquanto obra construída é tão somente um meio para determinado fim que no caso é o aparecimento dos indivíduos uns para com os outros. Deste modo, “cada indivíduo em sua distinção única aparece e confirma-se no discurso e na ação”<sup>31</sup>, sendo portanto o uso da ação e do discurso que irá promulgar o caráter da pluralidade, a convivência dos diferentes, “o agir e o falar em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política”<sup>32</sup>. Todavia, sendo os seres humanos em suas inter-relações, imprevisíveis, o

---

<sup>29</sup> CH, p. 246.

<sup>30</sup> cf. COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 28.

<sup>31</sup> CH, p. 257.

<sup>32</sup> CH, p. 251.

caráter da ação acaba por ficar imbuído de tal imprevisibilidade, em tão alto grau que “tanto os de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”<sup>33</sup>. A exaltação das atividades do trabalho e da fabricação são portanto os mais claros sinais desta busca incansável por um substituto possível. Na tentativa de fugir da imprevisibilidade própria da pluralidade humana, acabam-se por exaltar as obras e as atividades do trabalho, o que por fim, acaba por eliminar a imprevisibilidade da pluralidade humana transformando os indivíduos em um grupo amorfo.

No entanto, “a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público”<sup>34</sup>. Assim, para que haja ação, para que os indivíduos possam se realizar plenamente como seres humanos e de tal modo exercer sua capacidade de dignidade humana, é necessário que se mantenha o espaço da aparência, o domínio público, para que o próprio indivíduo possa se identificar e se afirmar como tal em meio aos demais, tendo em vista que “sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade de si-mesmo próprio, da própria realidade, ou a realidade do mundo circundante”<sup>35</sup>. Contudo, como afirma Arendt,

Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das consequências mortíferas inerentes a uma linha de pensamento que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são admissíveis e justificados para alcançar alguma coisa que se definiu como um fim.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> CH, p. 273.

<sup>34</sup> CH, p. 273.

<sup>35</sup> CH, p. 258.

<sup>36</sup> CH, p. 283.

Aqui nos deparamos com o que podemos denominar de irracionalidade bestial dos atos humanos, pois, tendo consciência de seu caráter vil e funesto, mesmo assim continuamos a praticar o mal em sua banalidade mais extrema. Apesar do caráter racional do cálculo de meios e fins em tais práticas, a irracionalidade aqui no que se refere ao caráter destrutivo da prática de tais atos à Dignidade Humana dos indivíduos que são os pacientes de tais ações. E, no que se refere à dignidade humana, mesmo ciente de que com algumas de nossas atitudes iremos ferir ou mesmo destruir a dignidade de outro indivíduo, ainda assim o praticamos. Não levamos em conta o princípio da reciprocidade haja vista que, se assim o praticamos, também permito que o façam comigo. O que podemos perceber aqui é que o conceito de Dignidade Humana que assumimos ganha um sentido muito mais próximo do pensamento kantiano. Isto se deve, talvez, ao fato de Arendt ter buscado a partir da máxima kantiana uma aproximação do pensamento como juízo, um caminho para que se pudesse pensar no respeito ao indivíduo com o qual dividimos os espaços de ações humanas. O fato é que, como afirma Hannah Arendt, “a moderna perda de respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui um claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social”<sup>37</sup>. A falta de respeito pelo outro enquanto indivíduo humano é fruto da desfiguração conceitual causada nos conceitos de espaços públicos e privado na própria vida humana.

Percebemos com isso que o domínio da ação, que pressupõe o caráter da liberdade dos homens em seus atos, é custoso, pois exige dos indivíduos que nele convivem e se fazem presentes, altos preços para que se mantenha. Para Arendt,

A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os

---

<sup>37</sup> CH, p. 300-301.

seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro, é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.<sup>38</sup>

Esta falta de confiança em si mesmo pode, de certo modo, ser assumida como uma das drásticas consequências da deturpação conceitual dos espaços de convivência dos indivíduos onde a vida e a dignidade humana em si perderam seu caráter primordial de existência própria de si mesma para as objetificações postas no mundo pelo trabalho e fabricação do indivíduo. Porém, distintamente do que nos parece, nem tudo está perdido. Como nos afirma Arendt,

A instrumentalização da ação e a degradação da política em um meio para atingir outra coisa certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências humanas decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos. [...] A tentativa de eliminar a ação em virtude de sua incerteza e de salvar de sua fragilidade os assuntos humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou na canalização da capacidade humana de agir, de iniciar processos novos e espontâneos.<sup>39</sup>

O indivíduo ainda carrega consigo e em si o caráter processual do desejo de libertar-se. Distintamente, procurando evidenciar esse caráter subjetivo de cada indivíduo humano, Arendt nos revela que,

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica

---

<sup>38</sup> CH, p. 302.

<sup>39</sup> CH, p. 285.

ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido.<sup>40</sup>

O problema contemporâneo talvez seja que, os atos humanos, propriamente ditos, têm sido utilizados tão somente como uma re-ação, auto-defesa, atitudes que exaltam e enaltecem a violência e, até mesmo a morte, a prática sucinta de, diante dos dilemas das relações humanas, dar cabo da vida do outro ao invés de seu contrário, que seria sair em defesa dela. Tal problema se torna ainda mais sério quando essa vida passa a ser ceifada antes mesmo do seu nascimento, sem nenhum direito de vir a ser no mundo, tão somente por ser considerada um erro das atitudes daqueles que deveriam ter pensado em seus atos antes de agir. E, aqui, adentramos novamente às consequências de atos que, sem termos pensado sobre os mesmos, sem havermos pensado nas suas consequências, devemos agora assumir a responsabilidade pelos tais e, não simplesmente o rechaçar como se tal atitude fosse nos liberar da culpa pelo ato feito.

É preciso, portanto, enfrentar o problema da diluição da Dignidade Humana, a subjugação da vida que, constantemente é utilizada como um meio para se atingir o que se deseja, haja vista que “a vida mesma é o critério ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie”<sup>41</sup>. Ou, nas palavras de Hannah Arendt e no exercício de seu pensamento, é preciso urgentemente pensar no que estamos fazendo.

---

<sup>40</sup> CH, p. 306.

<sup>41</sup> CH, p. 387.

### **3.2 – O exercício do pensamento para o julgamento de si e do outro na vida em sociedade.**

Para Arendt “o pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência”<sup>42</sup>. Assim sendo, é de se esperar que até mesmo as atividades mais simples da vida diária, tais como atividades laborais ou processos de fabricação, deveriam nos direcionar ao exercício do pensamento, à atividade do pensar. Percebemos, deste modo, que o “pensar é uma atividade que deve ser realizada na forma de exercício, um modo de vida”<sup>43</sup>. Não é apenas e tão somente contemplativa. Contudo, como nos afirma Adriano Correia, “Hannah Arendt ressalta que o objeto de nosso pensar é a experiência, e nada mais. Ele está enraizado na experiência e só tem algo a dizer sobre o mundo se permanece nessa condição”<sup>44</sup>. Entretanto, estando nós em uma sociedade onde, a todo momento, somos bombardeados de inovações tecnológicas e intelectuais, e, uma carga excessiva de informações, já não nos preocupamos em questionar nada que se ponha a nossa frente em vista de que tudo já está, de certa forma, dado as claras. Todavia, “essa conexão de pensamento e lembrança é especialmente importante em nosso contexto. Ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo”<sup>45</sup>. Vivemos em uma sociedade acomodada em que nada mais a escandaliza.

Vivendo, pois, em uma sociedade que não mais se escandaliza com atos torpes de maldade, podemos assim chegar à raiz da futilidade atual: a falta de pensamento sobre as próprias atividades realizadas nos domínios dos assuntos humanos. Não exerço, às vezes por escolha própria, minha capacidade de pensar

---

<sup>42</sup> RJ, p. 158.

<sup>43</sup> ASSY, 2015, p. 64.

<sup>44</sup> CORREIA, 2002, p. 142.

<sup>45</sup> RJ, p. 159.

sobre meus atos. E não a exercendo, acabo por cometer o mal<sup>46</sup>, haja vista que, “os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão e, sem lembrança, nada consegue detê-los”<sup>47</sup>. O fato é que Cultura, Estudo, Conhecimento, nada disso é considerado pensamento ou condição para que o mesmo aconteça. Ao passo que,

A incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas altamente inteligentes, e a maldade dificilmente é a sua causa, nem que seja porque a ausência da capacidade de pensar, bem como a estupidez, são fenômenos muito mais frequentes que a maldade. O problema é precisamente que nenhum coração malvado, um fenômeno relativamente raro, é necessário para causar um grande mal. Por isso, em termos kantianos, precisaríamos da filosofia, o exercício da razão como a faculdade do pensamento, para impedir o mal.<sup>48</sup>

Somente o exercício da política, enviesado pela atividade do pensamento será capaz de enfrentar e possivelmente combater o mal. Como ela mesmo afirma, “capacidade de apreciação não tem nada a ver com pensamento, que, devemos lembrar, é uma atividade, e não o desfrute passivo de algo”<sup>49</sup>. Pensar é uma atividade e não somente um arcabouço de informações adquiridas no decorrer das experiências vividas. É preciso pensar, rememorando-as, exercer a atividade do pensamento sobre elas. Contudo,

Sem dúvida, posso me recusar a pensar e lembrar, e ainda assim permanecer muito normalmente humana. Entretanto, esse perigo é muito grande não só para mim mesma, pois minha fala, tendo perdida a mais elevada realização da capacidade humana de falar, vai se tornar conseqüentemente sem sentido, mas

---

<sup>46</sup> cf. RJ, p. 158.

<sup>47</sup> RJ, p. 159-160.

<sup>48</sup> RJ, p. 232.

<sup>49</sup> RJ, p. 162.

também para os outros, que são forçados a viver com uma criatura possivelmente muito inteligente e, mesmo assim, sem nenhuma capacidade de pensar. Se me recuso a lembrar, estou realmente pronta a fazer qualquer coisa – do mesmo modo como minha coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida.<sup>50</sup>

Posso me recusar a lembrar das experiências vividas e me recusar também a pensar sobre elas e mesmo assim viver normalmente – convencionalmente – em sociedade. Porém, esta falta de atividade do pensamento acaba por eliminar minha liberdade e me força a fazer qualquer coisa em nome daquele que julgo ser superior a mim. A questão é que “nenhum talento suportará a perda da integridade que experimentamos quando perdemos essa capacidade muito comum de pensar e lembrar”<sup>51</sup>. Nenhuma cultura, no seu mais alto grau conceitual, se sustentará em um indivíduo que já não tem sua integridade humana garantida. E por cultura aqui me refiro até mesmo às questões morais e normas fixadas pela sociedade.

A atividade do pensamento é o que nos concede realmente um lugar no mundo, não mais como estranho, mas como indivíduos, a julgar por que “pensar e lembrar é o modo de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos”<sup>52</sup>, ao passo que, abdicar a esta atividade é, abrir mão de sua dignidade humana e viver somente como um objeto construído, uma coisa. Diante do exposto precisamos, no entanto, ter ciência, que “o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e solapador em todos os critérios estabelecidos, valores e medições do bem e do mal, em suma, naqueles costumes e regras de conduta de que tratamos na moral e na ética”<sup>53</sup>. Talvez,

---

<sup>50</sup> RJ, p. 159.

<sup>51</sup> RJ, p. 162.

<sup>52</sup> RJ, p. 164.

<sup>53</sup> RJ, p. 243.

por ter consigo este caráter destrutivo, desconstruidor de valores postos e fixos, é que o exercício do pensamento é tão expelido para longe do convívio de si mesmo. Preferimos viver na inércia da comodidade do que já está posto do que nos darmos ao trabalho de desconstruí-lo e reconstruir outros. Para Arendt,

Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam em virtude da sua existência.<sup>54</sup>

No fim, buscamos não mais que proteção. Porém nos acomodamos e queremos escapar da função do pensar. Apesar disso, “o não-pensar as ensina a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade”<sup>55</sup>. Se não se pensa, se não se exercita a atividade do pensamento, aceita-se, sem contestar, as regras de conduta prescritas pela sociedade e pelo tempo. Ainda assim, os que ousaram pensar e contestar as regras impostas, acabaram por modificar a história e alcançar o que o ser humano deseja, a glória de se tornar imortal, de ser sempre lembrado.

Algo que precisa ser evidenciado aqui, no que se relaciona as capacidades humanas do exercícios do pensamento para a realização do julgamento de si e do próximo,

As poucas proposições morais que supostamente resumem todos os distintos preceitos e ordens, como: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”, “Não faças aos outros o que não queres que façam a ti”, e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: “Aja de tal maneira que a máxima da sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligentes”, tomam como padrão o eu (self) e, com isso, o relacionamento do homem consigo mesmo.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> RJ, p. 227.

<sup>55</sup> RJ, p. 245.

<sup>56</sup> RJ, p. 140.

Nosso principal dilema é que vivemos em uma sociedade onde nem mesmo o si próprio se reconhece, quanto mais o outro com o qual se convive. O que fica exposto aqui é que a questão da alteridade, o ato de se por no lugar do outro, pensar no outro tal qual se pensa, se preocupa e se defende a si mesmo acaba por ficar fragilizado tendo em vista que os indivíduos já não tem consciência de si mesmo, muito menos consciência do outro. Consciência aqui compreendida não como a “faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado, mas o que agora chamamos de consciência de si, isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos”. Para que se efetive a questão da alteridade é necessário, portanto o conhecimento de si mesmo, para que, de tal modo, possa eu não praticar o mal tendo em vista reconhecer-me no outro com o qual convivo, haja vista que,

Se estou em desavença com o meu eu, é como se eu fosse forçada a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo. Ninguém pode querer tal coisa. Se pratico o mal, vivo junto com um malfeitor, e embora muitos prefiram praticar o mal em proveito próprio em vez de sofrer o mal, ninguém vai preferir viver junto com um ladrão, um assassino ou um mentiroso.<sup>57</sup>

Tal assertiva não deveria ser, em hipótese alguma, esquecida. Aqueles que a esquecem, é tão somente porque não a rememoram, não guardam a lembrança de seus atos e de tal modo não pensam sobre os mesmos. A conjuntura que deve ser assumida aqui é que “caso se trate de um ser pensante, arraigado em seus pensamentos e lembranças e, assim, conhecedor de que tem de viver consigo mesmo, haverá limites para o que se pode permitir fazer, e esses limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos”<sup>58</sup>. O exercício do pensamento como uma atividade constante a ser em toda e a partir de qualquer ação do indivíduo

---

<sup>57</sup> RJ, p. 155.

<sup>58</sup> RJ, p. 166.

poderá, assim, vir a ser a possível resolução dos conflitos existentes, seja de mim para comigo mesmo ou de mim para com o próximo.

Um outro ponto levantado por Arendt que precisa ser compreendido e, de tal modo, enfrentado, é a questão da assertiva “pare e pense” que, para ela, não possui erro. Segundo Arendt, “sempre que pensamos, interrompemos qualquer coisa que poderíamos estar fazendo e, enquanto somos dois-em-um, ficamos incapazes de fazer qualquer outra coisa senão pensar”<sup>59</sup>. Portanto, é preciso parar para pensar pois, “a principal característica do pensamento é que ele interrompe todo fazer, todas as atividades comuns, sejam quais forem”<sup>60</sup>. E, por mais que a atividade do pensamento exija de nós uma ataraxia completa de toda e qualquer de nossas atividades, para Arendt, esta não pode ser considerada improdutiva, haja vista que, está a lhe dar com a mais plena das atividades humanas. Contudo a sociedade atual encara este ato de parar para pensar como algo improdutivo e nos obriga a estar em constante movimento. Percebemos assim que até mesmo a atividade mais significativa do ser humano, própria de cada indivíduo, é balizada pelas normas que nos são impostas pela sociedade.

O fato é que “a necessidade do pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje à medida que eu possa pensá-los novamente”<sup>61</sup>. O exercício do pensamento, portanto, é algo sempre novo e contínuo. É uma atividade permanente que precisa constantemente ser renovada tendo em vista que as novas questões que são postas diariamente sobre o indivíduo que se propõe a pensá-las, exigem dele uma contínua capacidade de

---

<sup>59</sup> RJ, p. 170.

<sup>60</sup> RJ, p. 232.

<sup>61</sup> RJ, p. 231.

juízo específico tendo em vista os indivíduos com os quais o mesmo interage.

Contudo, “embora ao julgar eu leve em consideração os outros, isso não significa que me adapte em meu julgamento aos julgamentos dos outros. Ainda falo com minha própria voz e não conto com votos para chegar ao que penso ser certo”<sup>62</sup>. O ato de julgar, em vista disso, é algo solitário, particular, parte de mim mesmo levando em consideração a presença do outro. O ato de julga é portanto exercido na pluralidade. Como nos afirma Ronald Beiner, para Arendt, “julgar – como pensar – implica uma revogação dos ‘feitos’ dos homens, a fim de refletir sobre o significado do que eles fazem”<sup>63</sup>. Parte de mim, vai ao encontro do outro, “se coloca no lugar do outro, na medida em que compara seus juízos não só com os julgamentos efetivos dos outros, mas também com os juízos possíveis dos outros”<sup>64</sup>. Entretanto, mesmo que eu leve a presença do outro em consideração, eu não dependo da atitude do outro para agir, pois se assim dependesse, já não seria mais uma ação, mas tão somente uma reação. Todavia, “embora eu leve em consideração os outros ao fazer meu julgamento, esses outros não incluem todo mundo; [...] A validade desses julgamentos só pode se estender ‘sobre a esfera dos sujeitos julgadores’, isto é, das pessoas que também julgam”<sup>65</sup>. É preciso assim, haver um princípio de reciprocidade, tanto de mim para com o outro quanto do outro para comigo.

Essa afirmativa de Arendt só vem reforçar o que já averiguamos, a primordialidade da convivência com outros indivíduos no domínio dos assuntos humanos para que possamos desta forma efetivar nossa dignidade humana. Isso fica ainda mais evidente quando percebermos que, como afirma Arendt,

---

<sup>62</sup> RJ, p. 207.

<sup>63</sup> BEINER, 1994, p. 372. No original “For her, judging – like thinking – entails a withdrawal from the ‘doings’ of men in order to reflect on the meaning of what they do”.

<sup>64</sup> ASSY, 2015, p. 173.

<sup>65</sup> RJ, p. 207.

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.<sup>66</sup>

Percebemos com isso que, o princípio de alteridade que deve estar presente em minha capacidade de julgar é o que, de certo modo, capacitará meu julgamento a ser aceito como válido, pois, “o próprio processo de formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a libertação dos interesses privados pessoais”<sup>67</sup>. A vida em comunidade e a capacidade de me colocar no lugar do outro é o que, de certa forma, validará a minha capacidade de julgamento, desde que, deixado de lado as minhas opiniões e escolhas próprias de cunho privado e egoísta para que se sustente opiniões e escolhas que, por mais que sejam frutos de minha liberdade de tê-las, sejam e tenham em consideração a presença do outro e a manutenção e prevalência de sua dignidade como ser humano que é, assim como eu o sou. Por fim, “o cultivo da humanidade é crucial para o juízo reflexivo, pois o espectador que julga precisa ser capaz de pensar no lugar de todos os outros”<sup>68</sup>, se colocar nos lugar dos outros enquanto age e enquanto pensa.

### **3.3 – O princípio de alteridade como possibilidade de consolidação da Dignidade Humana nas relações interpessoais.**

Ao trabalhar o exercício do pensamento como uma atividade constante, delineando mais nitidamente o ponto em que afirma

---

<sup>66</sup> EPF, p. 299.

<sup>67</sup> EPF, p. 299.

<sup>68</sup> ASSY, 2015, p. 182-183.

que “pensar significa examinar e questionar”<sup>69</sup>, Hannah Arendt está convidando o ser humano a mais do que simplesmente ser e estar no mundo, mas pensar em favor deste mundo, trabalhando, para isso, o que para ela é a compreensão conceitual de Dignidade Humana onde “o fundamental no pensamento é o diálogo sem som que estabeleço comigo mesmo, o dois-em-um que se opõe a unicidade da minha presença no mundo das aparências”<sup>70</sup>. Pensar, assim, diversamente do que costumamos conceber, é e deve ser uma atividade constante e não somente um ato de passividade, de nada fazer. Pensar, para ela, é a atividade por natureza, a única que vem a nos distinguir das demais espécies de animas. Para Arendt, essa atividade do pensamento se faz essencial e necessária, principalmente quando nos deparamos com os atos de barbárie e diluição da dignidade humana, bastando ver que “a violência e a sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, negligenciadas”<sup>71</sup>, o que a permite se alastrar e se perfazer em meio à sociedade humana silenciosamente, pois “ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos”<sup>72</sup>. Violência aqui entendida não somente uso da força, mas em sua banalidade diária, nos atos simples de diluição da dignidade humana do outro com o qual convivo e mantenho relações. O problema evidenciado por Arendt nesta questão de obviedade e normalidade da violência em meio ao domínio dos assuntos humanos é que, para ela,

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre criminosos, mas entre pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> RJ, p. 168.

<sup>70</sup> CORREIA, 2007, p. 54.

<sup>71</sup> SV, p. 23.

<sup>72</sup> SV, p. 23.

<sup>73</sup> RJ, p. 118.

Este fato fora evidenciado por Arendt, em seus estudos, se referindo ao problema do Nazismo. Contudo, percebemos que tal problema se perfaz em meio aos indivíduos da sociedade contemporânea. Para ela, “as questões legais e morais não são absolutamente as mesmas, mas tem em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas e organizações”<sup>74</sup>. Independentemente de ser lei ou moralidade, independente de seu caráter mutável histórico, deve ser posto aqui em evidência o caráter da pessoa com a qual se está lidando, pois, “ninguém em sã consciência pode ainda afirmar que a conduta moral é algo natural”<sup>75</sup>. A sociedade onde estamos é que dita as regras de moralidade que se diferenciam umas das outras de acordo com o grupo que as institui e as aceita como normas.

Em seus questionamentos sobre a questão dos valores morais e exercício do pensamento, Arendt recorre a Nietzsche para nos ratificar a questão da perda conceitual, antes relativa aos espaços de convivência, agora relacionada aos valores usados nestes mesmos espaços. Assim diz ela,

A busca de Nietzsche de “novos valores” era certamente uma clara indicação da desvalorização do que seu tempo chamava de “valores” e do que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente virtudes. [...] O único padrão que ele acabou sugerindo foi à própria **Vida**, e a sua crítica das virtudes tradicionais e essencialmente cristãs era guiada pela intuição muito mais geral de que não só toda ética cristã, mas também toda a ética platônica usam padrões e medições que não são derivados deste mundo, mas de algo além.<sup>76</sup>

O ato mais determinante aqui elencado por Arendt ao citar Nietzsche, é que o mesmo abdicou de qualquer valor posto como

---

<sup>74</sup> RJ, p. 121.

<sup>75</sup> RJ, p. 124.

<sup>76</sup> RJ, p. 114. Grifo nosso.

essencial e assumiu tão somente a ideia da vida humana como valor único, necessário e indispensável para que se pudesse fazer qualquer tipo de julgamento. Contudo, isso se torna um problema ainda mais sério a partir do momento que nem mesmo a vida tenha mais valor perante a sociedade humana, nos espaços destinados às ações humanas; a partir do momento que, tal qual todos os outros valores e virtudes, a vida humana também tivesse perdido o seu valor essencial.

Destarte, “a filosofia não tem lugar onde quer que a religião, e especialmente a religião revelada no sentido hebraico-cristão, seja o padrão válido para o comportamento humano e o critério válido para julgá-lo”<sup>77</sup>. Deste modo, querer fazer uso, ou mesmo aceitar a religião revelada como padrão para a moralidade e deixar a filosofia, o exercício do pensamento e da razão de lado, podem acarretar na afirmação letárgica dos indivíduos, no silêncio de suas capacidades cognitivas para ação. O dilema se torna ainda mais complexo haja vista que esta “revelação” não se dá a todos de maneira idêntica e, portanto, sendo admissível de interpretações contrárias. A questão se torna ainda mais emblemática quando esta revelação nem mesmo acontece – apesar de ser apresentada e aceita como princípio revelado –, e, não tendo mais o uso da racionalidade como um padrão de moralidade, nem mesmo a religião já o serve ou é usual. Contudo, para Arendt,

Qualquer que seja a fonte de conhecimento moral – mandamentos divinos ou razão humana –, todo homem mentalmente são, supunha-se, carrega dentro de si uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independentemente da lei do país e independentemente das vozes daqueles que pertencem à mesma comunidade.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> RJ, p. 128.

<sup>78</sup> RJ, p. 125.

O imbróglio, portanto, não está na comunidade em que se está inserido, apesar de a própria Arendt já haver criticado a situação das sociedades de massa. Para ela, o desafio está na letargia própria do indivíduo que, ao se deparar com tais situações, prefere o silêncio do que a luta. O embaraço, portanto, está em silenciarmos em nós mesmos esta voz, atentarmos contra nossa própria dignidade humana. Para Arendt, “ninguém deseja ser mau, e aqueles que ainda assim cometem malvadezas caem num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com sua própria razão e, por isso, deve desprezar-se”<sup>79</sup>. A questão é que, mesmo aqueles que cometem malvadezas, o fazem com ciência do fato de estarem cometendo algo que, ao entender da maioria da sociedade, é errado. Contudo, o que mais choca nessa afirmação é que o ser humano, caindo neste absurdo moral, é obrigado a desprezar a si próprio, haja vista está em contradição consigo mesmo, com sua dignidade humana.

Isto posto, verificamos que é o relacionamento de si para consigo mesmo que deverá ditar as regras de conduta moral, pois, para Arendt,

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve contradizer-se abrindo exceção em seu favor, ele não deve colocar-se numa posição em que teria de desprezar-se a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado<sup>80</sup>.

Numa sociedade onde tudo é copiado, até mesmo o relacionamento consigo mesmo é deturpado. O indivíduo segue regras e padrões tão somente para poder se encaixar no domínios dos assuntos humanos em que se encontra. De tal modo,

---

<sup>79</sup> RJ, p. 126. Parafrazeando a máxima kantiana.

<sup>80</sup> RJ, p. 131

Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não nem o amor por algum próprio, nem mesmo o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo.<sup>81</sup>

Respeito este que, a seu julgamento, estava consecutivamente alinhado à atividade do pensamento, pois a “ausência de pensamento pode contribuir para que se dê o mal em sua forma extrema, ilimitada e banal”<sup>82</sup>. Este alinhamento que Arendt nos apresenta como uma possibilidade de reestabelecimento, regate da dignidade humana nos indivíduos que compõem o domínio das ações humanas, segue diretamente o imperativo categórico kantiano onde “Kant coloca os deveres que o homem tem para consigo mesmo à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente conhecemos por comportamento moral”<sup>83</sup>.

Contudo,

Se é que posso dizer que obedeço ao imperativo categórico, isso significa que estou obedecendo à minha própria razão, e a lei que estabeleço para mim mesmo é válida para todas as criaturas racionais, todos os seres inteligíveis, não importam onde vivam. Pois se não quero contradizer a mim mesmo, ajo de tal modo que a máxima de meu ato pode se tornar uma lei universal. Sou o legislador, o pecado ou o crime já não podem ser definidos como desobediência à lei de outra pessoa, mas ao contrário como a recusa em desempenhar o meu papel de legislador no mundo.<sup>84</sup>

Ocorre que, se ao assumir o imperativo categórico não me reconhecer como legislador, como parte daquele corpo político que

---

<sup>81</sup> RJ, p. 131.

<sup>82</sup> CORREIA, 2007, p. 49.

<sup>83</sup> RJ, 131.

<sup>84</sup> RJ, p. 133.

constrói as leis que devem ser seguidas, se não me reconhecer como construtor das leis que deverão servir como uma máxima para mim tanto quanto para os outros, não há como reconhecer a minha desobediência a estas mesmas leis. Contudo, estando e fazendo parte de uma sociedade que “torna os homens indiferentes aos sofrimentos de seus próximos”<sup>85</sup>, prefiro me esquivar dos apontamentos políticos, me abster de assumir para mim a “culpa” por leis que, de certo modo, não estão surtindo o efeito que deveriam. Logo “se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo”<sup>86</sup>. Esse dilema, no entanto, é o que constantemente presenciamos nas sociedades de massa, o que amplamente é criticado por Arendt. O indivíduo já não mais se questiona, não exercita seu pensamento e, portanto, não se afasta dos demais, contudo, se afasta de si mesmo, abdica de suas próprias leis e vontades para que possa estar de acordo com a vontade das massas.

Percebemos assim que, para que todo este arcabouço de premissas possa ter uma plena validade, tanto para o indivíduo como para sua inter-relação com os demais que com ele partilham o domínio das ações humanas, é necessário que este assuma para si o princípio da alteridade, “aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra”<sup>87</sup>. O que Arendt busca sustentar aqui é que “o pensamento moral é ocasionado quando um certo tipo ou amplitude de alteridade ou superego social é interiorizado”<sup>88</sup>. Buscando conceituar mais claramente esse princípio de alteridade, Arendt nos afirma que,

---

<sup>85</sup> RJ, p. 145.

<sup>86</sup> RJ, p. 154.

<sup>87</sup> CH, p. 218.

<sup>88</sup> BEATTY, 1994, p. 66. No original “Arendt must hold that (moral) thinking is occasioned when a certain kind or range of otherness or societal superego is interiorized”.

No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos. O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns aos outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens.<sup>89</sup>

Esta originalidade da alteridade é o que faz com que eu veja o outro como ele realmente é e não como um objeto reificado que possa ser utilizado para determinados fins. É a glorificação do domínio público por excelência, a permanência de indivíduos distintos que se olham e se respeitam como tais, que fazem uso da ação e da fala, do exercício do pensamento, para que possam resolver seus dilemas sem a necessidade de se recorrer a força ou a violência. É o ato de olhar para o outro e se colocar no lugar dele, respeitá-lo e, deste modo, não ferir a sua dignidade especificamente porque me percebo nele. “Apenas por meio da alteridade sou capaz de aparecer para mim mesmo, de ser outro para mim mesmo”<sup>90</sup>. Apenas por meio da alteridade eu consigo evidenciar o caráter de pluralidade no domínio das ações humanas em que faço minha aparição. Portanto, “a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesmo”<sup>91</sup>. O que desejo para os outros é portanto o que desejo para mim. O desejo de eliminar a dignidade do outro, deste modo, é tão somente porque, ou já não a tenho ou mesmo não a reconheço em minha pessoa. Cabe portanto a mim lutar por restituí-la, reconstruí-la, retomar de volta o eu mesmo de minha companhia. Deixar de lutar por isso é viver cada dia mais na irracionalidade animal e deixar cada vez mais de ser humano, de viver minha dignidade humana em plenitude.

---

<sup>89</sup> CH, p. 218.

<sup>90</sup> ASSY, 2015, p. 103.

<sup>91</sup> RJ, p. 161.

Não tratamos aqui de costumes, maneiras ou hábitos, nem mesmo de virtudes no sentido estrito do termo, pois as virtudes são o resultado de algum treinamento ou ensinamento. Antes tratamos da afirmação, sustentada por todos os filósofos que já se ocuparam da questão, de que, primeiro, há uma distinção entre certo e errado, e de que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de distinções entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sua consciência é capaz dessa distinção.<sup>92</sup>

Inferimos com isso que a virtude é fruto de uma formação, da educação mais propriamente dita e que pode ser apresentada como uma arma de enfrentamento ao problema da degradação da dignidade humana. O que nos leva a pensar na segunda afirmação de Arendt sobre a capacidade que todo indivíduo tem de fazer tais distinções. Nosso impasse aqui, portanto, é averiguar o que leva estes indivíduos a não fazerem tais distinções. E, ocorrendo tal fato, precisamos ponderar sobre o que poderia ser feito para que, num ato de levante, tais indivíduos possam exercer sua capacidade humana de agir e, livres, pensar por conta própria. A questão é que “se isso fosse possível, se todo homem pudesse ser levado a pensar e julgar por si mesmo, então seria também realmente possível prescindir dos padrões e regras fixados”<sup>93</sup>. E aqui voltamos a questão da exaltação nietzschiana da vida como princípio norteador de julgamento a ser realizado pelos indivíduos, para que os mesmos não precisem, de tal modo, ser obrigados a renegar os padrões e regras fixados nos domínios de ações humanas a que se resolvam aparecer. É uma possível solução para o nosso impasse. Contudo, percebemos que nem mesmo para Arendt essa fora uma atividade fácil de ser levada a cabo.

---

<sup>92</sup> RJ, p. 139.

<sup>93</sup> RJ, p. 169.

## Considerações Finais

A investigação sobre a Dignidade da Pessoa humana a partir do pensamento de Hannah Arendt, sua degradação e, uma possibilidade de reconstrução da mesma, nos levou de encontro ao problema do não exercício da atividade do pensamento. Pudemos verificar que este é, portanto, o maior problema a ser enfrentado na busca de reconstrução desta característica singular de cada indivíduo humano.

Como analisamos, a questão da perda conceitual apresentada por Arendt no que se refere aos espaços de convivência dos indivíduos, a diluição dos domínios público e privado, tem, em certa medida, uma culpabilidade nesta problemática, haja vista que, tendo a necessidade de tais espaços delimitados para sua ação e efetivação de sua dignidade, a dissolução dos mesmos acaba por diluir conjuntamente sua capacidade de agir. Apesar de estar presente entre seus pares, a emergência do social, a completa confusão entre os limites que deveriam existir entre os domínios públicos e privados, acabara por automatizar os indivíduos, fazendo com que os mesmos permanecessem entre seus pares não mais como indivíduos capazes de exercer a sua capacidade de aparecimento, mas somente como autômatos.

Outro problema evidenciado por Arendt fora a questão das atividades realizadas pelos indivíduos e até que ponto tais atividades poderiam auxiliar os mesmos em suas plena realização humana. Percebemos que o problema que fora enfrentado no que se refere à diluição dos espaços de convivência também se encontra entre as atividades praticadas por estes indivíduos que dividem os espaços de convivência e ação. Averiguamos que o maior problema

desta perda conceitual das atividades realizadas pelos homens nos domínios de suas ações é que as mesmas passaram a ser utilizadas tão somente como meios para que se pudessem atingir determinados fins. Isso acabou por influenciar até mesmo a concepção da vida humana ao passo que esta, de tal forma coisificada em meio à sociedade de consumidores, também passou a ser vista tão somente como um meio para determinados fins.

Acreditando que tais conceitos e reflexões de Hannah Arendt continuam legítimos e atuais no presente momento, buscamos com a presente pesquisa elucidar o problema da diluição da dignidade humana dos indivíduos e de tal modo, averiguar uma possibilidade de consolidação da mesma. Assim, compreendendo o ser humano em suas particularidades e sociabilidades, analisando seu exercício de pensamento e partindo deste exercício do pensar para julgar, quisemos conceber, a partir do pensamento da Arendt, esta singularidade própria do ser, na questão onde o mesmo passa a julgar a si próprio, a colocar-se no lugar do outro e desta forma, retomar seu lugar como pessoa humana, reatar sua dignidade de ser da ação. Esta, a nosso exame, é a concepção essencial da Dignidade Humana da Pessoa enquanto questão de responsabilidade moral própria e individual no que se refere a si e ao seu convívio com os outros indivíduos.

A ideia primordial do nosso estudo, portanto, é assumir o exercício do pensamento – uma atividade constante e não somente contemplativa –, como conhecimento de si na aparência do mundo, na presença e convivência com o outro, isto é, na pluralidade, utilizando tal atividade como uma ferramenta de reconstrução da dignidade da pessoa humana que constantemente é degenerada. Deste modo, o foco da pesquisa é apresentar o princípio da alteridade, a concepção que parte do pressuposto básico de que todo indivíduo interage e se relaciona com o outro na sociedade em que vive, como uma atividade constante de se colocar e se assumir no lugar do outro antes de praticar os atos que se deseja. Já temos em mente que assumir este pressuposto como uma possibilidade

viável contra a degradação da dignidade humana acaba por nos remeter a um problema ainda maior: como fazer com que o indivíduo exercite a atividade do pensamento, da reflexão, em suas atividades comuns do domínio dos assuntos humanos?

Acreditamos que tal impasse poderia, em parte, ser solucionado com uma ênfase numa educação mais humanista, mais reflexiva, com vistas à formação de indivíduos mais autônomos em sua atividade do pensamento. Há de se pensar, portanto, num processo formativo que fomente o caráter de liberdade com vistas à pluralidade tendo por base o caráter primordial da alteridade em cada uma de suas relações tanto para consigo mesmo quanto para com os outros indivíduos com os quais divide o espaço das ações humanas. Haja vista que, forçar o indivíduo a fazer uso da reflexão e assumir a alteridade em suas atividades seria também um ato de violência, de violação de sua liberdade própria e, portanto, violação de sua dignidade humana.



## Referências

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

\_\_\_\_\_. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. In ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 12ª edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**. Tradução César Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Coleção Debates. Tradução de Mauro Barbosa. 8ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

\_\_\_\_\_. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BEATTY, Joseph. **Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann**. In HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. *Hannah Arendt: critical essays*. Albany: State University of New York Press, 1994.

- BEINER, Ronald. **Judging in a World of Appearances: a commentary on Hannah Arendt's unwritten finale.** In HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. *Hannah Arendt: critical essays.* Albany: State University of New York Press, 1994.
- CANOVAN, Margaret. **Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm.** In HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. *Hannah Arendt: critical essays.* Albany: State University of New York Press, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Apresentação da filosofia.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a Modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt - Filosofia passo-a-passo.** 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FROMM, Erich. **A arte de amar.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PITKIN, Hannah Fenichel. **Justice: On Relating Private and Public.** In HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. *Hannah Arendt: critical essays.* Albany: State University of New York Press, 1994.
- SANTOS, Soraya Vieira. A relação entre o público e o privado: um estudo inicial no pensamento de Hannah Arendt. **Inter-Ação.** Goiania, v. 37, n. 2, p. 223-235, jul./dez. 2012.