UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADAN CARDOSO DA COSTA

A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT:
a ação como reverberação política

BELÉM - PA
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADAN CARDOSO DA COSTA

A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT:
a ação como reverberação política

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes

BELÉM - PA
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C268c Cardoso da Costa, ADAN.
A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT: : a ação como reverberação política / ADAN Cardoso da Costa. — 2026.
84 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belém, 2026.

1. Pensamento Arendtiano. 2. Ação Política. 3. Imortalidade. 4. Condição Humana. 5. Fragilidade Humana. I. Título.

CDD 109.2

TERMO DE APROVAÇÃO

Banca Examinadora:

_____
Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes (PPGFIL/UFPA)
Presidente

_____
Profª. Drª. Maria dos Remédios de Brito (PPGFIL/UFPA)
Membro Interno

_____
Prof. Dr. Leonardo Gonçalves de Alvarenga (UEPA)
Membro Externo

AGRADECIMENTOS

Carta aberta de agradecimento que se confunde com um discurso contra a meritocracia.

O motivo disto se dá especialmente pela finalização de minha pós-graduação. Estou aqui, cheguei aqui. Mas não sozinho. Por certo, em muitos momentos, me carreguei, me “autoforcei”, me esforcei. Fui até onde pude, mas também fui até onde não pude, e por um momento achei que não teria mais força para prosseguir, mas quando ela me faltou, percebi que não estava fraco, pois havia pessoas que não deixaram eu me achar fraco, pessoas que me motivaram, e me levantaram, olharam, e me enxergaram. Não quero, aqui, dizer que fiz por eles, que fui ao fim por eles, mas, sim, que eles foram ao fim por mim, comigo.

Desculpe o desarranjo das palavras! Quero apenas dizer o meu agradecer, especial, aos meus pais, Sandra e Antonio (Mantena), que em meio aos percalços e turbulências próprias de uma vida, acreditaram em mim e sempre me apoiaram.

Ao amigo e mentor Ivanilson Ameríndio, que com sua paciência e sabedoria, me ajudou e direcionou no caminho da educação desde as sempre apoteóticas aulas no cursinho preparatório para vestibular.

Ao meu amigo e orientador de TCC Diego Sábado, que se não tivesse me doado livros caros ao Filosofar, jamais teria sequer conseguido adentrar o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPA.

Ao meu amigo Daniel Carlos, ouvinte de cargas incomodas durante esse processo.

Às pessoas que possibilitaram àquele jovem abaetetubense sair de suas raízes miritienses do Baixo Tocantins para adentrar a cidade mangueirosa - professor Tito Guedes & amigo, Ageilson indiretamente, República Casa do Estudante de Abaetetuba – CEA, tia Lúcia -, às pessoas que em algum momento passaram pela estrada da minha vida e me deram uma carona em forma de palavra ou ajuda material mesmo, e a tantas outras pessoas que, por mais que não me recorde, se sincronizaram comigo no meu viver.

À Universidade Federal do Pará e ao professor Dr. Ivan Risafi de Pontes, que viabilizaram a execução desta história.

EPÍGRAFE

Lembre-se sempre dos ensinamentos de Heráclito: a morte da terra é tornar-se água; a morte da água é tornar-se ar; a morte do ar é tornar-se fogo; e vice-versa. E pense também no homem que se esquece do destino do caminho. E lembre como os homens estão sempre se digladiando com aquilo com o que estão mais constantemente em comunhão: a razão que governa o universo; e as coisas que eles encontram diariamente, e que lhes parecem tão estranhas. E considere que não deveríamos agir nem falar como se estivéssemos adormecidos, pois que mesmo nos sonhos nós parecemos agir e falar; tampouco deveríamos falar e agir como crianças que imitam os seus pais, e apenas repetem o que aprenderam."

(Marco Aurélio)

A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT: a ação como reverberação política

Resumo

Esta dissertação versa sobre as premissas arendtianas que sustentam a ação humana como política em *A Condição Humana*. Esta pesquisa adquire relevância acadêmica e social por revisitar a ação humana no pensamento arendtiano, por meio de uma imersão em premissas já visitadas pela produção acadêmica, por vezes de forma isolada, mas que agora ganham corpo como reverberação política em sua gênese e em seu fim; premissas instigantes em tempos de polarização política na contemporaneidade brasileira. Objetivou-se explorar em *A Condição Humana*, as relações pelas quais a ação humana se constrói como política. A pesquisa buscou responder a seguinte questão-problema: Que subsídios analíticos justificam a premissa arendtiana da ação humana como primordialmente política? Para tal, se realizou uma análise conceitual pelas frestas de *A Condição Humana* e no aporte bibliográfico (Lafer, 1997; 2005; Corrêia, 2007; Gyrão, 2015; Martins, 2021; entre outros) que demonstram a condição humana como política, a partir de premissas como: eternidade, imortalidade, pluralidade, subjetividade e intersubjetividade. Os resultados deste esforço analítico, reafirmou o cunho clássico e atual das premissas políticas de Hannah Arendt, posto que de forma ressignificada as motivações para ação política humana seguem se reverberando no tempo e a seu tempo, visto que o novo sempre surge e ressurge, carregado da necessidade de projeção em tela coletiva, social, de quem o fez surgir; que no mundo moderno, ganha a consciência de classe de um grupo com uma força política transformadora e em transformação nesta sociedade reificada, habilmente pensada e modificada de tempos em tempos, em especial em tempos incertos como nesta polarização política entre direita e esquerda em todo o mundo, também no Brasil. Momento no qual, a recuperação das premissas arendtianas oferece luz à exacerbação das fagulhas da fragilidade humana sempre ressignificada, como na atualidade.

Palavras-chave: Pensamento Arendtiano. Ação Política. Imortalidade. Condição Humana. Fragilidade Humana.

The Human Condition of Political Action in Hannah Arendt: Action as Political Reverberation

Abstract

This dissertation examines the Arendtian premises that underpin human action as a political act in *The Human Condition*. This research holds both academic and social significance by revisiting human action within Arendt's thought—immersing itself in premises previously explored in scholarship (often in isolation) but which now coalesce as a political reverberation in both their genesis and their purpose. These are compelling premises in the context of contemporary Brazilian political polarization. The study aimed to explore, within *The Human Condition*, the relationships through which human action is constituted as political. It sought to answer the following question: What analytical grounds justify the Arendtian premise of human action as primarily political? To this end, a conceptual analysis was conducted, drawing on *The Human Condition* and relevant scholarship (Lafer, 1997, 2005; Corrêia, 2007; Gyrão, 2015; Martins, 2021; among others) that frames the human condition as political based on premises such as eternity, immortality, plurality, subjectivity, and intersubjectivity. The results of this analytical effort reaffirm the enduring yet contemporary nature of Hannah Arendt's political premises; the motivations for human political action continue to reverberate across time—and in their own time—as the "new" constantly emerges and re-emerges, bearing the need for its creator to project it onto the collective, social stage. In the modern world, this manifests as the class consciousness of a group possessing transformative political power—a power itself undergoing transformation within a reified society that is skillfully conceived and modified over time, particularly during uncertain periods like the current global political polarization between right and left, including in Brazil. It is a moment when revisiting Arendtian premises sheds light on the intensifying sparks of human fragility—a fragility that is constantly being redefined, as seen in the present day.

Keywords: Arendtian Thought. Political Action. Immortality. Human Condition. Human Fragility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....10

1 A CONDIÇÃO HUMANA COMO VIÉS POLÍTICO.....16

1.1 A ação como motivação humana para o vir e o porvir.....21

2 AÇÃO COMO CONSTRUTO POLÍTICO.....38

2.1 Desdobramentos da Ação.....38

3 VIDA PÚBLICA E VIDA PRIVADA NO PENSAMENTO ARENDTIANO.....61

3.1 Ação política e fabricação como fragilidade humana.....68

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....78

REFERÊNCIAS

INTRODUÇÃO

Um trabalho de pesquisa que se debruce sobre uma das obras mais fecundas ao entendimento das frestas políticas do "breve século XX"[1], *A Condição Humana* de Hannah Arendt, parte essencialmente de uma de suas premissas mais fecundas, porém complexa em seus alicerces constitutivos, a ação humana como política; inquietações já iniciadas por diversos estudiosos que ao se desafiarem à abstração do pensamento político arendtiano, ofereceram minúcias significativas a seu entendimento e aplicabilidade interpretativa, no passado e ao seu tempo analítico (Duarte, 2001; Lafer, 1997; 2005; Gyrão, 2015).

A ideia fundadora desta pesquisa nasce da perspectiva de olhar para a ação política no pensamento arendtiano, pois a pensadora, ao se permitir pensar a condição humana e seus desdobramentos para o âmbito social, constrói um estudo rico na perspicácia de olhar para o mundo moderno e analisar o funcionamento das intencionalidades humanas neste meio. Tal foco na ação humana, acaba sendo justamente por esse olhar que ela consegue se direcionar para as condições que possibilitam à humanidade ser humanidade, chegando até mesmo a dizer que por mais que a humanidade em algum momento remoto Colonialize outro planeta, as condições humanas continuariam as mesmas, pelo simples motivo de que as condições humanas dependem apenas da própria humanidade, e não de uma localização que sugestionaria outros comportamentos. Entende-se então que, nesse sentido, mundo, em sua existência de sentido e significado, depende do humano, sendo o contrário impossível.

A pesquisa tem seu enfoque principal nos pilares argumentativos que vão ganhando corpo no pensamento arendtiano e que justificam a assertiva de que toda ação humana é política em sua gênese, ou seja, a sua ação, em outros termos, uma filosofia prática; no entanto, sua construção teórica também é base para tudo isso, e que também será o foco desta pesquisa, a saber: as contribuições teóricas de Arendt (2007) que possibilitam uma nova visão sobre a ação humana, vislumbrando os seres humanos como seres que condicionam e são condicionados, comportamento

[1] A expressão "Breve século XX" faz alusão aos preceitos soerguidos por Eric Hobsbawm em sua obra: HOBSBAWM. Eric J. **A Era dos Extremos: o breve século XX (1914 - 1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. A menção não se faz ao acaso, visto que a história de vida e motivações à escrita que Hannah Arendt e Eric Hobsbawm nos relegaram, se inserem plenamente na sucessão de eventos políticos e suas reverberações, testemunhadas pelo correr do século XX.

traduzido nos próprios agentes que tem como condição geral e principal a ação, posto ser o homem um ser condicionado, ou seja, tudo com o que estes entram em contato, acaba sendo modificado e/ou adaptado a seu usufruto.

Dada essa premissa de analisar Hannah Arendt a partir dos condicionamentos teóricos que suscitam sua contribuição política, se pretende entender as bases conceituais que sustentam o protagonismo da ação política em sua obra, em especial a ideia de semblância e intersubjetividade, que já carrega em seu bojo a subjetividade humana. Assim sendo, tais conceitos perpassarão por “fagulhas conceituais”, como: natalidade, imortalidade e ação olhando para a noção de nascer não apenas do ponto de vista biológico, mas do ponto de vista de alguém novo no mundo, capaz de realizar coisas novas, e possuindo como condição da ação política que compõem todas as pessoas novas que surgem no mundo, como possibilidades infinitas do surgimento de algo novo.

Em síntese, a imortalidade como vontade de se manter e realizar uma ação no mundo, à semelhança dos deuses gregos antropomórficos, a ação enquanto a principal das condições humanas por se tratar da condição humana intrinsecamente política, e o aparecimento por ser a condição anterior para a ação intersubjetiva se iniciar, tem em vista que segundo Silvia (2017), é factível que as abstrações arendtianas acerca da liberdade de ação humana, subsidiadas no saber, nascer, dialogar, agir, e mesmo, o morrer, acabam sempre por encerrar algo e fazer surgir o novo.

Desse modo, a possibilidade do novo colocada pelo conceito de natalidade depende da possibilidade de um novo pensamento, e relacionando ambas as ideias, o trabalho pretende chegar a uma conceituação mais clara da ligação da obra da autora - *A Condição Humana* -, buscando como objetivo compreender se essa influência pode ser frutífera não somente para a atuação prática, mas sobretudo para o próprio campo de desenvolvimento filosófico.

Acerca *d’A Condição Humana* trabalhada por Hannah Arendt, podemos perceber um comportamento que busca traduzir não o que o homem é em si, mas como se manifesta a sua condição humana, em suas atividades de sociabilidade; uma análise que se desdobra em sua praticidade, mas que, dadas as devidas proporções, tem suas próprias bases filosóficas, ainda que sempre voltadas para o homem enquanto homem no mundo. Estando posta a volatilidade da condição humana no

pensamento arendtiano, está não ganharia mensuração em uma filosofia política que angariasse esforços em busca de um entendimento fixo a tal complexidade.

Esta complexidade da condição humana não pode ser abstraída na concepção arendtiana que antecipa formulações muitas vezes apressadas, quanto à condição humana ser tomada como sinônimo de natureza humana; diferente disso, se deve atentar para a condição humana na perspectiva da ação política, da liberdade de agir, e por conseguinte, na feitura do surgimento do novo, que só alcançaria tamanha dimensão mediante à relação com o outro, isto é, não um outro apenas no âmbito privado, mas quando ingressa no âmbito público, se dar a conhecer, a atender e a tensionar possibilidades com o “antigo novo”.

Assim sendo, se busca entender melhor o que é a ação política que também depende da ação de pensar para a autora, esse pensar que nada tem a ver com as tradicionais concepções metafísicas, e voltado não para a contemplação, mas para a qualidade mundana do mundo, ou seja, ativo e reativo diante das teias das sociabilidades vividas e percebidas.

O esforço hermenêutico às premissas de Hannah Arendt sobre a condição humana da ação, sendo esta condição política por excelência, posto que “Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política” (Arendt, 2007, p. 15), deve, necessariamente, considerar dois pontos cruciais que circundam essa condição: o início da necessidade de agir, inerente à vontade do homem de deixar sua marca nesse mundo; e, o próprio aparecer dessa ação, que também pode se confundir com a sua semblância, inerente a todo agente que em sua atitude de se mostrar a outro agente, abandona a sua subjetividade, dando lugar a uma intersubjetividade, esta que não apenas pertence a ele, mas a todos que fazem parte da teia de relações possibilitada no espaço público, onde todos aqueles que ali estão, demonstram sua coragem ao dar parte de sua sede de agir.

Afinal, tudo que é criado pelo homem ou é trazido em significado para o seu mundo, acaba por fazer parte da condição humana, quando compartilhado no espaço público; daí, se depreende que àquilo que adentra espontaneamente ao mundo humano, assim se faz mediante a iniciativa humana, logo pela ação humana idealizada e/ou materializada; isto é, nas subjetividades caras à condição humana, o agir individual se entrelaça em intersubjetividades que encontram coesão e/ou resistência no fazer do espaço público.

Esta pesquisa parte de uma inquietação inicial, a constatação de que na maioria das vezes, Hannah Arendt é acionada enquanto pensadora política, até mesmo porque a própria não se considerava uma filósofa de fato, mas sim uma cientista política, no entanto, o valor de suas obras tem, intrinsecamente e inegavelmente, um cunho de reflexão filosófica pura, certamente não enquanto uma filosofia metafísica (a própria não tinha tanta estima pelo termo), mas certamente um perspectivismo que visava olhar o inerente à condição de como o ser humano age em um mundo condicionado por essa condição.

Feita esta consideração, o título desta dissertação *A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT: a ação como reverberação política,* ganhou corpo a partir de uma provocação arendtiana. Arendt (2002) sugere que a política se alicerça na pluralidade humana, e que esta pluralidade se encontra circunscrita em dimensões de um pretenso sagrado metafísico, do mundo natural, do diálogo com este mundo natural que é moldado como produto da natureza humana, por subjetividades e intersubjetividades, que se configuram em relações políticas desde tempos imemoriais de pequenos grupos ligados por laços de parentesco até as complexas incertezas do mundo contemporâneo.

Ora, mas qual a relação com o enunciado no título desta pesquisa? A constatação de Arendt (2002) de que diversas áreas do conhecimento humano (psicologia, filosofia, teologia, biologia, zoologia, entre outras) acabaram tomando o Homem como existência uníssona, negligenciando o questionamento inicial: O que é política? “Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta” (Arendt, 2002, p. 7). A ação humana como política, ganha pertinente projeção com a constatação arendtiana de que “A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças.” (Arendt, 2002, p. 7).

Por estas asserções, a política é tomada como um construto, encontro e desencontro da pluralidade humana, algumas vezes convergentes, no mais das vezes, gestacionadora de caos, em alguns casos absolutos, quase sempre tensionadores cotidianos do fazer social, humano, que sempre será política, dada a condição humana da ação. Em consideração às reflexões tecidas até este ponto, esta pesquisa se inclinou a responder a seguinte questão-problema: Que subsídios

analíticos justificam a premissa arendtiana da ação humana como primordialmente política?

O objetivo aqui é explorar em *A Condição Humana*, as relações pelas quais a ação humana se constrói como política, bem como os percalços envolvidos no surgimento e assimilação de um constante advento do novo como ação política inerente à condição humana. Para tal, se considerou importante: analisar o pensamento arendtiano sobre a ação humana como ação necessariamente política; identificar as origens da ação política em premissas do pensamento arendtiano, como imortalidade, eternidade e pluralidade; analisar a ação política descortinada no privado e no público.

Para tal, se realizou a imersão na obra *A Condição Humana* (2002), também recorreu a um importante arcabouço de autores que se debruçaram à obra de Hannah Arendt, sobre temas diversos, mas que aqui, foram lidos sob o filtro de atender à problemática e objetivos anteriormente supracitados (Lafer, 2005; Corrêia, 2008; Gyrão, 2015; Martins, 2021; entre outras).

Em Gyrão (2015), temos reflexões sobre a fabricação no pensamento arendtiano, com ação política com vias à institucionalização política na formação das comunidades e Estados, bem como da legislação que ordena a política no espaço público. Já em Lafer (2005) apresenta-se uma reflexão sobre o advento do novo, como ação política, que à luz do pensamento arendtiano, vislumbra coesão e ruptura.

As análises de Martins (2021) reiteram um campo pouco visitado no pensamento arendtiano, a incerteza na reverberação da ação política. Outro importante instigador a caminhos analíticos neste trabalho foi Corrêia (2008), com o suscitar analítico da imortalidade como ação política na natalidade e na mortalidade. Preceitos pertinentes que auxiliaram nas analíticas pretendidas e executadas nesta dissertação.

Com base nesta apresentação inicial de: terminologias, problemática, objetivos e aporte teórico-metodológico, esta dissertação encontra-se estruturada nos capítulos que se seguem: 1 A CONDIÇÃO HUMANA COMO VIÉS POLÍTICO, onde se demonstrou de forma assertiva como a ação política humana já ganhava corpo no ideário grego antigo pertinente às idealizações concernentes à imortalidade e à eternidade; e na divisão 1.1 *A ação como motivação humana para o vir e o porvir*, onde apresenta-se uma breve trajetória da obra de Hannah Arendt, focando em *A Condição Humana* e a reverberação de suas assertivas na filosofia política;

posteriormente, se articula a ação como reprodutora da condição humana, e por fim, a imortalidade como motivação propulsora à ação política humana por essência.

Em sequência, no capítulo 2 AÇÃO COMO CONSTRUTO POLÍTICO, dividido em 2.1 *Desdobramentos da Ação*, onde se demonstrou o recurso argumentativo arendtiano ancorado na filosofia clássica, alicerçando suas asserções sobre a ação nas premissas kantianas sobre liberdade; e, onde se demonstra que Arendt retoma ao ideário socrático para amadurecer os fundamentos da ação política humana como soerguida na pluralidade de elementos que determinam a condição humana.

Por fim, no capítulo 3 VIDA PÚBLICA E VIDA PRIVADA NO PENSAMENTO ARENDTIANO, se buscou demonstrar os momentos de quase simbiose entre a esfera pública e privada, seus pontos de fronteira e intersecção mediados pela ação política humana, aspectos de formação da sociedade iniciados ainda na Grécia Antiga, porém superdimensionados com o advento do Estado moderno; já na subdivisão 3.1 *Ação política e fabricação como fragilidade humana*, o texto é finalizado com uma fecunda explanação acerca fragilidade humana forjada na sociedade moderna, onde a esfera dos negócios tornou complexa a reificação do “conformismo” garantidor do equilíbrio em sociedade, com espaços delimitados à produtores e acumuladores de capital; mas que promoveu a libertação de forças sociais na sociedade de massas, que promoveriam/representariam certa instabilidade às estruturas políticas geradas e abaladas pela ação humana, agora escancarando a fragilidade humana da sociedade. O construto da pesquisa e a imersão analítica se mostram promissores, como se demonstra nas partes que se seguem.

1. A CONDIÇÃO HUMANA COMO VIÉS POLÍTICO.

A compreensão da condição humana como viés político perpassa pelo analisar de conceitos subsidiários à ação política; diante desta constatação, uma perspectiva de sustentação à compreensão da ação humana como política, se encontra nas premissas arendtianas, acerca da imortalidade e da eternidade. Tanto imortalidade como eternidade são conceitos presentes na cultura, e contrário do que se poderia afirmar, não se constituem sinônimos e estão longe de possuírem semelhanças em seus significados.

Hannah Arendt dispõe uma análise no primeiro capítulo de seu livro provavelmente mais importante, *A Condição Humana* (2007), para explicar a real diferença entre esses dois termos, abrindo caminho para a interpretação de seus papéis na cultura do comportamento político humano ou como estão inseridos nela, compreendido que: “o fator decisivo é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida” (Arendt, 2007, p. 29).

Apesar de se confundirem são, inequivocamente, conceitos heterogêneos que têm seu início de compartilhamento no limiar do filosofar, e que demonstram parte da caminhada essencialmente humana em busca do conhecimento de si e do mundo. Segundo Hannah Arendt, o momento chave que determina essa discrepância entre imortalidade e eternidade é encontrado na descoberta filosófica grega de que a atividade dentro da esfera política e por esta determinada, não representa a maior atividade superior do homem, “Talvez a descoberta do eterno, feita pelos filósofos, tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *pólis*, no tocante à imortalidade ou até mesmo à permanência” (Arendt, 2007, p. 29). A abstração acerca desta sentença, constata que o eterno somente poderia ser experienciado no campo da contemplação, diferentemente da imortalidade, sensivelmente captada nas diferentes formas de ação humana.

Seguindo essa ideia de sentido cosmológico entre eternidade e imortalidade, os humanos buscam a imortalidade, e os próprios deuses gregos são imortais, já o eterno, nesse sentido, é relegado àquilo que o filósofo tem como seu fim investigativo, a investigação acerca do mais contemplativo, e que Nietzsche genealogicamente acreditava ter sido primeiramente creditado ao sacerdote ascético, quando este clamava alçar ao mais alto nível da verdade religiosa

> Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz "sangue" (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, *"il faut s'abêtir"* [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico morais, "renúncia de si", "santificação"; em termos fisiológicos, hipnotização (Nietzsche, 2009, III, §17, p. 63)

Aqui, se apresenta a busca de uma experiência com o eterno, por meio da contemplação de uma negação da ação, ou seja, da negação de si mesmo, dos impulsos individuais, quiçá da natureza humana, de uma sofrível negação à experiência com a imortalidade.

Posteriormente a este lampejo inicial de diferenciação, contraposição e reflexão sobre o eterno e o imortal, se vislumbra que na filosofia, tal descoberta deve ser colocada sobre os ombros de Platão ou Sócrates, quando segundo estes, o eterno então se configura como o grande centro da investigação metafísica, ao passo que o imortal é posto no próprio centro dos negócios humanos, vislumbrado a partir da própria mitologia grega, para dar sentido ao agir e ao falar manifestados na exposição e manifestação da vontade sempre pulsante desde que foi dito; sendo assertivamente explanado em Arendt (2007), que assevera em referência a Sócrates

> Por mais que um pensador se preocupe com a eternidade, no instante em que se dispõe a escrever os pensamentos, deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar aos pósteros alguns vestígios deles. (Arendt, 2007, p. 28)

Pelo excerto, se projeta em tela o eterno como um exercício de contemplação, de imersão reflexiva em um plano metafísico, mas que, adentra ao âmbito da imortalidade, quando a ação do indivíduo se inclina e escrever sobre suas idealizações acerca da realidade, ou seja, é exacerbada a vontade de agir, por uma demanda real, o de fazer conhecer aos circunstantes, também à posteridade, isto é, ação humana sobre a realidade vivida, idealizada em compartilhamento com o vir a ser, um construto caro à imortalidade.

Outra premissa arendtiana, que favorece a compreensão acerca da ação em *A Condição Humana*, é a noção de pluralidade. Hannah Arendt demonstra que o ser humano em si, quando se coloca em um contexto político, que de certa forma faz parte e é da natureza social humana, não está ali primordialmente como sujeito subjetivo, mesmo que sempre tenha essa qualidade individual consigo (na conversa dele consigo mesmo), pois a condição de pluralidade se refere à condição de

intersubjetividade do homem, essa condição que tem um grande exemplo na política da tardia *pólis* grega, visto que:

> Para os gregos, as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudesse exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a lei. (Arendt, 2007, p. 27)

A menção à fabricação, supracitada, se remete ao ideário que instiga que "a fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele, a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens" (Arendt, 2007, p. 201); daí se depreende que a pluralidade se conforma em uma simbiose de elementos endógenos e exógenos à subjetividade, ou seja, como internos e externos ao individuo, ainda que criados por este em coletividade, uma intersubjetividade cambiante, própria da condição humana.

Condição humana, mais que atualizada, no visualizar da paisagem política que se descortina num exercício eloquente, quiçá delirante, do global sobre o local dialogicamente, ecoado por "estas bandas". Em tempos de polarização política reverberada por todo mundo, no Brasil em especial, com o crescimento de discursos "inovadores, de tão conservadores"[2], representativos de uma extrema direita, aqui efervescido em uma amálgama de pautas, quase encerradas, no elencar do que deve-se odiar, ou a quem deve-se exterminar, petismo (petralhas)[3], o pensamento de Hannah Arendt (2007), um terreno fértil de municionamento à crítica fundamentada a momentos de crise, visto esta ter sido uma observadora participante dos construtos e materialidades soerguidas do totalitarismo; assim, próximo da sentença de Hobsbawm (2002), que se desafiou a estudar os fenômenos de seu tempo: "Observei e ouvi, buscando entender a história de meu próprio tempo" (Hobsbawm, 2002, p. 455).

---

[2] Segundo Fuks & Marques (2022, p. 562): a polarização política brasileira, reflete uma tendência internacional, sendo mais latente entre os indivíduos mais apegados às discussões partidárias, ideológicas ou até mesmo afetivas, quando da manifestação de suas predileções políticas; ademais, este "novo" fenômeno, guarda resquícios do que Arendt (2012), se remete em alusão às *Origens do Totalitarismo*. Daí a referência a discursos "inovadores, de tão conservadores", posto que a exacerbação de certo apego ao conservadorismo, como inovação da ação política, já foi extremada em momentos anteriores, em especial durante o Breve Século XX (Hobsbawm, 1995)

[3] A expressão petralhas foi/é amplamente difundida na revista Veja, em referência a possíveis crimes cometidos e/ou tentados por agentes petistas. Para mais informações, ver: AZEVEDO, Reinaldo. **O país dos petralhas**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

Neste universo idealizado sobre uma realidade extremada, atualmente os pressupostos arendtianos sobre a ação, propriamente política, adquire relevância analítica, segundo Martins (2021) por permitir o descortinar de que:

> O clima de incertezas do mundo permite entender que a política é sempre uma “promessa” que não tem garantias de realização. Para ela, há na modernidade um preconceito contra a política entendida como ação de pluralidade humana, que sempre a coloca em um espaço possível de não existir ou desaparecer. (Martins, 2021, p. 02)

Tal assertiva projeta luz à discussão da condição humana da ação, como a condição política por excelência, ressaltando ainda historicamente como o conceito de imortalidade impulsiona essa sede de agir humana, que desde sempre ocorre por meio do aparecimento juntamente com o espaço que possibilita esse aparecer, que se demonstra como o aparecimento do “quem político” a outro “quem político” e que faz nascer sempre uma novidade no mundo.

Reitera-se aqui, que no pensamento arendtiano “a ação, por sua vez, é a única atividade que não está direcionada para a produção de objetos, sendo desenvolvida entre os homens, justamente pelo fato de homens, e não o Homem, viver na Terra.” (Torres, 2007, p. 238), isto é, a ação só se realizaria no âmbito público, no tensionamento de interesses entre os homens e suas visões sobre um mundo vivido e do porvir, o que demonstra que a ação é sempre política.

Apesar da generalização do ideário que compreende a ação sempre política, Lafer (1997) problematiza tal visão política no pensamento arendtiano, ressaltando que

> E, porque as comunidades políticas não são produto do pensamento, mas resultado da ação – da *vita activa* –, as constituições não têm existência independente. Não são apenas uma obra de técnica do *homo faber* – do grande legislador. Estão sujeitas a outros sucessivos atos e dependem deles para subsistir. É por essa razão que é preciso preservar as condições para a gramática da ação e para a sintaxe do poder, a fim de que haja obediência à lei. (Lafer, 1997, p. 61)

Sob outro ângulo de análise, percebe-se que a ação política não se encerra em sua institucionalização, na pretensa “fabricação” de um código normativo, são criadas condições subjetivas e intersubjetivas para que a ação se constitua em política coletivamente, daí que a obediência à dado código legal só se efetiva mediante à conveniência coletiva, ou seja, quando tal reverberação se consagra ao espaço público.

Lafer (1997) complementa tal preconização ao discorrer sobre as premissas políticas arendtianas diante do surgimento do novo, segundo o autor: “Ela passa pela

criatividade da política, pelo potencial do novo – de um initium agostiniano – que o agir conjunto, baseado na associação entre os homens no espaço público, oferece ao desafio da ruptura.” (Lafer, 1997, p. 62); por esta asserção, se depreende que a ação política pressupõe o surgimento do novo, e que este advento carrega em seu bojo o cerne da mudança, por vezes, da ruptura, sempre compreendida como ação política que adentra ao espaço público.

Segundo Lafer (1997), Hannah Arendt ao se voltar para a complexidade da ruptura como valor da ação política, estaria partindo das ações políticas de movimentos gestados pelos idos das décadas de 1960, sob certa bandeira ideológica que conveniou nomeá-los de desobediência civil; apesar disso, o autor retoma um pressuposto analítico imperioso no pensamento arendtiano, que perpassará suas conjecturas teóricas nos diversos momentos de explanação de seu espírito, a ação política como condição humana vislumbrada no passado e presente, como se visualiza no postulado que enuncia,

> Hannah Arendt explora e destaca a relevância do juízo reflexivo, como um modo de lidar com o específico sem perder o horizonte do seu significado geral. Por isso, o julgar é uma faculdade indispensável para a ação política na modalidade do juízo prospectivo e para o pensador e o historiador, na modalidade do juízo retrospectivo, numa época como a nossa, na qual a ruptura entre o passado e o futuro tornou os “universais” fugidos. (Lafer, 2005, p. 168)

Aqui, o ideário da ruptura, alcança a dimensão do novo, que permeia de diferentes formas o advento das mudanças, movidas e resultantes da ação humana, que deve ser tomada e compreendida por um juízo reflexivo que a considere dentro de um universo, não como um ato político que se encerra em si mesmo.

Por estes postulados, verifica-se a plausibilidade de se debruçar sobre a condição humana da ação política nos pressupostos arendtianos, indubitavelmente reconhecendo o que não poucos, tomaram como um desafio colossal, sendo considerável a assertiva que exclama: “afirmemos desde o início que, considero do ponto de vista da filosofia, o tema da ação é muito difícil. Seria tolice minha afirmar que consegui compreender tudo o que Arendt escreveu a este respeito” (Kateb, 1977, p.147).

Na parte em sequência, demonstra-se um profícuo percurso analítico do pensamento arendtiano quanto à ação humana, como motivação humana para se realizar no presente e deixar sua marca no porvir.

1.1. A ação como motivação humana para o vir e o porvir

Neste capítulo, se apresenta um pouco da obra de Hannah Arendt, com destaque para a obra *A Condição Humana* e o impacto das premissas nela inseridas para a filosofia política; na sequência, busca-se analisar a ação como forjadora da condição humana, e por fim, a imortalidade como motivação para o agir político humano no pensamento arendtiano.

Iniciemos esta parte analisando *A Condição Humana* em vida e obra em Hannah Arendt. *A Condição Humana*, foi o segundo livro de Hannah Arendt, publicado em 1958, sete anos depois de seu primeiro livro, o clássico, *As Origens do Totalitarismo* (1951). Em 1951, Arendt busca compreender, sob os escombros do que sobrou do pensamento humano após a 2ª Guerra Mundial, vasculhando os lampejos históricos e filosóficos que fizeram ser possível a idealização, ampliação dos seguidores, tomada de poder e perpetuação do ódio institucionalizado na política mensurado no nazifascismo.

Segundo Ferreira (1985), *A Condição Humana* reverbera o pensamento arendtiano no campo da filosofia política, onde ainda sob os escombros sociais e políticos do fascismo, a autora alemã discorre sobre uma longa duração, da antiguidade ao moderno escombro do que restou, buscando oferecer luz à compreensão idealizada do que é a condição humana, ou em que complexidade pode-se buscar subsídios a tal tarefa a se compreender.

Buscando os vestígios no pensamento grego clássico, Arendt irá visitar espaços da cosmologia grega que vão fazer emergir a contemplação como uma das molas propulsora da ação, ação esta que é sempre política, perpassando pela pluralidade de ações geradoras de mudanças, reminiscências e estruturas de poder sob as quais a condição humana passou a se realizar, num percurso significativo da ação humana, antes reclusa ao espaço privado, agora supervalorizada em seu apanágio público, descortinou-se a ação política como a condição humana que mais não queria, se não a busca por liberdade.

O impacto de *A Condição Humana* a seu tempo, foi intensamente vivenciado no mundo político, posto o clima de tensão permanente em um período conhecido como Guerra Fria, tensão simbólica que insinuava uma guerra com armas de destruição em massa a qualquer momento. Uma atmosfera cinza da longa travessia que o pensamento humano trilhado em chão batido, formando uma nuvem de poeira

que eclipsou o ideal da ação política como fator de liberdade buscada pela condição humana que tudo idealiza e transforma com tamanha naturalidade, como um exercício tão natural, quanto político e inovador, como a natalidade.

Por estes preceitos, e em tempos de ascensão de discursos conservadores neste alvorecer da segunda década do século XXI, o alcance de *A Condição Humana* se oferece como suporte à reflexão sobre a ação política, descortinando a atualidade desta obra tão impactante desde sua publicação.

Mas, como descortina-se a ação como condição humana no pensamento arendtiano? Partir de uma provocação tão eloquente nos construtos arendtianos, um viés de compreensão da ação nas premissas da autora, preconiza o trato com alguns postulados consagrados no discorrer da *Condição Humana*, *Vita Activa* e a condição *sine qua non*, a ação como política. Quanto à *vida activa*, Arendt (2007) é assertiva em atribuir sua compreensão a três atividades humanas preliminares/complementares: trabalho, obra e ação.

No tocante ao *trabalho*, a autora alemã o enuncia como a ação humana realizada em garantia à manutenção da vida humana, ou seja, como a condição humana de sua existência, visto que os ciclos biológicos “cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho” (Arendt, 2007, p. 8.), ou seja, aqui o trabalho é tomado como uma ação de garantia de suprimento às necessidades biológicas humanas, como uma subsistência inevitável.

Não diferentemente, mas complementarmente, a obra no pensamento arendtiano constitui-se ao resultado da ação humana exterior à preservação da vida, mas essencial a esta, como a ação humana em produção do mundo exterior à condição humana biológica, mas como reprodutora de um mundo de sobrevivência individual adaptando à natureza exterior, “embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [worldliness].” (Arendt, 2007, p. 8.).

Já a ação, sem é claro negar trabalho e obra como realizações desta, carrega em seu bojo a condição da coletividade, de um elemento de existência, configura-se na interação/relação entre os homens, descolando o olhar do Homem como espécie humana, mas como a pluralidade de tons e sentidos pelos quais suas ações ganham sentido, e por se realizar no plano coletivo,

> Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política. (Arendt, 2007, p. 8)

A ação ao prover a criação de corpos políticos, ou seja, de consolidações relacionais entre os homens, que garantem estabilidade e disputas entre estes, tendo como resultado certa permanência no porvir, como àquilo que fica na história, que se preserva na lembrança, também encontra ressignificação em algo do mundo natural, a natalidade.

Ora, mais como a natalidade teria parte na condição humana política? A natalidade ganha plena representatividade à ação, quando vislumbrada como o além do nascer de uma nova vida, mas como a demanda indissociável do agir, e fundamentalmente, de criação do novo em sentindo social, político: “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade.” (Arendt, 2007, p. 10).

Importa compreender que no pensamento arendtiano, tudo o que adentra ao mundo dos homens, em condição de natureza alterada por ação destes, ou ainda, como substrato da relação entre os homens, acaba se perfazendo em compósito da condição humana. Neste ponto, parece pertinente acionar a possibilidade de a ação humana não ocorrer somente como condição da vontade humana deliberada, mas por vezes, ser resultante de reação a algo novo inesperadamente, visto que: “Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante.” (Arendt, 2007, p. 11).

Como uma espécie de compêndio de condicionamentos circunscritos à condição humana, o pensamento arendtiano estabelece uma sentença plural como uma advertência aos que buscam definições simplistas, nas ideias da pensadora alemã: “as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o Planeta Terra, jamais podem “explicar” o que ou responder a perguntar sobre o que somos” (Arendt, 2007, p. 19).

Complementarmente, se deve pensar a condição humana como viés da ação política que ocorre no meio privado, mas que sem o ganho de vislumbre no espaço

público perderia o sentido idealizado pelo pensamento, ainda que individual que a forjou; assim, é presumidamente óbvia que a ação política humana é sempre pública, ficando “esclarecida a grande importância do outro na construção do espaço público e no sentido da política, sentido esse que ganha corpo com a ação, tendo em vista que, no meio animal, não encontraremos política por ser a ação exclusiva dos homens” (Silva & Silva, 2012, p. 103); entendido por este pressuposto, a condição humana da ação política só se faz e compreende-se com a tomada da humanidade, dos homens em coletividade.

Como convite às análises sobre a ação humana no que concerne à motivação para tal condição humana naturalmente posta para si e em relação às demandas surgidas, buscamos oferecer luz à imortalidade como principal e inicial motivação para a ação humana, e daí reverberada na política; sendo melhor dita, como a Imortalidade se referencia no pensamento arendtiano como motivação do agir humano?

Segundo Hannah Arendt (2007), o momento histórico chave que determina essa discrepância entre imortalidade e eternidade é encontrado na descoberta filosófica grega de que a atividade dentro da esfera política (e determinada por ela) não representa a maior atividade superior do homem, pois tal acontecimento de magnitude superior começa a se dar a partir das reflexões filosóficas mais profundas. Tais condições podem ser observadas na premissa de que a atenção dada à diferenciação entre homens de pensamento e homens de ação, que se diferenciavam no tocante aos caminhos que percorriam, isso sendo identificado com as apreensões realizadas sobre o pensamento socrático, visto que daí em diante “quando os filósofos descobriram – e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora não se o possa provar – que a esfera política não propiciava necessariamente as atividades superiores do homem” (Arendt, 2007, p. 29).

Se pode dizer que um dos primeiros registros de contato com a imortalidade é fruto da experiência grega com seus deuses, pois, sendo estes detentores de uma vida que se estende infinita no tempo, representariam a imortalidade. Essa experiência foi fundadora da sociedade grega e posta em contrapartida com a mortalidade dos homens, que por um fato biológico se faz presente. No entanto, por mais que os homens morram, este fato se difere da natureza dos outros animais, que estão envolto numa natureza cíclica, onde a morte faz parte do potencial de imortalidade da espécie, que sobrevive sempre a partir da procriação.

O fator diferencial do homem, é que este interrompe o processo cíclico da natureza, e não está imerso somente no aspecto biológico, e como uma linha reta que intercepta um ciclo imortal, o homem constrói sua individualidade a partir de sua história de vida, dessa forma fazendo se iniciar um movimento retilíneo em contrapartida ao movimento circular contido nesse mundo imortal, ao menos potencialmente. E é propriamente isso a mortalidade: “mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.”[4] (Arendt, 2007, p. 27).

Nessa particularidade é possível notar o dom dos mortais a partir do momento em que eles são dotados da capacidade de produzir, criar, falar, registrar e perpassar seus feitos (que também são feitos da própria humanidade) para a futura humanidade, nesse momento, o homem acessa, de seu modo, a imortalidade, deixando para as próximas gerações suas mais significativas realizações, essa, sim, pode-se dizer, é a imortalidade da ação humana, por sua permanência e instigação às mudanças políticas, posto que: “Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza <divina>” (Arendt, 2007, p. 29).

O eterno vai numa via absolutamente diferente da imortalidade, em nada o eterno tem a ver com a criação, pois se trata de um conceito que tem sua raiz e seu habitar na metafísica, ou seja, se trata de contemplação e não de preservação. Experienciar o eterno é impossível, ele não pode ser acessado em meio à convivência humana, sendo, inclusive, impossível acessá-lo pelas palavras e em meio à pluralidade do mundo.

As palavras se tornam indizíveis para o eterno, ao passo que a pluralidade humana em nada pode colaborar para tal experiência (tendo em vista, principalmente, que a principal característica da pluralidade é a palavra, como será discutido posteriormente), uma vez que o eterno ocorre fora de qualquer atividade humana, já que a vida humana se finda com a morte, assim, Hannah Arendt escreve:

> Politicamente falando, se morrer é o mesmo que deixar de estar entre os homens a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que

[4] O sentido cíclico que que se dá ocorre quando as possibilidades de uma espécie ocorrem num final para o início ou do início para o final e que mesmo que se destrua em algum momento, num sentido cosmológico não, ocorre imparavelmente.

> separa da morte real é que não é final porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. (Arendt, 2007, p. 29).

As premissas de Arendt (2007), indicam que a eternidade se apresenta como algo indefinido, pelo fato de ser impossível conseguir a experienciar, e mesmo que alguns filósofos tenham ignorado esse fato, como menciona a autora alemã, assim como Spinoza, que tentou experimentá-la pela razão, ou a fenomenologia, que tentou defini-la como presente no tempo sendo propriamente o tempo presente; Platão e Aristóteles já tinham em mente que a experiência do eterno é indizível, sendo possível apenas no campo inteligível, ou no campo das formas. Sendo factível que: “É somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão” (Arendt, 2007, p. 29).

Estando projetadas tais discrepâncias e contrariedades entre imortalidade e eternidade, fica evidente que somente a imortalidade se perpetua na continuidade dos registros humanos deixados na história, naquilo que é perpassado e que diz muito sobre cada época, e que torna possível com que o ser humano se encontre, no ato de chegada constitutivo da natalidade, num mundo cíclico, onde tudo aparenta ser imortal (exceto ele).

Logo, é essa própria imortalidade a chave para que qualquer cultura possa nascer. O caráter de cultura, nada mais é que uma forma, modelo, comportamento, estilo deixado por outros, ou que, até mesmo, nasce num momento presente por meio do repasse e da relação humana que se faz verdadeiramente humana quando segue a linha reta de transpor sempre ao próximo a ação que se fez ou faz.

Se inaugura aqui, um território profícuo à reprodução da ação humana se descortinando no espaço público, por meio do construto cultural, produção humana que depreende desde sua gênese, um fazer coletivo. A ação, um dos pontos centrais das reflexões de Hannah Arendt, é possivelmente o cerne central de sua reflexão sobre a política, por isso mesmo, é comum encontrarmos o termo “ação política” sendo bastante difundido em autores que trabalham a autora (Martins, 2021; Silva, 2022; Torres, 2007; Corrêia, 2007; entre outros).

A reflexão colocada, visa trazer à luz a reflexão de como essas palavras ou conceitos (imortalidade, eternidade e ação)? surgiram e vieram a ser entendidas nos primórdios de suas utilidades. A princípio, Hannah Arendt coloca a ser percebido que o caráter humano é puramente mortal, razão essa que, como base, fundamentará

suas três categorias principais de análise que compõe a vida ativa, quais são: labor, trabalho e ação.

Antes de aprofundar as premissas de vida ativa, Arendt (2007) inicia asserções sobre a ideia de não morte, que entendida como uma entidade imortal, representaria o espelho de uma entidade mortal, ou seja, seu oposto, contrário principalmente em seu aspecto fundamental de morrer, pois, enquanto os homens que vivem no mundo uns com os outros, portanto, são do mundo, têm sua vida impressa dentro de um sistema biológico definido pelas fases nascer, crescer, se desenvolver e morrer, os deuses gregos que, como seres antropomórficos, possuíam todas as características físicas humanas, conquanto não possuíam a característica de fim, entendida nesse contexto como a característica de morrer; devendo se considerar que: “contra esse pano de fundo – a vida perpétua da natureza e a vida divina, isenta de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais, num universo imortal mas não eterno” (Arendt, 2007, p. 27).

Para Hannah Arendt, existe uma grande e explícita diferença que demonstra-se marcante na história da Filosofia, essa diferença ímpar se coloca amostra principalmente na diferenciação que ocorre entre os homens de ação e os homens de contemplação, fato este que, segundo ela, teve seu ponto marcante na escola socrática, quando os homens passaram a olhar para dentro de si por via da Maiêutica Socrática, método caracterizado por buscar o conhecimento das coisas dentro de si mesmo, inclinado “em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidade”. (Arendt, 2007, p. 60). Segundo sua linha de raciocínio, nesse momento talvez tenha ocorrido a cisão entre os filósofos da contemplação e os filósofos do interno, ou seja, daqueles que estão dispostos a agir conforme o que têm dentro de si.

No entanto, a descoberta desse âmbito da ação reflete em novas considerações sobre a esfera política, esfera esta que, sem margem para dúvida, deixou perceptível, em seu escopo, não despertar reflexões metafísicas, mas que poderia despertar novas considerações sobre a forma de governo da pólis. Tendo então essa separação de princípio: o contemplativo e o ativo, a pensadora alemã traz as noções de imortalidade e eternidade para clarificar as colocações que se seguirão e que definirão o que a autora entende ou, ainda, como entende a condição especificamente humana no mundo.

A imortalidade, tendo como principal característica a continuidade sem interrupção no tempo, ou seja, vida seguida sem morte, assim como os gregos acreditavam que era a natureza dos deuses e da própria natureza, no âmbito da realidade da cultura grega, se apresentavam aos homens mortais, presos numa realidade de imortais, onde os deuses não morrem, muito menos o lugar onde vivem, a natureza. Assim sendo, a realidade dos imortais perpetuava a vida dos mortais, mas ainda não sob a influência de um deus eterno, ideia esta que veio a se perpetuar apenas futuramente, com o advento do cristianismo, sob a a adoração e um Deus transcendente, momento em que, a imortalidade dos mortais passa a ser perpetuada a partir de ações humanas, ainda que pautadas na ética cristã.

Com base em Heródoto, Arendt (2007) enuncia que

> Ao discutir crenças e formas asiáticas de adoração de um Deus invisível, Heródoto menciona explicitamente, que em comparação com esse Deus Transcendente (como diríamos hoje), situado além do tempo, da vida e do universo, os deuses gregos eram dotados da mesma natureza do homem. (Arendt, 2007, p. 27)

A primeira aproximação com uma realidade de uma entidade metafísica eterna teria vindo primeiro por meio do contato com a experiência asiática de um deus metafísico que se situa para além do tempo e do mundo, e que diferente dos deuses gregos não possuía uma natureza humana, como eram os deuses anthropophyeis[5], dotados de uma enorme semelhança humana, mas detentores da imortalidade.

Sendo assim, a preocupação dos gregos resultou do início da percepção de que estavam presos num cosmos onde os únicos mortais seriam eles, pois diferenciavam-se das próprias outras naturezas do reino animal, que mantinham sua imortalidade no imortal ciclo das espécies, enquanto que os humanos, por motivo de sua primazia individual, única, dos nascimentos, de serem seres natais, onde segundo Arendt (2007) pode-se constatar nas concepções de Santo Agostinho, certa defesa da necessidade da criação do homem ter sido separada de todas as outras criaturas e, ainda, colocada acima delas.

Assim, o homem representa o começo, um começo que jamais existira antes dele. E, além disso, o homem foi criado no singular para que pudesse se propagar-se a partir de indivíduos, enquanto as demais criaturas foram criadas no plural, ou seja,

---

[5] A recorrência à utilização do termo anthropophyeis (Arendt, 2007, p. 27) e não anthropomorphic é utilizada por Hannah Arendt, então foi preferível usar o mesmo termo, por se entender que significado de physis, no contexto apresentando, traz uma conotação importante tanto para o termo mortal, quanto imortal.

como começos de espécies. Esta individualidade do homem é o que o designa como ‘pessoa’, e é manifestada por sua vontade. Sintetizando a argumentação agostiniana, Hannah Arendt percebe que “O homem é posto em um mundo de mudança e movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá seu fim” (Arendt, 2002, p. 266).

Por este preceito arendtiano, se depreende que se a condição de indivíduo é condição única, mas sempre realizando e se deparando com o novo, o que o permite fugir da esfera cíclica das espécies programada pela imortalidade, a este é dada a liberdade de romper com essa espécie de determinismo biológico, agindo em sua própria história, mesmo que apenas por um breve período, nunca vencendo a mortalidade.

Para Arendt, os seres humanos, enquanto mortais, relegam suas grandes possibilidades às características do mais profundo agir, umas das três condições humanas principais, que coloca em fluxo as produções humanas, como os mais variados feitos realizados pelas obras e palavras, desde uma fabricação artística até a formulação de uma lei, características que pertencem a uma certa imortalidade humana, pois é por meio dessas grandes realizações que os humanos deixam um legado que corresponde a preciosas informações que são deixadas e logicamente se apresentam para todos aqueles que chegam em um mundo que já existia antes de sua respectiva chegada, e que assim possam se situar e entender o lugar onde se encontram a partir de mortais que vieram anteriormente.

Seguindo essa perspectiva, os homens, a quem os deuses imitam em sua natureza, tentam criar o seu próprio tipo de imortalidade, não uma imortalidade que mantém seu tipo biológico, mas uma imortalidade que constitui sentido para aqueles que vêm posteriormente à sua passagem pelo mundo, demonstrando que podem ser também, ao seu modo, divinos.

Sendo assim, Hannah Arendt ao dizer que aparentemente a grande diferença entre os animais e a humanidade está nessa própria condição humana e divina de buscar a imortalidade, sendo esses os verdadeiros humanos em essência, que preferem caçar? Essa imortalidade, a morrer como meros animais que se encontram num cosmos natural e se contentam com seu ciclo, também, natural; humanos que não clamam a imortalidade vivem praticamente como aquelas espécies animais, presas num ciclo meramente biológico, que, apesar de possuírem o valor laboral, que

também é uma condição, são, no sentido de iniciadores, alheias às outras infinitas possibilidades da ação.

O valor laboral pode ser entendido como algo social, ainda que se estabeleça sob um pano de fundo individual, solitário, pois “A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que laborasse em total solidão, não seria um ser humano” (Arendt, 2007, p. 31). Dito de outra forma, deve se considerar que “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” (Arendt, 2007, p. 31).

Sob o preceito de que todas as atividades humanas são condicionadas, a autora alemã suscita que em dado momento a imortalidade pautada num plano deísta, quiçá religioso, a partir dos gregos, que já na modernidade: “o indivíduo não importando o que pudesse crer como membro da igreja, como cidadão agiria e se comportaria com base na imortalidade humana.” (Arendt, 2007; p. 108).”. Por estas asserções, se compreende que a imortalidade como legado, como estrutura política da pólis grega à formação dos Estados Nacionais, ou seja, como herança da motivação para o agir humano, sempre em busca da criação do novo, não em sentido de ruptura, mas de um novo, como aperfeiçoamento da ação política em favor da pluralidade da condição humana.

Diante do desafio à imortalidade, àquele que imperiosamente motivaria o homem a agir, seriamos conduzidos a enxergar um homem social ou político? Se os dois se oferecem como respostas equivalentes, em qual seara a imortalidade se assentaria com mais vigor? Com base na constatação arendtiana que enuncia, que: “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida de um eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo, que direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.” (Arendt, 2007, p. 31), nos conduz ao pensamento de que a ação humana não se realiza ou se completa em isolamento, sendo desde sua gênese, um artificio pleno de compartilhamento coletivo, social.

Tais conclusões, nos conduz ao ingresso na concepção de um mundo natural, dado, e de um mundo humano, realizado. Tomando as ideias de homem social, coletivo, e homem político, que exerce ou estrutura poder, nos dois casos ingressamos no protagonismo da ação humana, visto que “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem, nem um animal, nem um deus é capaz de ação e só a ação depende inteiramente da constante presença do outro” (Arendt, 2007, p. 31).

Apesar desta conclusão de que só o homem teria a prerrogativa da ação, Arendt alerta para uma primeira concepção grega sobre o social, que pouco reconhece diferenciação entre o viver coletivo em prol das necessidades biológicas, ou seja, da sobrevivência, tal qual parte do mundo animal realiza, visto que: “A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal” (Arendt, 2007, p. 33).

Por estas concepções, Arendt (2007) demonstra que o próprio pensamento grego soergueu a ideia de que a capacidade humana de organização, iniciada pelos laços de parentesco, no que chegará à ideia de família, já diferencia o homem dos demais animais. Segundo Arendt,

> A capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (oikia) e pela família. O surgimento da cidade-Estado significa que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida o seu bios politikos. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e aquilo que lhe é comum (koinon)> (Arendt, 2007, p. 31)

A leitura do excerto permite a compreensão de que a ação humana, motivada incessantemente por suas idealizações com vistas à imortalidade, reúne-se em dois espaços caros à vida em sociedade: o espaço público e o espaço privado; daí que a primeira experiência concreta de ação política se dá na constituição da casa, da família; aqui, já se pressupõe o abandono do indivíduo de uma pretensa condição de isolamento, o abandono de sua existência individual para organizar a existência familiar, estruturar relações de hierarquia social a partir da família; no entanto, a ruptura inevitável das relações de parentesco fez surgir o espaço público da política, como complementares, pois

> Embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passarem toda sua vida na esfera pública, em ação e em discurso, a convicção de que estas duas capacidades humanas são afins uma da outra. (Arendt, 2007, p. 34).

Ainda assim, Arendt (2007) ressalta a possibilidade de que essa relação política da ação humana preceda a pólis, sendo realidade já no período pré-socrático. No pensamento arendtiano, com a constituição da pólis, discurso e ação desempenharão papeis por vezes díspares, visto que é

> Na experiência da pólis, que com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes (Arendt, 2007, p. 35).

Neste ambiente, o discurso passou a se estruturar menos como respostas às demandas práticas da sociedade, sendo ancorado em um exercício de retórica, com fim à persuasão. Pressupondo uma sociedade pautada na ação política que deu materialidade à imortalidade consumada na pólis, estrutura consolidada de exercício político menos no privado, mais no público, a partir deste momento “o ser político, o viver numa pólis, significava que tudo era decidido mediante a palavras e persuasão, e não através de força ou violência” (Arendt, 2007, p. 35). A consolidação deste pretenso ambiente político, sob o qual a violência não estava como prioridade na ordem do dia, mas sim parâmetros discursivos de persuasão ao controle social, pela reprodução da ação política humana, àquela advinda da imortalidade idealizada pela ascendência de formação da pólis.

Arendt (2007), destaca que se a pólis promoveu ação política coexistindo no espaço privado e no espaço público, e como consequência a ação prática humana, parece ter sido eclipsada pelo aprimoramento do discurso político, como convencimento ao coletivo, a ideia de sociedade como extensão da estrutura familiar, só ganhará corpo com a modernidade e demanda pela formação do Estado moderno; a partir daí: “o que chamamos de sociedade é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-*simile* de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada nação” (Arendt, 2007, p. 38).

Neste processo de exercício da pluralidade da ação humana, o pensamento arendtiano demonstra certa indissociabilidade entre política e liberdade, posto que “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida, nem ao comando de outro e não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (Arendt, 2007, p. 41). Por esta compreensão sobre ser livre, poder-se-ia imaginar certo retorno ao estágio de natureza; no entanto, aqui temos certa apologia à ação política, visto que é o agir político com vistas à organização da complexidade das relações humanas que garantiria a liberdade de viver em sociedade.

Esta predileção da ação humana sobre o público, ou seja, à imortalidade mundana vivida em sociedade, ainda que a noção de sociedade ainda esteja em amadurecimento durante a antiguidade, ganhou um formato específico com o

alvorecer da “Idade Média”, pois no medievo a soberania política sobre a vida pública e privada estando a cargo de certa centralização política sob viés religioso, circundava ao entorno do poder da Igreja Católica.

Seguindo o ideário anteriormente conjecturado, compreende-se que a ação humana modifica significativamente seu escopo, gerando um novo que acabou dando “nova motivação” ao agir, pois neste período “Sua principal característica foi a absorção de todas as atividades para a esfera do lar (onde a importância dessas atividades era apenas privada) e, consequentemente, a própria existência de uma esfera pública” (Arendt, 2007, p. 43).

A ação humana sendo construída na política do lar, carregava em seu bojo, o “bem comum”; no entanto,

> longe de indicar a existência de uma esfera política, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privatividade e cuidar dos seus próprios negócios, quando um deles se encarrega de zelar por seus interesses comuns. (Arendt, 2007, p. 44)

Aqui, o pensamento arendtiano sobre a ação política, ou certa ausência aparente desta, é possível destacar a espiritualidade regida pela Igreja Católica, como principal fator de coesão política; ademais, a ação humana privada ao buscar incessantemente garantir seus próprios negócios, transparecer uma ação de patriarcalismo de senhores sobre famílias de seus servos, e ainda mais, uma pretensa soberania sobre o exercício da violência, como fator de defesa privada, mas que ganhava reverberação no âmbito público.

Importante registrar, o que Arendt (2007) demonstra como a ação política na sociedade da era moderna, já que nesta a liberdade humana pontuava-se não numa idealizada igualdade entre os homens, mas naquilo que era esperado pela sociedade sobre suas ações, isto é

> Exclui a possibilidade de ação, que antes era exaustiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a <normalizar> os seus membros, a fazê-los <comportarem-se>, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (Arendt, 2007, p. 50)

Nessa estrutura política de sociedade que a modernidade relegou ao homem, parece que a imortalidade pretendida o guiou para uma pluralidade de aspectos referentes à condição humana no qual tal alcance, o levou à condição de obediência à herança construída pela ação humana, mas que agora, de certa forma está

submetida a ela; de outra forma, agir significa atender à padronização da imortalidade alcançada, na qual não se espera nenhum lampejo de “reação inusitada”, ou seja, conforma-se no “abolir a ação espontânea”, já que não pode/deve haver espontaneidade numa sociedade tutelada por si mesma.

Sob esta premissa do interesse comum, Arendt soergue uma polêmica asserção sobre pretensos interesses comuns, mas com ações humanas diferentes, entre liberais e comunistas, segundo a autora:

> mas os próprios economistas liberais foram levados a induzir a <ficção comunística>, isto é, a supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo com o qual <uma mão invisível> guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes. (Arendt, 2007, p. 57)

Acreditar de forma diferente numa sugestiva coesão de interesses como garantia à harmonia social, parece ter se diferenciado na concepção comunista com o ideário marxista que exacerbou as análises sobre esta realidade conflitante. Nestas divagações de ação políticas que idealizam modelos de sociedade encourados em estruturas de Estado, o pensamento arendtiano presume que

> qualquer vitória da sociedade produzirá sempre algum tipo de <ficção comunística>, cuja principal característica política é que será, de fato, governada por uma <mão invisível>, isto é, por ninguém. (Arendt, 2007, p. 54).

Para a Hannah Arendt, a imortalidade resultante da ação política humana nesta sociedade contemporânea, presume de formas diferentes, certa liberdade, mediante a libertação das amarras da estrutura política do Estado, ou seja, àquela estrutura externa ao homem, ainda que seja resultado da ação política deste.

Neste mundo contemporâneo, de supremacia da sociedade nesta transição do que seria a era moderna ao estágio contemporâneo, a sociedade se estruturou politicamente hierarquizada por uma rígida ordem econômica,

> A mais clara importância de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez seja encontrada no fato de que, em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados. (Arendt, 2007, p. 56)

Por esta concepção arendtiana, vemos a consolidação da ação humana como resultado de uma unidade política produtiva que não encontra limites ao surgimento do novo, um novo buscado não por demanda biológica de vida, mas de enquadramento em uma ordem econômica, que motiva a ação humana sob motivação

econômica, e que para se atualizar e se ordenar politicamente, mantem uma rígida estrutura política onde a sociedade ganha ordenamento com a ordem da maioria produtiva, daí a transformação das comunidades modernas em sociedades de operários assalariados, na base de uma estrutura econômica, com quase nenhuma autonomia política estatal.

Em uma sociedade nutrida pela ação humana de acúmulo de propriedade, viver em liberdade pressupõe a ação política de busca de meios de sobrevivência, e aos operários, isso significa buscar enquadramento por meio do trabalho, da fabricação ou "refabricação" de objetos econômicos, sociais e políticos, que já se encontrariam imortalizados fora de si: "o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si" (Arendt, 2007, p. 153), ou seja, estruturas políticas motivadoras à ação humana que moldaram uma sociedade de apologia à propriedade e à produção, rigidamente definindo o lugar do trabalho, produzir acúmulo a poucos, e sobrevivência a muitos, isso de forma reificada à condição humana.

Este processo de reificação, onde a ação humana tudo transforma, nem sempre de forma consciente, porém com o fim de eficiência, ou seja, materializando o ideário de que os fins justificam os meios, como parâmetros que sistematizam a ação do *homo faber*, ou seja, uma intervenção utilitária que intercede sobre a natureza, com vistas à consecução da satisfação a uma demanda real, primando por suprir imediatamente dada necessidade, *a posteriori* passa a ganhar socialização quanto à manipulação de dado recurso natural, que ganha apelo social, e por conseguinte, adquire conotação econômica, por fim, ganha justificação política por ingressar no campo das relações do poder, visto que

> O problema do critério de utilidade inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outro fim. (Arendt, 2007, p. 167)

Pelas ideias apresentadas no excerto, o pensamento arendtiano parece sugerir uma pluralidade de forças motivadoras ao advento do novo, em especial a transformação incessante do já transformado, isto é, àquilo que já foi operacionalizado utilitariamente pela ação humana, a depender do contexto, ganha novo fim, que requer novos meios, por vezes instrumentalizados sobre àquilo que era fim, mas que agora, tornou-se meio, sem conteúdo ser efetivado sem antecedentemente alicerçar-se em

uma condição humana política, posto que gera relações de poder em que possui os meios de produção, em uma sociedade do consumo na contemporaneidade, hierarquizada politicamente sob o viés do acúmulo econômico.

O formato que alicerça a hierarquização política e econômica da sociedade parece envolver-se, nas premissas arendtianas, num amálgama de discurso e ação, o que em conjunto indica uma transposição de um nascer biológico a um nascer público, político, pois “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original.” (Arendt, 2007, p. 189).

Sobre este novo nascimento, ou seja, esta nova natalidade, é imperioso tomar a assertiva de que: “mas o laço que a une com a ação é o mais forte, porque o novo começo, que vem ao mundo a cada nascimento, apenas pode se fazer perceber no mundo na medida em que o recém-chegado é capaz de agir” (Adverse, 2018, p. 134), isto é, a ação humana saída do privado, ingressante ao público, dando a saber à coletividade consagração a capacidade de agir, agir politicamente. Se deve considerar a relação entre nascimento e morte na concepção arendtiana, já que

> o nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais (Arendt,2007; p. 119)

Pelo excerto depreende-se que o nascimento e vida biológica como algo com durabilidade relativa, visto que uns perecem mais rápido, outros mais demoradamente; ainda assim, ao ser tomado o nascimento como o surgimento do novo, que agirá para transformar o mundo em que se estabelece, se vislumbra a imortalidade ganhando corpo.

Se faz importante também, reconhecer a existência de “um mundo que não está em constante movimento”, seria reconhecer o nascimento a partir de uma ótica biológica, natural; ao passo que reconhecer este nascimento como inauguração do novo, como natalidade, se presume a ação resultando em novos utensílios em atendimento às necessidades privadas, coletivas e sociais.

Por outro lado, é possível problematizar o nascimento como direito natural, mas apartado da ideia de igualdade e liberdade, pois

> A igualdade e a liberdade que a ela se associava não era decorrente da ideia de um direito natural em razão do nascimento, mas, era uma decisão política submetida a determinados critérios, dentre os quais a liberação do trabalho para dedicar-se à cena pública. (Silva, 2022, p. 95)

Aqui, temos por mais uma vez um chamado à ação política no pensamento arendtiano, sob um viés do trabalho produtivo como negação da ação política, e como parâmetro de libertação, a saída da condição de operariado à ascensão à elite econômica, para aí sim, se ter ação política no cenário político, com poder de mando. Em Moura & Brazil (2024), vemos a ideia de nascimento em Arendt (2007) associada à ação política, e por conseguinte à liberdade, mais uma vez transitando sob a ideia da natalidade; assim, advoga-se que a

> Natalidade está ligada ao segundo nascimento, quando o indivíduo percebe-se um ser político, nasce outra vez por meio da liberdade sempre com o propósito de afirmar a capacidade fundamental humana, qual seja, a de gestar o novo, de construir a partir do natural um outro que carregue consigo as marcas da coletividade, a partir da existência de um mundo comum e compartilhado, isto é, de um mundo propriamente político. (Moura & Brazil, 2024, p. 6)

Ora, mas onde estaria incutida a liberdade em um mundo repleto da imortalidade legada por gerações que empreenderam ações políticas diversas às quais qualquer nascimento estaria submetido? A liberdade sob pressupostos relacionados ao usufruto de direitos e de livre-arbítrio permitiria autonomia de ação ao indivíduo, ainda que condicionada a um mundo compartilhado por outrem, isto é, um universo político; visto desta forma, a liberdade no pensamento arendtiano passa pelo reconhecimento de que,

> O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele. (Arendt, 2002, p. 16)

Esta multiplicidade de possibilidades abertas pelo pensamento arendtiano, que propõe uma visão de liberdade aberta pelo nascimento, ainda que condicionada ao legado constituído pela imortalidade realizada, e alterada ao acordo da necessidade do novo surgido. Tais premissas são convidativas ao analisar a pluralidade da ação como construção política em Hannah Arendt, como vislumbramos no capítulo em sequência.

2. AÇÃO COMO CONSTRUTO POLÍTICO

Este capítulo teve a apresentação das abstrações sobre o pensamento arendtiano em: *Desdobramentos da Ação*, onde se demonstrou o recurso argumentativo arendtiano ancorado na filosofia clássica, alicerçando duas asserções nas premissas kantianas sobre liberdade; e ainda, preceitos onde Arendt retoma ao ideário socrático para amadurecer os fundamentos da ação política humana como soerguida na pluralidade de elementos que determinam a condição humana.

2.1 - Desdobramentos da Ação

A noção de pluralidade em Hannah Arendt demonstra que o ser humano em si, quando se coloca em um contexto político, que faz parte e é da natureza social humana, não está ali primordialmente como sujeito subjetivo, mesmo que sempre tenha essa qualidade individual consigo (na conversa dele consigo mesmo), pois a condição de pluralidade se refere à condição de intersubjetividade do homem.

Essa condição que tem um grande exemplo na política da tardia *pólis* grega, onde assembleias que tinham como assuntos os mais diversos temas possíveis, eram realizadas em praça pública para que todos tivessem direito de expressar o seu agir num espaço onde a democracia imperava, e, em Hannah Arendt, de certa forma, reside no íntimo do sujeito duas características que conversam entre si, uma de subjetividade e outra de intersubjetividade, pois a própria atividade do pensamento manifesta dignamente, e plenamente, todo fervor do homem em compartilhar seus pensamentos.

> Nenhum ato do espírito – muito menos o ato de pensar – contenta-se com o seu objeto tal como lhe é dado. Ele sempre transcende a pura imediatez do que quer que tenha despertado sua atenção e transforma isso no que Petrus Johannis Olivi, o filósofo franciscano da Vontade, no século XIII, Chamou de *experimentum suitatis*, um experimento do Eu comigo mesmo. Uma vez que a pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na terra - de modo que *inter homines esse*, estar entre os homens, era, para os romanos, o sinal de estar vivos, ciente da realidade do mundo e do Eu, e *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os homens, um sinônimo para morrer - (Arendt, 2000, p. 58)

Este excerto traz palavras que acabam referenciando também as ideias de intersubjetividade, subjetividade e pensamento, que são conceitos trazidos por Hannah Arendt como pontos chaves fundamentais, o que faz com que, desse modo, sirvam também de alicerce para se pensar o que está por trás das ações humanas (pré-ações). E todas essas significações, na filosofa, são pensadas tendo por fim

último, ou base, a ação, que, de certa forma, é e sempre será uma ação política, visto até mesmo o caráter de pluralidade incutida nas ações e destas, nas relações que já se observava na Grécia antiga e continua se observando até o momento contemporâneo atual.

Este amálgama de elementos que juntos dão corpo ao ideário acerca da pluralidade, é que vai alicerçar a premissa de que toda ação humana se remete à condição humana política, pois

> A pluralidade humana, um conceito elaborado por Arendt na "companhia" de Sócrates, não é apenas um dos elementos constitutivos da política, ela é o fundamento sem o qual a política simplesmente perde todo e qualquer sentido. Não existe nenhum aspecto da "condição humana" que, de um modo ou de outro, não tenha "alguma relação com a política", mas a pluralidade humana. (Vicente, 2018, p. 130)

Essa condição natural que Hannah Arendt conseguiu observar, é crucial para uma série de fatores de sua filosofia, ressalvando ainda mais e de maneira melhor como a atividade especulativa suscita reflexões nesse aspecto do campo da ação. Aparentemente, a autora estava interessada em buscar uma nova relação de investigar o pensamento, buscando novos ares que pela filosofia tradicional não estavam palpáveis ou mesmo colocados. Para tal, ela diz:

> para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político de pensamento, isto é, sobre o significado e as condições de pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza (Arendt, 2002, p. 89)

Além disso, a própria atividade especulativa é para ela uma dimensão política, na medida em que se pensa para resolver problemas e se pensa para alcançar a melhor resposta ou pelo menos a mais ideal; a falta de pensamento também se coloca como uma dimensão política, como é possível ver no caso de Eichmann, colocado por Jerome Kohn (2004, p. 17), demonstrando que a irreflexão, apontada pela autora, é uma não colocação no diálogo consigo mesmo em vista de uma condição anteriormente colocada, onde o pensar moral está enrijecido por uma ordem que prende o ator num único modo de ação.

A efetivação desta análise moral também se relaciona a conceitos mencionados de subjetividade, intersubjetividade, individualidade, pluralidade, ou, em última instância, ação, podendo ser visto ainda pela perspectiva dos moldes de uma manifestação fenomenológica pela autora, no sentido de que o político é, em si, aparência, é em si manifestação pura dirigida para o externo e, consequentemente, esperando ser visto, apreendido e debatido com outrem, nunca fugindo, apesar da

terminologia dos termos, do campo central ao qual se dedicava a maior parte do esforço teórico investigativo da autora, o campo político.

Premissas que, em conjunto, parecem como que se Hannah Arendt (2007) conseguisse afunilar mais a concretude de seu entendimento, fazendo nesse caso com que o espaço de aparência se transfigure em espaço de liberdade, como que se para ela a liberdade genuína só se mostrasse como tal, na medida em que aparecesse para alguém que a veja, essa perspectiva então rompe com o subjetivismo cartesiano, que dominou e, em certo sentido, ainda domina boa parte da história da filosofia, e que há pouco fora citado.

Mesmo que apenas em seu livro póstumo *A Vida do Espírito* (2000), Hannah Arendt, tenha vindo a discutir a questão da vontade, uma breve análise por essa discussão demonstra-se frutífera a fim de elucidar como a pensadora política entendia e acreditava no poder da vontade de começar uma ação. Nesse sentido é importante destacar que Imannuel Kant sempre foi fortemente presente no pensar de Hannah Arendt e, consequentemente, em seus escritos, esta constatação se dá muito não apenas pelo teor de seus escritos, mas pelo que a própria certa vez compartilhou em uma entrevista, ao disser que desde seus quatorze anos tem o hábito de ler Kant, e assim foi até o findar de sua vida, quando escreveu seu último livro anteriormente citado, *A Vida do Espírito*.

E justamente a partir deste livro é possível tentar clarear o posicionamento crítico da estudiosa política em relação a Kant no que diz respeito aos preceitos de causalidade pela liberdade da vontade e de sua defesa da vontade livre como instrumento da razão prática.

Nas pesquisas de Hannah Arendt sobre o sentimento do querer, a pesquisadora elenca a vontade como fonte da ação, algo semelhante à como Kant enxerga a liberdade da vontade como fonte do início de uma série de coisas, das necessidades biológicas às ações públicas, políticas. Além de Kant, Hannah Arendt também se permite influenciar por Santo Agostinho quando este pensa o homem como representação do novo, ou seja, que a existência humana demanda ação coletiva, ocupação do espaço público, desse modo, ao juntar estas influências sob sua reflexão, a autora pretende entender como a vontade é capaz de trazer algo novo ao mundo, no espaço de suas inúmeras aparências.

Até mesmo em *A Condição Humana (2007)*, obra mais fundamental para a presente pesquisa, a pensadora já referenciara Kant no que concerne a questão da

vontade (liberdade), por mais que já fosse possível notar sua não concordância com a ideia de que esta faculdade está sujeita ao determinismo das leis naturais, além de outras divergências.

Em a *Crítica da Razão Pura* (segundo prefácio), quando Kant investiga a causalidade produtora dos fenômenos, e se são segundo as leis naturais ou provenientes da liberdade incondicionada (Guerra, 2011, p. 320). Neste ponto, Guerra (2011) aponta que em relação a isso, Arendt (2007) acredita que Kant já tinha como preocupação a faculdade da vontade, de certa forma considerada o calcanhar de Aquiles para a filosofia. Para Arendt, esta faculdade representa o poder para começar algo novo, e se difere para ela do "livre arbítrio", através do qual se tem que fazer uma escolha entre duas considerações.

A pensadora critica ainda os filósofos que não creem nesta faculdade

> porque a Vontade, se é que ela existe – e uma quantidade desconfortável de grandes filósofos que nunca duvidaram da razão ou do pensamento sustentaram que a Vontade não passa de uma ilusão -, é obviamente o nosso órgão espiritual para o futuro, do mesmo modo que a memória é nosso órgão espiritual para o passado (Arendt, 2000, p. 196)

E dando importância investigativa a essa repartição do espírito denominada de Vontade, pois empregada a ela estão ainda as noções de liberdade e contingência, e acreditando estar certa e entendendo que o ato livre é algo que pode deixar de ser realizado, discorda de Kant quando este argumenta que por mais que se mude uma ação e se inicie uma nova série, esta ação está sempre presa ao tempo em que uma outra ação necessariamente a antecedeu, portanto a consideração de uma nova série não deve partir das causas naturais (Kant, 2008, p. 410).

Hannah Arendt prefere pensar sem uma forma relativista em relação ao começo absoluto (do mundo) de uma série no tempo, pois assim tudo estaria, na sua visão, condicionado a algo anterior, o que vai de desacordo com a sua noção de vontade, que inviabiliza um condicionamento pelo fato de não ser uma faculdade determinada: a “Vontade, nosso órgão espiritual para o futuro, em princípio indeterminado, sendo, portanto, um possível anunciador de novidade.” (Arendt, 2000, p. 201).

Para Arendt (2000), essa perspectiva de Kant ainda está muito vinculada à noção bíblica da criação, e para ilustrar melhor sua crítica diz que uma nova série só é de fato possível quando algo de novo é pensado, caso contrário, o que seria mais

correto de se dizer é que estamos diante de uma rotina repetitiva, ou uma ação que apenas continua uma série anterior.

Hannah Arendt especula que, por mais que Kant tivesse noção do "poder de espontaneamente começar", preferiu continuar usando as muletas aristotélicas que sustentam a lei da causalidade:

> Arendt especula acerca da possibilidade de Kant ter feito uma omissão em seu exemplo. Kant poderia ter claro para si o poder de espontaneamente começar, e poderia estar preocupado com uma possível reconciliação entre uma “nova série de atos e estados” e o contínuo do tempo que esta nova série irrompe. Mesmo assim, a solução possível para a época teria sido a distinção de Aristóteles entre potência e ato, a qual Arendt também não concorda e argumenta, por exemplo, não ser possível alguém sustentar que a sinfonia produzida por um compositor fosse possível antes de ser real (Guerra, 2011, p. 353)

Muletas estas com as quais Hannah Arendt (2007) também não concorda, pois para ela, a possibilidade de uma ideia ser possível difere totalmente da possibilidade de algo existir em potencialidade. Dessa forma, Arendt parece concordar com Henri Bergson, e acredita que a maioria dos filósofos são incapazes de conceber uma novidade espontaneamente nova e parecem presos no determinismo. Para além disso, outra crítica é que a ação livre cai em uma espécie de paradoxo, pois do ponto de vista da memória toda ação livre depende da realidade que a precedeu, assim, ele não se desvincula da realidade.

A contingência veio à luz apenas nos primeiros séculos do período cristão, e mesmo por debaixo de muitos preconceitos continuou viva na pós-modernidade com as reflexões de Hannah Arendt (2007), que acredita que a contingência possibilita a vontade livre e é completamente diferente do livre-arbítrio ou da lei da causalidade. Pode-se notar assim que esta liberdade de ação está intrinsecamente ligada à própria liberdade da vontade no sentido de uma experiência interior de forças de escolha que oscilam e que ultrapassa limites: “O milagre do espírito humano é que, através da Vontade, ele pode transcender tudo (“voluntas transcendit omne creatum”, como disse Olivi.)” (Arendt, 2000, p. 288).

Segundo Arendt (2000), então, a faculdade da vontade é imprescindível para a execução das coisas privadas e públicas, e a não clareza disto está pautada no trato que temos com as experiências com o mundo das aparências, onde raramente algo definitivamente novo é iniciado, e por esse motivo Arendt reconhece que o que rege e movimenta a nossa realidade, na maior parte das vezes, são nossos hábitos repetitivos pautados em velhos pré-conceitos.

Em decorrência de seus estudos de Kant e Santo Agostinho, Hannah Arendt (2007) acredita que Kant não teria caído no erro de achar que a liberdade da espontaneidade absoluta seria um erro se, pois, tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Santo Agostinho, onde o simples fato de os homens nascerem configura-se uma expressão dessa liberdade. Assim sendo, na diferenciação de Santo Agostinho para principium do céu e da terra e o initium do homem, que não podem ser confundidos, o primeiro pode ser lido como o começo absoluto, mas o homem em si é o começo relativo (em vários aspectos), o começo da significação de mundo, o começo da individualização e o começo de um fim:

> Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um *começo*: "e esse começo jamais existira antes", isto é, nunca antes da criação do Homem. Portanto, para que um tal começo "pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele" (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). E santo Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra "*initium*" para a criação do Homem, mas "*principium*" para a criação dos Céus e da Terra... É o caráter de individualidade do Homem que explica o fato de Santo Agostinho dizer que não havia "ninguém" antes dele, isto é, ninguém que se pudesse chamar de "pessoa" (Arendt, 2000, p. 266)

Hannah Arendt tira desta rede de teorizações a sua concepção de ato livre, um ato que esteja totalmente desprendido de qualquer causa que faça com que esse ato vire também uma causa, qualquer coisa diferente disso não representa para a pensadora um novo começo, ou seja, um ato livre.

Hannah Arendt (2007), na verdade, está tentando trabalhar um pensamento em forma de revolução, palavra esta que a partir do século XVIII adquiriu um novo significado (o de um acontecimento incalculável), nesse sentido, parece ela disposta a ir contra o pensar kantiano quanto à sequência dos fatos quando pensados presos na temporalidade. Para pensar essa revolução, que se dá como sinônimo de "novo começo", Arendt cita como exemplos a revolução de 1792 na França com a proclamação da república, iniciando mudanças mas que mais tarde seriam extintas, e também outro exemplo citado por ela é a revolução norte-americana, chamando atenção para os homens fundadores da república nesse cenário, pois quando tiveram noção do poder que tinham nas mãos passaram a buscar ajuda em exemplos do passado, como as lendas de o Pentateuco e a Eneida, a antiguidade romana e a bíblia também serviram de auxílio.

Como mostrando no volume sobre *A Vontade*, quarto capítulo, em *A vida do Espírito*, onde faz um breve panorama sobre a necessidade desses homens de ação

mudarem a ordem vigente no mundo, repensando e se auto encorajando a mudanças. Arendt diz:

> Foi nesse momento que aqueles que tinham começado como homens de ação, sendo depois transformados em homens de revolução, modificaram o grande verso de Virgílio (“Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo”: “a grande ordem das eras é [re]nascida assim como era no princípio”) para a Novus ordo seclorum (“a nova ordem”), que ainda hoje vemos nas notas do dinheiro americano. Para os Patronos Fundadores, a variação implicava a admissão de que o grande esforço para reformar e recompor a integridade inicial do corpo político (fundar “Roma de novo”) tinha levado à tarefa completamente inesperada e muito diferente de constituir uma coisa fundamentalmente nova – “fundar uma nova Roma” (Arendt, 2000, p. 341)

Para Hannah Arendt, esse exemplo mostra como a liberação abre infinitas possibilidades antes da constituição da liberdade, pois tudo o que poderia ser feito no momento da liberação poderia ser deixado de fazer. Assim, ao quebrar a cadeia de causas no contínuo do tempo, o iniciante se vê de frente para o nada, isso significa refletir sobre o novo.

Apesar de apontar certa luz nesse processo, a autora observa a dificuldade de quebrar essa cadeia, uma vez que, olhando para trás, nem mesmo a fundação de Roma representava um "novo começo", pois era nada mais do que o ressurgimento de Troia, de acordo com Virgílio. Por mais que acredite nessa quebra da cadeia de causalidade, a autora nota que no sentido político a espontaneidade da vontade permanece encoberta pela utopia do de um mundo de liberdade individual, fim último da teoria política que segue reatualizando pensamentos retrógados.

Outra discussão válida ainda é a questão da vontade como instrumento da razão prática, fundamentada nos dizeres de Kant, segundo os quais a vontade é subserviente da razão. Mas, para Arendt o que está havendo na verdade é um furto do direito da vontade, que para ela representa a primeira das faculdades do espírito, onde se inicia o processo de espontaneidade que dá vazão à liberdade e que por fim possibilita o agir. Nesse sentido, Hannah Arendt reconhece que Kant provavelmente seja o filósofo que mais se aproxima de Duns Scoto no aspecto da liberdade, no entanto, acaba sendo um dos filósofos que menos se preocupou em estudar a vontade em si.

> A meu ver, na história da filosofia, somente Kant pode se igualar a Duns Scotus em seu comprometimento com a liberdade. Não obstante, Kant não tinha o menor conhecimento de Scotus... O único grande pensador nesses séculos que seria verdadeiramente irrelevante em nosso contexto é Kant. Sua Vontade não é uma capacidade especial do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática (Arendt, 2000, p. 295)

Ao falar da história da vontade Arendt começa a partir do primeiro século da era cristã, já que na antiguidade, segundo ela, essa faculdade teria sido ignorada, prevalecendo desde a idade média o problema da conciliação de um deus absoluto com uma vontade livre, na modernidade o problema de conciliação muda, e ganha ênfase a dificuldade com a lei da causalidade ou mesmo com as leis da história.

É notável o sustento de Hannah Arendt nos argumentos de Santo Agostinho e Duns Scoto quando se propõem a questionar Kant. Ao tratar a liberdade da espontaneidade como intrínseca a condição humana e dependente da vontade, Arendt está, na verdade, indo contra a perspectiva kantiana da vontade livre como razão prática, ou melhor, a vontade como subserviente da razão.

Segundo Hannah Arendt, contrariamente à São Tomás de Aquino, que antecipou o pensamento de Kant, pois acreditava que a vontade era responsável pela execução das elucubrações da razão, Scotus retoma a partir do auxílio do pensamento de Agostinho o primado da vontade sobre o intelecto, crendo que o intelecto não conseguiria funcionar corretamente sem a vontade para direcionar sua execução, argumento este que nossa pensadora acaba se apoiando.

Outro ponto de Scotus é a sua não aceitação da ideia de causalidade aristotélica, pois isto iria contra a ideia de liberdade da vontade, delegando a liberdade e a necessidade ao governo da contingência. Nesse sentido, pensado por Scotus, há um conflito entre o ego pensante e o ego volitivo, pelo qual este faz com que aquele se pergunte "por quê", assim sendo, por mais que a pergunta seja uma tarefa de ordem intelectiva, Hannah Arendt acaba por entender a vontade como o agente causativo primeiro, ou a fonte da ação; para ela, o fato do ego intelectivo possuir uma fraqueza de decisão faz com que ele queira fabricar uma história, assim, havendo um contexto de necessidade criado, o que faz parte de toda experiência histórica humana.

Retomando a Kant, quando a autora se propõe analisar alguns aspectos da filosofia moral do filósofo, a autora entende que o autor deu enviesadamente o caráter de obrigatoriedade a algumas questões levantadas em seu livro Crítica da Razão Prática (2004), transformando questões próprias da razão em ordenações a liberdade da vontade, assim, a vontade não seria livre, mas estaria sob o ditame da razão, do modo como está escrito na obra *A Metafísica dos Costumes* (2017): “A vontade é, pois, a faculdade de desejar (...) e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática.” (Kant, 2017, p. 18).

A autora então chega à conclusão de que para Kant a vontade não passa de um mero instrumento para a razão, mesmo que em algum momento tenha se contrariado, pois apesar de concordarem que a pessoa é, obviamente, autorreflexiva, Hannah Arendt realça o aspecto de que a pessoa kantiana só é responsável por si mesma, em suas decisões de certo e errado, fazendo com que essa ideia de Kant não preencha as demais lacunas políticas, tornando certos contextos imaleáveis, e presos na ordem imposta pela razão prática do imperativo categórico; a exemplo é possível observar o caso descrito em seu livro *Eichmann in Jerusalem – A report on the banality of evil* (1965), que relata o julgamento do militar nazista Eichmann, que seguia apenas ordens e dizia seguir preceitos morais kantianos. A razão, então, aparenta certo perigo quando se fecha à impossibilidade de uma reformulação política no agir.

Richard J. Bernstein, teórico político e um dos principais analistas da obra de Hannah Arendt, acentua de maneira profícua essa discrepância moral com a filosofia kantiana, escrevendo:

> Arendt argumenta que o Imperativo Categórico de Kant se baseia em um modelo de soberania e autolegislação no qual eu sou o legislador para mim mesmo e para todos os outros. O problema com esse princípio é que ele pressupõe que eu só posso querer o que qualquer outro ser racional deseja. É por isso que Arendt recorre à Crítica do Juízo de Kant, onde descobre um modo de pensar diferente, apropriado para o âmbito político – uma "mentalidade ampliada" (eine erweiterte Denkungsart). (Bernstein, 1996, p. 39)

Bernstein (1996) sintetiza a crítica radical da autora ao imperativo categórico, contrastando com a ideia de mentalidade alargada mencionada por Kant, a qual Arendt mais consegue se apropriar para inserir na sua análise crítica do funcionamento da política em termos de sua moralidade. A ideia nessa perspectiva é suscitar uma reflexão política por meio do espaço público de aparência(s), ao passo que a razão singular e universal do ser solitário em sua abstração isentava o agente da responsabilidade política no campo das relações.

O esforço hermenêutico projetado em tela até este ponto, de forma a demonstrar as críticas prementes de Arendt sobre o entendimento kantiano que enclausura a ação ao campo individual, sendo antecedida pela razão, no que é referida como uma abstração natural, universalizante, quase que despida de um cunho político, ou de responsabilidade política, apenas reafirmou a premissa fundante que perpassa toda a condição humana no pensamento de Arendt, a ação como política e coletiva em sua essência.

Mas quais os desdobramentos incutidos na ação? Sendo que pelo demonstrado até este ponto, ela guarda em seu âmago a essência política, a repercussão e surgimento das relações sociais no espaço público. Dentre os diversos desdobramentos vislumbrados, alicerçados e alicerçantes da ação política, temos a vida ativa dos homens, posto que

> Para Arendt, a ação política, justamente aquilo que conferiria sentido à vida dos homens, seria imprevisível frustrando sempre qualquer intenção prévia. Por isso, ninguém teria controle sobre quem é. Além disso, em política nenhum resultado poderia ser assegurado, mas nem por isso ela deixa de ter sentido, pois o seu sentido é justamente o compartilhamento do mundo. (Carneiro, 2018, p. 29)

A incerteza da ação política, parece ser gestadora do novo, um novo imprevisível sem resultado assegurado, mas que é compartilhado no espaço público, que nasce político e se reverbera na e como política, a partir do que Arendt nomeará como vida ativa.

Um fato da vida ativa, que é o nascimento, representa em algum sentido a própria ação, categoria fundamental destacada por Hannah Arendt, pois é o que possibilita a ação e todas as categorias humanas. Ação, propriamente dita, é a chave para entender o verdadeiro sentido da política segundo suas reflexões, sendo desafiador pensar que

> Se a ação corresponde à *chegada* do novo em um mundo *já posto*, não faz sentido pensá-la em isolamento. Ou seja, a presença de outros é condição para ação, tanto no sentido de que ela não é possível sem a pluralidade, quanto no sentido de que a ação é necessariamente condicionada pela presença dos outros. As consequências teóricas mais evidentes desta formulação estão na recusa de considerar a ação, por um lado, como pura expressão da vontade, como atividade soberana e, por outro, como puro resultado de alguma determinação (Dias, 2018, p.161)

Um breve exemplo para situar a condição da ação em sua concretude pode ser notado em uma contraposição da noção de ação em Hannah Arendt com uma pequena consideração de Platão sobre a ação, a partir da leitura de *A República* (2002), livro quatro, em uma conversa entre as personagens Sócrates, Admanto e Glauco, em que surge uma indagação sobre a situação contratual que era feita em praça pública na Grécia antiga, mais especificamente sobre a nomeação de jurados, cobrança de impostos, e problemas relacionados à formulação das leis.

A menção à Sócrates aqui é bem-vinda, visto que carrega em si muito das acepções arendtianas sobre ação política, pois segundo Vicente (2018, p. 130) muito das premissas elaboradas sobre a pluralidade da condição humana política, foram materializadas em companhia do pensador grego. No diálogo supracitado, se

Sócrates com seus pares gregos, o pensamento socrático é elevado à crítica ao estabelecimento de leis menos atentas à imortalidade, pensadas a partir de uma realidade prática, com vistas a oferecer legado futuro; mas, mais preocupada em oferecer soluções imediatistas às intempéries sociais, às discussões do surgido em dado momento, que de tão assentado em uma situação presente, se constituía em pena efemeridade da ação política, demandando um constante e improdutivo refazer; sobre isso, Sócrates advertia

> Logo, não te zangues com eles. É que na verdade tais homens são as pessoas mais encantadoras que há, quando estabelecem leis sobre as questões que há pouco analisamos e as corrigem, sempre na convicção de que encontrarão um termo para as fraudes nos contratos e nos assuntos que acabo de referir, sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabeças da Hidra (Platão, p. 120)

Estas considerações, na conversa de Sócrates com Admanto e Glauco sobre a legislação, viabilizam aquilo que Hannah Arendt denomina como ação política, a ação que, em sua essência ou, nesse caso, na sua forma de efetuação, não está preocupada em repetir ou tentar concertar as coisas remendando certos aspectos, mas, justamente o oposto disso. A ação política é um movimento de pura abertura possibilitado apenas pelo ser humano quando este se descobre como um agente político, nesse sentido, reatualiza a discussão do legislador do livro IV, pois, no movimento que Platão descreve, está a vontade de não mais fazer o mesmo, mas justamente fazer algo diferente, que não permita renascer a cabeça da Hidra.

Como possível solução a esse problema cabe mencionar a noção de vontade que Hannah Arendt trabalha para relacioná-la ao fim desse ciclo, uma vontade que seria a fonte do rompimento com o contínuo do tempo e que também mover-se-ia em sentido diferente à noção tradicional de causa e efeito posta pela filosofia aristotélica. Tais conselhos de Hannah Arendt, ficam ainda mais bem fundamentados quando vistos pela ótica apresentada no livro tardio de Platão, que se mostra a partir do debate das qualidades da cidade fundada por Sócrates, a cidade ideal da república, qualidades que a princípio são quatro: sábia, corajosa, sensata e justa.

Além disso, quando se propõe a investigar a causa da sabedoria, ou seja, em que lugar encontrá-la de fato, e ao excluir as possibilidades de ser este local na ciência da agricultura, na ciência dos carpinteiros ou ciência dos utensílios de madeira, ou ainda na ciência dos objetos de bronze ou de qualquer outro tipo, entende que talvez a única ciência que fosse capaz de guardar a verdadeira sabedoria seria a ciência da

vigilância, presente e exercida na classe dos guardiões, e, partindo deles, seria possível ver uma conduta ponderada e sábia, tanto para saber como lidar com a população interna como com a população externa pertencente a outras cidades.

A salvação dos cidadãos ainda diz respeito principalmente à qualidade das coisas e não a quantidade, assim, essa salvação se daria por meio das eventualidades que não permitiram a decadência do homem, o que o acabaria privando das perdições da vida, dos desgostos, dos prazeres e dos desejos e temores, sem a abandonar.

Nas concepções arendtianas, Sócrates então propõe uma analogia com Admanto a partir da anedota de que os tintureiros, antes de tingirem a lã, fazem toda uma preparação no tecido, a começar pela escolha da lã branca, e somente por essa preparação é que é possível que a lã pegue o tingimento correto e não desbote ou perca a cor, mesmo após submetida ao melhor dos detergentes.

Nesse sentido, Sócrates está dizendo que mesmo que um cidadão esteja no meio de inúmeras situações capazes de o corromper, através da impregnação de um conceito ou uma virtude ocorrerá nesse cidadão uma consolidação de virtudes que ficarão intactas em seu âmago, porque, afinal, a virtude foi bem implantada ali, está presa nele como uma raiz está presa ao pé de uma árvore.

Esse significado de coragem, como sendo incorruptível, mas principalmente capaz de analisar cenários favoráveis ou não, temerosos ou não e que, por meio do desejo, do prazer ou do desgosto, impeça o homem de agir corajosamente, é possível perceber em Hannah Arendt, também, principalmente em se tratando da tomada de decisão do homem em direção a um futuro imprevisível, e como esse é o momento crucial para se agir com coragem.

É bastante plausível observar que esta reflexão de coragem também se assemelha ao que Hannah Arendt (2007) entende quando irá falar das revoluções, pois a revolução norte-americana, por exemplo, teve necessariamente que se colocar na posição da mais alta coragem no sentido justamente do temor, também colocado por Platão, pois quando os homens que estavam na vanguarda desse movimento político, em palavras arendtianas, os ditos homens de ação, conseguiram compreender plenamente que qualquer ação tomada dali para frente seria, para eles, a ação mais importante da história, a virtude que mais agiu naquele momento foi a coragem.

Ao se proporem formular e instaurar uma ordem inovadora, os homens de ação tiveram que se apoiar em situações históricas anteriores a fim de observar erros e

acertos do que fora feito anteriormente, a exemplo repensaram o pentateuco e a Eneida (Guerra, 2011, p. 357) demonstrando claramente a preocupação em não cair em vícios que tapariam a visão deles, e que os impediriam de ter a coragem suficiente para agir.

Assim, Arendt (2007) trabalha essa questão fundamentalmente como um futuro contingencial sempre presente (pela intersubjetividade da pluralidade) que pode se abrir à frente desses homens políticos que efetivam a ação, sendo uma virtude ter a coragem e o discernimento, para que diante das possibilidades venha a ser tomada a possível melhor escolha, sendo este talvez o momento mais crucial de todo o momento ímpar da história humana, o momento do começo, o momento de abertura para as eventuais singularidades.

Além disso, uma outra perspectiva é exposta pela autora, que diz que a coragem está implícita já no aparecimento de qualquer um que fosse exposto a público por sua própria vontade, demostrando que a ação do ator, ou seja, daquele que executa a ação, pressupõe, também, automaticamente, a coragem; é preciso coragem simplesmente para aparecer e falar: “A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria” (Arendt, 2007, p. 199).

E de acordo com esta conotação intrínseca da coragem em toda manifestação humana, continua sua formulação até o momento em que chega a dizer que a coragem não é encontrada apenas nos heróis lembrados pelos livros de histórias escritos após os feitos, como também pode ser encontrada naquele que não necessariamente apresenta-se como o personagem principal, e que vai à guerra e a luta, mas naquele que no simples aparecimento se utiliza corajosamente das duas principais qualidades do comportamento político, quais são, o agir, e o falar.

> E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as consequências; o próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia. Essa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor – pode até ser maior – quando o herói é um covarde. (Arendt, 2007, p. 199)

Diferenciando-se do labor e do trabalho (que juntamente com a ação, unem-se e juntas formam o conjunto das três atividades fundamentais da *vita activa* apresentas em seu livro *A Condição Humana*), a ação se posiciona em outro lugar, ou melhor, em

outra atmosfera, a atmosfera do espaço político, também podendo ser descrito como o espaço público e aparente. Ainda que se presuma um deslocamento de lugar do discurso à ação, ou com o discurso sendo entendido já como ação, sempre eivada de falas e ações pré-existentes, o que no pensamento arendtiano, parece conspirar para um campo já mencionado, o da incerteza da ação política, já que

> 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. (....) É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo. (Arendt, 2010, p. 230)

A menção de que a ação quase nunca atinge seu objetivo, perpassa claramente pelo pressuposto de que a motivação para agir é individual, mas que ao se materializar no espaço público, pode ganhar contornos inesperados e até mesmo conflitantes e derrubadores à ordem estabelecida, como em processos revolucionários. Ainda assim, se reafirma a complexidade de tensões entre o privado e o público; se oferecendo à reflexão dois fatores crucias da pluralidade humana: ato e discurso. Seu foco na ação é dado por uma necessidade, como, segundo uma de suas principais estudiosas, a própria pensadora política destaca:

> uma reavaliação crítica dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político, tais como meios e fins; autoridade; governo; poder; lei; guerra; etc.', além de 'um exame mais sistemático daquelas esferas do mundo e da vida humana que propriamente chamamos de políticas, isto é, da esfera pública, por um lado, e da ação, por outro'. Essas citações foram extraídas de uma proposta de pesquisa que Arendt submeteu à Fundação Rockefeller após a publicação de *A Condição Humana*. Ela explicou ali que já tinha esse projeto em mente há algum tempo, mas que, como 'a atividade política humana central é a ação... para chegar a uma compreensão adequada... tornou-se necessário separar conceitualmente a ação de outras atividades humanas com as quais ela geralmente é confundida, como o trabalho e a obra'. (Canovan, 1992, p. 100)

Observando o trecho acima e como todo o projeto teórico-político da pensadora foi reformulado devido às circunstâncias, é importante apresentar a ordem mais lógica apresentada por Hannah Arendt em seu livro *A Condição Humana*, tendo em vista o valor dos termos e conceitos trabalhados. Retomando as condições já delineadas nos capítulos anteriores, este momento aprofunda a articulação entre ação, natalidade e pluralidade, mostrando como esses conceitos conduzem à compreensão arendtiana da política.

> A pluralidade surge aqui como “noção-chave”, como fundamento sem o qual não pode haver política e, ao mesmo tempo, como conceito a partir do qual

> parece ser possível se sedimentar uma concepção genuína e autêntica da política. Uma concepção que tenha em seu centro não uma fuga, uma tentativa de escapar à contingência, à instabilidade e à imprevisibilidade próprias à ação, mas que as acolha, que encontre no próprio domínio da política os remédios para lidar com os riscos que lhe são inerentes, resistindo à tentação de eliminá-los e de ordenar o domínio caótico e mutável dos assuntos humanos a partir de princípios e padrões que lhe são externos (Campos, 2018, p. 55)

Importa destacar pela leitura do excerto, que a pluralidade envolve a possibilidade do surgimento do novo, a partir da natalidade, porém com um aparente viés de imprevisibilidade, não em um mundo do incerto, mas da busca por equacionar pelo plano político o caótico ou mutável das relações humanas. Esta busca por uma construção materializada pela ação humana, ganha corpo em uma imortalidade soerguida como um legado político reificado, àquele que ainda que criado pela ação humana, repousa como exterior a esta, como com soberania sobre acessos individuais.

Ser natal e ser plural estão intimamente ligados pela condição dos homens se apresentarem de forma singular. O ser humano, naturalmente natal, possui essa condição por exatamente nascer, ao passo que o ser humano enquanto plural só o é porque representa uma única singularidade em meio a uma infinita pluralidade humana. Essa compreensão pode ser apreendida pelo trecho onde diz que

> cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo... Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais. (Arendt, 2007, p. 191)

A partir da concepção teológica e antropológica de natalidade de Santo Agostinho, Hannah Arendt concebe a natalidade voltada para o cenário conceitual político, enfatizando, assim como Santo Agostinho, que pelo motivo dos seres humanos virem ao mundo por intermédio do nascimento, eles podem “começar”, mas que, ainda, trazem em si duas qualidades intrínsecas pertencentes ao “começo”, a qualidade do agir, e a qualidade da novidade.

Assim, a natalidade se mostra como uma possibilidade que pode ser interpretada como possibilidade política de iniciar algo novo no mundo, o que traz em si a discussão da possibilidade da liberdade, que também faz parte do processo de geração de algo novo, na medida em que é preciso estar livre para decididamente “começar”. O nascer, então, está antecedentemente ligado ao agir, que

simultaneamente está ligado à liberdade, por via da sua singularidade que o ser humano, enquanto espécie, possui.

Ao contrário da conceitualização da morte, que remete ao limite da existência humana, apresentada na discussão de imortalidade e eternidade, a natalidade reflete sempre a possibilidade do início de algo novo no mundo, possibilitando sempre um romper com o anteriormente posto, visto que: Como garantia de continuidade, por meio do novo de cada ser humano, a condição da natalidade é de suma importância para o espaço público. É a garantia de que novas ideias surgirão (Silva, 2017, p. 23)

A exemplo, se essa questão fosse vista pelo visor da ontologia, representaria, de certa forma, a possibilidade de não limite do ser, ao passo que politicamente representa a possibilidade de não limite do agente político, ou do homem de ação, a possibilidade de ir além e de romper com qualquer amarra, e por isso diz que “O fato do homem ser capaz de ação significa que o inesperado pode ser esperado dele, que ele é capaz de realizar o que é infinitamente improvável” (Arendt, 2001, p. 205). Desse modo, a autora mostra-se capaz de se apropriar de um termo conceitualmente profundo no campo teológico e o refinar a ponto de se encaixar no cenário puramente do agir político.

O perdão também é um ponto levantado por Hannah Arendt (2007) e se põe existente graças à natalidade, que o coloca como iniciador ou reiniciador de relações, mas que está também dependente do processo de possibilidade de iniciar intrínseco à concepção de natalidade. É importante observar que o perdão aqui trabalhado pela estudiosa política, diferentemente do sentido religioso dado por agostinho, de um ato possibilitado pelo poder divino e que visa a possibilidade de redenção por conta do pecado original que decorre desde Adão, ou seja, acaba representando apenas uma parte da caminhada em direção à união a Deus, é mudado totalmente de perspectiva quando se passa a olhar pelo viés da política.

A natalidade sendo essa espécie de um dom natural que possibilita o nascimento, sempre de onde é suscetível nascer no mundo e nascer mediante as relações e construções políticas, faz com que seja possível também o nascimento do perdão em meio e em direção a outras pessoas, sendo justamente essa atitude a responsável por nunca se desfazerem todas as relações entre os mais diversos e plurais serres humanos.

Fundamental também para o ambiente político e para a ação, principalmente, é o aspecto da pluralidade humana de depender, por necessidade, da característica

(que não deixa de ser uma condição) do nascimento, do vir-ao-mundo, mas que se desdobra na continuidade da vida humana através de suas infinitas vidas, pois na natalidade somos diferentes de qualquer outra existência: “porque somos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja jamais igual a qualquer outro que tenha existido, exista ou venha a existir” (Arendt, 2007, p. 16).

É inegável que a pluralidade é o conceito central que cerca, cobre e baseia a forma como Hannah Arendt enxerga a política: “A pluralidade é a condição *sine qua non* para aquela esfera da vida que chamamos de política” (Arendt, 2019, p. 40). Tudo o que se mostra no mundo, na verdade, se mostra à pluralidade humana, que identifica e o interpreta segundo suas inúmeras formas de interpretação. A pluralidade humana, por ser esse conceito central quando se fala de política na obra arendtiana, é sempre um constante acontecer, que está sempre ativo no amplo jogo das relações humanas, pois um único ser apenas pode ser considerado único em meio a tantos outros que também são únicos, cada qual a seu modo.

A pluralidade e, por consequência e dependência, a natalidade, são conceitos centrais basilares de onde se expandirão outros conceitos – como a ação e o falar - de modo a concretizarem a efetivação do comportamento humano no espaço de aparecimento público, o espaço de aparência. Por isso mesmo, Theresa Calvet de Magalhães em seu artigo diz:

> Embora todos os aspectos da condição humana estejam relacionados de algum modo com a política, insiste Arendt, a *pluralidade humana* é especificamente a condição (“não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*”) de toda vida política) (Magalhães, 2013, p. 27)

Aqui, observa-se que é no entendimento da pluralidade humana que Hannah Arendt constrói as suas principais considerações sobre ação e fala, afinal, o comportamento político no ambiente público, depende dessas duas atribuições, principalmente porque o espaço público e político depende, em última instância, do aparecimento; o agir e o falar são, sempre e necessariamente, para outros que possam ver e ouvir esse agir e falar.

O diferente e único entre iguais, que em seu mais profundo significado é do que trata a pluralidade humana, só é e pode ser manifestado no agir e no falar, pois é justamente a partir da convivência no mundo manifestada por essas duas atribuições que as teias das relações em meio a pluralidade humana são construídas, e é somente assim que o ator do ato pode ser visto. Nesse sentido diz Hannah Arendt:

> Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz... Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é (Arendt, 2007, p. 192)

Pelo conjunto de ideais exposto até este ponto, se vislumbra que agir e falar, então, mostram-se como os pilares centrais do aparecimento em seu pensamento, mas possuem cada qual a sua peculiaridade, ambos estão sob o véu da revelação, ambos trazem a revelação, mas no que se diz em relação ao agir e ao falar nesse processo de revelação do agente, deve ser entendido que esse feito e execução apenas ocorrem na mais profunda transparência no espaço do mundo da aparência, a revelação, assim, depende da aparência.

O agir revela, o falar também, entretanto, a relação da revelação ocorre com mais afinidade com a ação, pois demonstra e expõe mais claramente; a fala também tem sua parcela de afinidade com a revelação, afinal, o falar enquanto manifestação de palavras também revela; todavia, uma pequena discrepância conceitual se dá ao observar mais atentamente e ver que a fala é perceptível na sua maior afinidade com a pluralidade, que possibilita a definição única de cada pessoa. Portanto, é no falar, nas palavras exatamente e expressamente definidas e postas, que cada um se expõe indistintamente, deixando claro assim que sua afinidade maior está na sua relação com a pluralidade.

Explorando essas distinções e interconexões, Hannah Arendt escreve:

> A ação e a fala estão estreitamente relacionadas porque o ato humano primordial e específico deve ao mesmo tempo conter a resposta à questão dirigida a todo recém-chegado: ‘Quem és tu?’ [...] É nesse sentido que a ação revela o agente único e distinto, mas só o discurso plenamente o torna possível. (Arendt, 2007, p. 222)

No fundo a complexidade do agir e do falar se demonstram como os principais condicionantes da ação e consequentemente do comportamento humano e político, pois revelam, tanto a individualidade como a pluralidade. É a partir dessas duas categorias que no agir o “quem” pode e é manifestado, por mais que esse “quem” nunca possa vir a ser definido por si próprio, e aqueles que o veem apenas podem ver, digamos, um breve vislumbre do que ele é, tal qual a comparação que Hannah Arendt faz com a ideia do *daimon* na religião grega na antiguidade, dizendo ela:

> Pelo contrário, é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o <<quem>> permanece invisível para a própria

> pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente. (Arendt, 2007, p. 192)

A frase então deixa evidente que o *daimon* só era passível de ser visto apenas pelos outros a quem a pessoa aparecia, e à semelhança com o campo das relações humanas, o ser visto vai depender sempre do outro a quem se é possível se relacionar. A revelação da pluralidade, então, depende sempre do outro, sendo essa aparição a aparição do "quem" que sozinho seria impossível ser percebido.

A ação e a fala também podem não cumprir com o papel de revelação, no entanto, nesta situação, não cumprem sua principal função, a da revelação espontânea do agente. Nesse contexto político a ação e a fala, quando não entendidas, manifestam-se à semelhança da mera condição da fabricação, na qual o criador do objeto material não importa tanto quanto a obra em si já finalizada, pois o objeto final e acabado é o que de fato importa. Neste tipo de situação, onde ação e fala são distorcidas e subestimadas, temos suas finalidades postas como se fossem meras ferramentas para se chegar a um fim.

Obviamente, se ação e palavra forem assim vistas e compreendidas, resta apenas serem utilizadas para fins de manipulação, persuasão, conflitos, degeneração, motivos para guerras ou qualquer outro tipo de motivo enviesado pelo que há de mais ruim no comportamento político do ser humano. Mas ainda assim, são motivos que sempre estarão na possibilidade de existirem e sua principal qualidade, a de revelação do "quem" é aniquilada e enterrada, matando assim o princípio público da política e de toda a aparente liberdade que o próprio aparecimento pressupõe, fundamental ao seu exercício mais pleno.

Os conceitos de ação e palavra, então, são as delimitações e a própria constituição mais plena da política, em contraposição ao pensamento pelo pensamento, que traz uma grande abundância de teorias desde a tradição platônica, ou a partir de um imperativo categórico na razão prática, como queria Kant, ambas, dependentes de uma lei da causalidade, seja uma lei lógica e universal do pensamento ou uma lei de causa pela liberdade de fazer escolhas no livre arbítrio.

Pelas explanações acima, se depreende que palavra e ação quando colocadas como pressupostos da política, se colocam para Hannah Arendt como a própria possibilidade da liberdade plena, que em outras palavras significa a liberdade do início, do novo, do *agere* (termo em latim), agir, de ser diferente e plural. A própria

percepção do espaço público depende do agir e do falar, quando ambos são não apenas executados e falados, mas vivos e vividos.

A liberdade, nesse sentido, é de essencial vitalidade para o próprio acontecer da ação e da palavra. O agir e o falar não apenas, na medida em que revelam o "quem", consolidam a própria existência da política, ou seja, de várias pessoas que podem estar juntas ou não em concordância, pois o que interessa em última instância é o espaço público da livre expressão ou, como prefere Hannah Arendt, do próprio aparecimento. O aparecer também é a raiz das próprias instituições políticas, como o Estado, que só existe na medida em que a ação política também existe de forma aberta e instaurada em sua livre possibilidade permanente que, a todo momento, ocorre e deve se deixar acontecer.

Assim, na medida em que a ação e a palavra revelam o agente (nunca completamente) e manifestam a pluralidade, são, qualitativamente, a própria consolidação da política e de tudo o que a cerca e a condiciona ou, pelo menos, deveria condicionar. Seguindo essa linha de pensamento, Celso Lafer caracteriza esse modo de funcionamento voltado ao primado da política e o próprio lugar dessa política pensado pela autora alemã com as seguintes palavras:

> A política se situa num outro campo e, consequentemente, não conduz nem à fabricação da obra, nem às limitações ou à durabilidade delas decorrentes. É por isso que as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não tem existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois, o Estado não é um produto do pensamento, mas, sim, da ação. Ação que exige a vida pública, para que a possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade (Lafer, 2003, p. 64)

O conceito de política em Hannah Arendt não define as coisas a priori, mas, visto de outra perspectiva, delega à condição humana da ação, em sua ocorrência sem pausa, definir a política, assim como também o discurso a define. Mas, como dito antes, não qualquer discurso, apenas o discurso que é palavra viva, e palavra vivida; em outras palavras, uma comunicação que não tem precedentes quando o assunto se trata da liberdade política. A comunicação então é, acima de tudo, uma comunicação que em sua origem, pressupõe a pluralidade, e que durante o seu percurso histórico em determinada comunidade que a instaurou continue perpetuamente valorizando o seu preceito plural.

Algo que é salientando também por Celso Lafer (2005) ao lembrar-se de Karl Jaspers, um dos principais apoios intelectuais de Hannah Arendt para refletir sobre a

questão da palavra falada e viva, é que Jaspers apresenta em suas pesquisas o conceito de comunicação ilimitada (Grenzenlose Kommunikation), conceito este que representa para ele o único meio de trazer à tona a verdade factual, considerando o contexto infinito de relação entre razão e existência em que o ser humano está inserido.

Esta comunicação, como Hannah Arendt acredita, abre margem para uma filosofia da humanidade, que a partir de uma construção conceitual voltada para a pluralidade, consiga se distanciar da filosofia subjetivista tradicionalmente, supervalorizada no ocidente; esta filosofia então partiria da comunicação, logo, de uma humanidade que é capaz de se comunicar entre iguais, justamente porque em condições são iguais, mas no seu “quem” é plural.

A pluralidade de elementos tangenciadores, definidores e motivadores à ação humana, sempre política, foi esmiuçada pormenorizadamente nas análises realizadas, apesar disso tomando *A Condição Humana* (2007) como uma obra clássica para se ler a contemporaneidade, o pensamento arendtiano oferece subsídios analíticos que iniciam com uma mudança de leitura da autora alemã acerca da ação política do mundo antigo ao advento da sociedade moderna, momento que persiste arraigado pela incerteza política de estados, sendo factível que

> O que marca a consolidação do mundo moderno, na avaliação de Arendt, é uma progressiva indistinção entre as esferas social e política, com a consequente ascensão da vida privada ou das atividades econômicas ao domínio público. Na esfera social, os interesses privados reclamam significação pública. (Correia, 2019, p. 20)

Já no Estado moderno, a ascensão da esfera privada ao palco do domínio público, superdimensionada pelas atividades econômicas ganha importância na esfera social, com a ascensão de uma condição patrimonial de acúmulo favorecido pelo advento do capitalismo e da formação dos Estados Nacionais; visto de outra forma, é possível assegurar que o interesse privado, ingressa na esfera social por meio de pretensas possibilidades à reprodução de patrimônio econômico, subsidiado pela institucionalização política garantidora de segurança a esta condição, ofertada por instituições reificadas e financiadas por este acúmulo material, o Estado.

A pluralidade a partir do advento destas novas condições sociais, econômicas e sociais, transpassa a condição da ação política humana, sendo forjadora deste novo cenário, submetido à esta institucionalização política e conflitante por manutenções e

mudanças garantidoras dos interesses privados, sociais, sobretudo econômicos, ideário plenamente abraçado pela coletividade,

> O que caracteriza a atitude moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa falar de fato de tal interesse como sendo público. (Correia, 2019, p. 20)

Neste ponto, a ação política individual, privada, parece ser sucumbida ao interesse coletivo, público, ainda que Correia (2019) reitere que nem sempre o interesse coletivo possa ser associado ao interesse público, visto a clara e possível inclinação à construção de ações políticas com objetivos ao favorecimento à uma ala da coletividade, não se fazendo sentir como retorno ao espaço público. Aqui, se ingressa no campo de uma pretensa igualdade jurídica de ideário iluminista, discursivamente forjadora da contemporaneidade, mas que contribuiu significativamente para ampliar a complexidade da pluralidade, agora, mais institucionalizada politicamente, limitante à ação política individual, e na mesma medida, na contramão prática aos objetivos políticos discursivos, sendo latente no pensamento arendtiano que,

> A pretensa igualdade trazida pela modernidade é confusa na medida em que desconsidera a ação dos indivíduos, que é reduzida a mero comportamento, o que torna cada indivíduo um ator social, dentro de um roteiro definido a ser seguido, tirando dos mesmos a vontade de agir, a espontaneidade e a oportunidade de mostrar sua excelência. (Silva & Silva, 2012, p. 107)

Parece um tanto radical a assertiva de que nesta modernidade de “igualdade” se usurpe do indivíduo a vontade de agir, posto que segundo Gyrão (2015, p. 107): “Arendt fala em responsabilidade pelo mundo, como responsabilidade política que proclama direitos iguais para todos, inclusive para as gerações futuras”, isto é, esta responsabilidade política que garantiria direitos a todos partiria da vontade de agir individual, projetando tal igualdade ao espaço público, social, político-institucional; ainda assim, se reafirma no pensamento arendtiano a pluralidade do agir humano, quase que subserviente à institucionalização política que lhe garante uma liberdade mais garantidora aos interesses patrimoniais, que a liberdade de agir politicamente fora das estruturas estabelecidas, criadas pelas ações humanas, mas que agora, são sentidas sob vieses reificados, ou seja, criações humanas que agem fora da ação e/ou vontade humana, ainda que em um pretenso atendimento a estas.

Na contemporaneidade, a ação política humana extremada por estados autoritários, a pensadora alemã não enxerga as estruturas políticas estatais, como

uma interdição à ação política humana contestadora, devendo ser considerado que “Arendt afirma que a desobediência civil é um ato político, esta não recorre à violência. Há de se discernir quando deve-se obedecer e quando não se deve obedecer à lei por ser considerada criminosa.” (Gyrão, 2015, p. 110). Ainda sobre os eventos da contemporaneidade, se destaca que

> Ela concentrou sua atenção nos fenômenos revolucionários modernos e contemporâneos, nos quais vislumbrou uma possível superação das catástrofes do nosso presente, a despeito de tais eventos políticos terem sido sufocados antes mesmo que pudessem cumprir a instituição de uma política centrada na ação livre e concertada de uma pluralidade de agentes. (Duarte, 2001, p. 251)

Por esta assertiva, uma política garantidora da ação livre pautada na pluralidade de agentes que moldam e interditam a ação política deve reparar/concertar o colapso na relação equânime que garante a legitimidade a política institucionalizada, a partir da ação política individual, social e política, garantidora da estabilidade e tensionamento próprios da paisagem social do espaço público.

Uma política centrada no ideal de liberdade de ação, composta por uma pluralidade de agentes individuais, coletivos e institucionais que buscam a segurança proporcionada pela regulação do espaço público, em tempos de demanda por novos ordenamentos políticos pós experiência do totalitarismo, demanda esta que talvez nunca tenha sido superada em sua plenitude diante do avanço de discursos de ódio presentes ainda no alvorecer do século XXI.

3 VIDA PÚBLICA E VIDA PRIVADA NO PENSAMENTO ARENDTIANO

Iniciar uma parte analítica de uma dissertação que se inclina a analisar o pensamento arendtiano sobre ação política, a partir das premissas de público e privado no entendimento desta autora alemã, é convidativa à tomada apressada de uma asserção que seria autoexplicativa por si só: “a distinção entre os domínios público e privado equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado” (Arendt, 2014, p. 88-89); ora, mas para oferecer luz às diferenças e intersecções que as premissas de público e privado adquirem no pensamento arendtiano, requer uma imersão às origens históricas da sociedade analisada, notadamente a Grécia Antiga.

Para Arendt (2007), o marco divisor da diferenciação entre vida pública e vida privada no mundo grego antigo, é o surgimento da cidade-Estado, posto que àquele momento: “o surgimento da cidade-Estado significava que o homem recebera ‘além da vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bio politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência” (Arendt, 2007, p. 33). Dito de outra forma, a vida privada adentra sua existência na vida política, coletiva, isto é, na vida pública, já que a partir do soerguimento de uma estrutura institucional política, arquitetada pela ação humana, como garantia à permanência, nada mais do que se descortina na organização familiar, se encerra em si mesmo, devendo certa prestação de contas à vida pública.

Segundo a pensadora alemã, com o advento da cidade-Estado grega a ação política promove o surgimento de duas atividades necessárias e presentes na coletividade: a ação e o discurso, correlacionadas reciprocamente, ao universo político e dos negócios, que marca a transposição da existência às coisas apenas por necessidade ou utilidade. Ainda assim, é importante considerar a assertiva de que “embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passar toda sua vida na esfera pública, em ação e em discurso, a convicção de que estas duas capacidades humanas são afins umas das outras” (Arendt, 2007, p. 34).

E ainda, se deve considerar nesta passagem na cosmovisão grega acerca da materialização das fronteiras entre vida pública e vida privada, que a formação da ação política se constrói por uma sucessão de aspectos que envolvem: ação, discurso e persuasão. Aqui, se constata que tal sucessão seria a condição de equilíbrio coletivo pautada na ação do ser político, humano e institucional, já que a ação exprimida pela força, ou seja, uma sociedade que garanta o seu equilíbrio apenas pela ação militar,

seria uma manifestação pré-política; estando assim, norteada por preceitos da vida privada, já que se assemelharia a ritos familiares, “característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos” (Arendt, 2007, p. 36).

O recuo à Grécia Antiga como estratégia discursiva arendtiana para alicerçar suas análises sobre as fronteiras e interseções de esferas tão diferentes e tão indissociáveis, como a vida pública e a vida privada, carrega em seu bojo, o que Giovanelli (1995) chamou atenção, de que o objetivo arendtiano é oferecer compreensão sobre como estas esferas ganharam lugar no mundo moderno, pois

> 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 realizada por Arendt dos fatos ocorridos no decorrer da história é tão somente a tentativa de se compreender o momento atual no qual os acontecimentos precisam ser narrados para não serem esquecidos e, portanto, novamente praticados. (Giovanelli, 1995, p. 73)

As ideias expressas neste excerto, vão ao encontro do que a pensadora alemã enuncia no início de A Polis e a Família em A Condição Humana, quando se refere a seu interesse na compreensão do público e do privado, fundamentalmente, a partir da Era Modena, da criação dos Estados Nacionais; no que a autora se apressa em explanar:

> O que nos interessa neste contexto é a extraordinária dificuldade, que devido a esse fato novo, experimentamos em compreender a divisão decisiva entre as esferas públicas e privadas, entre a esfera da polis e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político. (Arendt, 2007, p. 37)

É neste Estado moderno que as fronteiras entre o público e privado, de início parecem se intercambiar, pois é soerguida a chamada administração doméstica nacional, onde se realiza e se garante de equilíbrio aos negócios diários das famílias, naquilo que poderia se enunciar como materialização de uma economia política, que rege as relações nesta administração doméstica coletiva, isto é, permite o equilíbrio ao conjunto de famílias economicamente organizadas, “e sua formação política é a nação” (Arendt, 2007, p. 38).

Com base na explanação de Hannah Arendt destacada acima, é imperioso destacar que no mundo moderno, as esferas pública e privada diferem pouco entre si, visto estarem imbricadas em um nicho onde pouco se distinguem ação coletiva, ação social e ação política, compreendida a partir da constatação de que a política é tão somente o resultado da ação da sociedade; assim, compreende-se que “a elevação

do lar doméstico ou da elevação das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo (Arendt, 2007, p. 42).

Outra ideia arendtiana suscitada, deveras fecunda para a compreensão da simbiose e diferenciação do público e do privado neste mundo moderno, é esmiuçado em Promoção do Social, momento no qual o privado e o público / político ganham ressignificação, uma vez que o ordenamento antes restrito, quiçá iniciado no espaço privado, adentra com força o âmbito público, notadamente quando a ação política se traduz como exercício da estabilidade coletiva, dando uma roupagem social à "administração caseira de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais" (Arendt, 2007, p. 47).

No mundo moderno, essencialmente àquele gestacionado a partir do iluminismo, o pensamento arendtiano suscita certa problematização acerca da ideia de sociedade enquanto igualdade, posto que sob a penumbra de uma pretensa igualdade jurídica, a sociedade garantiria menos uma uniformidade no exercício da cidadania nesta grande família, que a sociedade enquanto lócus político, e mais, uma réplica das relações familiares; mas a instituição família, não garantiria uma igualdade na condição de sermos membros de uma mesma linhagem? Até que sim, mas quanto às possibilidades de ação política, não, já que o que se constata é que

> A igualdade dos membros destes grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra muito mais uma igualdade dos membros da família ante ao poder despótico do chefe da casa." (Arendt, 2007, p. 49)

E nesta nova família, agora, sociedade, que a liberdade inventiva, espontânea da ação humana no núcleo da família, demonstra-se plenamente limitada, posto que os indivíduos passam a moldar ou ter suas ações moldadas como forma de atender às regras e leis instituídas, com o objetivo de manter certo equilíbrio, que os garantiria a igualdade de agir e viver na sociedade, sob a regência de uma instituição maior, porém criada pela ação humana, o Estado.

No entanto, é importante reafirmar que para a Hannah Arendt (2007) igualdade discursiva só se concretiza com a chegada da chamada sociedade de massas, momento caro à realidade do século XIX, mas concretamente no século XIX; ainda assim, não como propriamente igualdade, mas como forma de alcance das teias institucionais do Estado sobre todos os indivíduos, posto que

> Com o surgimento da sociedade de massas, a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e

> controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade. (Arendt, 2007, p. 50)

Tomada sob uma ótica diferente, se assevera que nesta sociedade moderna, de massas, a ação humana foi suprimida, não em toda sua capacidade transformadora, mas eclipsada pelo “conformismo”, ou seja, o atendimento às regras sociais que a sociedade ou o equilíbrio social, espera do indivíduo alicerçada em bases institucionais de convivência e espaço de ação privada, mas quase sempre em atendimento ao espaço público, o que está determinado pelo político, regido pelo Estado, em especial no espaço dos negócios, sendo que nesta sociedade moderna, tudo é negócio, isto é, pautado na política e na economia: “É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação a uns e aos outros” (Arendt, 2007, p. 51).

Este advento da sociedade moderna, com o “conformismo” benéfico à coletividade, ação passiva de alicerce à preservação do equilíbrio público, é ilustrado nas premissas arendtianas como certa libertação do labor, ou seja, o labor como ação de preservação da vida, como estratégia de subsistência e preservação da existência física, prioridade primeira de ação no espaço privado, da família, ganha representatividade no espaço público, de modo que àquilo que era privado, demanda a manutenção do que é público, social sob uma conglomerado coletivo no qual a “dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública.” (Arendt, 2007, p. 56).

De acordo com Hannah Arendt (2007), o ingresso do labor na esfera pública, ganhando um cunho social, suplantou condicionamentos aparentemente naturais à esfera do público, descortinando um crescimento artificial, isto é, uma elevação da produção que transpõe às necessidades imediatas, sendo supridora das relações de negócios, comércio, movimento este que nem as estruturas privadas, nem públicas, políticas acabam tendo gerência sobre tal crescimento.

Neste movimento, se destaca a determinante passagem do labor ao trabalho, não com a entrada do labor no espaço público, mas com a organização do labor pautada na chamada divisão do trabalho; o que pode ser explicado como um fator artificial, visto que este não parte do privado ao público, mas sim é gestacionado a partir do público, sendo imposto ao privado, já que

> Uma vez que o próprio princípio organizacional deriva claramente da esfera pública, e não da esfera privada, a divisão do trabalho é precisamente o que

> sucede à atividade do labor nas condições de esfera pública e que jamais poderia ocorrer na privatividade do lar (Arendt, 2007, p. 57)

Oliveira (2018), reitera que nas premissas arendtianas a ideia de trabalho se distingue quando se toma a noção de produtividade direcionada ao consumo, posto que quando a produtividade se estende ao consumo imediato, deixado um legado que transpõe a ação da produção, temos então uma ação humana de fabricação, visto que "Dessa atividade advém a mentalidade do *Homo Faber*, que busca durabilidade, segurança, estabilidade. A permanência do que produz empresta familiaridade e estabilidade à vida humana" (Arendt, 2007, p. 18).

Outro ponto de reflexão sobre esta ascensão do social na fronteira do privado ao público, é o espaço público como local de convivência comum, o mundo; o que não se conforma em um uma equânime oportunidade de usufruto deste mundo moderno, já que a transição do labor, ao trabalho, à fabricação, carregou em seu bojo, a estruturação de um Estado que institucionalizou a ação política de modo a garantir a estabilidade, não sem contradições nessa sociedade das massas, sendo factível que "O que torna mais difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas" (Arendt, 2007, p. 62).

No espaço público da sociedade moderna, entre outras coisas, marcado pelo enfraquecimento da capacidade de manter coesão social, frente às desigualdades caras à sociedade das massas, onde a massa proletária reprodutora do capital, não o acumula, se projetou a imersão da admiração pública, espaço público no qual status locais, de ofício, de acúmulo material, se concretizam como viés de diferenciação dos "iguais" institucionais, sem perder de vista que

> 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. (Arendt, 2007, p. 66)

A leitura do excerto parece descortinar a complexidade das relações subjetivas tecidas no espaço público da sociedade moderna, já que a construção de uma sociedade das massas que garante seu ordenamento institucional pela existência do Estado e de suas instituições, com certo convencimento social ao que Arendt enunciou como "conformismo", acabou por forjar num plano subjetivo acentuada base de diferenciação material, mais que isso, desigualdade simbólica, eivada de futilidade, pois se fez evidente que

> A admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é, ao contrário, tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais ‘objetiva’ e mais real. (Arendt, 2007, 66)

O pensamento arendtiano suscita que essa objetividade oriunda da admiração pública possui um sustentáculo diferenciador, o dinheiro, elemento que carrega na sua instrumentalização toda a complexidade da satisfação das necessidades na esfera pública. Neste ínterim, emerge dois aspectos correlacionados o privado e a propriedade, sendo projetados no espaço público; o que anteriormente se tinha como propriedade, como uma definição do lugar do indivíduo no mundo, um lócus geográfico, com a modernidade se tornou parâmetro de importância social, mediante a participação do cidadão na riqueza anual produzida e/ou acumulada por dada nação.

É neste ponto que se compreende a atuação do Estado como fator de garantia à propriedade, ou seja, por meio das leis e instituição que se garante a delimitação do que é seu e não dele, o que consagra a propriedade ou a garantia desta, como elemento plenamente político, pois

> A riqueza privada, portanto, tornou-se condição para admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria que prover por si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a vida política. (Arendt, 2007, p. 74)

Aqui, descortina-se a possibilidade clara e real de a propriedade se equacionar como fator de coesão entre o acúmulo material e garantia política para tal, já que a obtenção da propriedade era garantia material de uso e consumo, e ainda, de representatividade social; se tendo projeção social pela notoriedade de acúmulo material, significaria a aliança indissociável entre elite econômica e elite política, quiçá traz à luz a indissociabilidade entre estes dois elementos simbólicos estruturadores das sociedades e estados modernos, fundamentalmente na garantia de certa estabilidade que sustente a preservação política da propriedade patrimonial/econômica de grupos humanos específicos, aceitos socialmente pelo “conformismo” tácito/institucional das sociedades modernas.

Daí compreende-se que a ascensão social passou a ser o mote dos negócios e ações políticas sob o formato de aquisição e acúmulo de propriedade, estando na ordem do dia das relações humanas desencadeadas na esfera pública. Sob esta roupagem social adquirida pela propriedade, mudanças significativas são notadas, posto que “logo que passou à esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma

organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza" (Arendt, 2007, p. 78).

Segundo Hannah Arendt, esta estabilidade garantidora relegou à propriedade a passagem de um cunho de possibilidades de uso e consumo, isto é, preferencialmente perecível, à condição de capital, que superdimensionou a condição sine qua non de reprodução de capital, ou seja, de geração e acúmulo/reprodução de riqueza.

O pensamento arendtiano é assertivo em demonstrar, como no estágio de desenvolvimento capitalista, notadamente pós industrialismo, temos a extinção da diferenciação da vida privada e da vida pública, com a supremacia do social garantida pelo Estado, em um ordenamento social em simbiose entre "a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu" (Arendt, 2007, p. 79).

Daí se depreende, que neste "novo mundo" de possibilidades "comuns" de reprodução de riqueza pelos "iguais", que as ambições privadas, familiares, ganham representatividade apenas mediante a sua reprodução da esfera pública, e nesta, por ações políticas, que garantam admiração social, em um universo social de apologia à reprodução da riqueza, e, à ampliação da propriedade; neste panorama de clara competição social, é importante ressaltar que "a riqueza comum, portanto, jamais pode tornar-se comum no sentido que atribuímos ao mundo comum; permaneceu – ou, antes destinava-se a permanecer – estritamente privada" (Arendt, 2007, p. 79).

Complementando suas análises sobre as diferenças acentuadas neste processo de igualdade jurídica, institucionalizada pelo Estado ilustrado, da modernidade à contemporaneidade, plenamente soerguido sobre bases ideológicas iluministas, as premissas arendtianas indicam que a libertação do labor do espaço privado, se ampliando às necessidades biológicas de vida, fazendo surgir uma sociedade das massas pautada na diferenciação dos "iguais" baseada na propriedade – reprodução do capital, e na gerência política efetivada, sob a liderança de poucos, acabou por promover dois condicionamentos dicotômicos ao operariado: o aprisionamento e a emancipação.

Sob a penumbra de certo aprisionamento ou invisibilização do principal grupo humano responsável pela produtividade ao pleno desenvolvimento desta ressignificada sociedade capitalista, o proletariado, proporcionado pela atribuição

uníssona de satisfação às necessidades por fabricação da sociedade, melhor dizendo, dos detentores da propriedade, os operários parecem ter sido reclusos sob vigilância de muros e grades, quase que tomados como classes perigosas: “os operários passaram a ser escondidos e segregados das comunidades como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão” (Arendt, 2007, p. 83).

Quanto à emancipação, pode ser tomada na mesma esteira da sociedade dos “iguais” de discurso iluminista, sendo imperiosa a análise sobre “O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era” (Arendt, 2007, p. 83); aqui, não deve-se atentar para tal emancipação apenas como conquista de direitos, mas como uma mudança de mentalidade acerca do atendimento às necessidades biológicas, corporais, e dos interesses materiais, que não mais deveriam ser enclausurados, mas desvelados, mais uma vez, sob a premissa comum do “conformismo”, anteriormente citado, e reminiscente no pensamento arendtiano.

As complexas transições envolvendo a formação do mundo moderno, a ação política forjando novas representações do labor, do trabalho, da fabricação de um mundo de equilíbrio na ascensão do social, de exacerbação das desigualdades sob um discurso de um mundo de usufruto comum, apenas aceitável em suas contradições, por meio do “conformismo”, imposto pela institucionalização das formas de reprodução do capital, e por conseguinte, do antagonismo moldado nesta sociedade das massas, de brutal exploração e emancipação discursiva do operariado, acabou por desvelar na sociedade aspectos latentes da fragilidade da ação humana, toda esta teia projetou em tela colapsos que vislumbram certa fragilidade social, como apresenta-se em sequência.

3.1 Ação política e fabricação como fragilidade humana

Análises sobre as premissas arendtianas acerca da ação humana de fabricação, suscitam que a ação política da fabricação tomada como ação política de herança maior na sociedade moderna do consumo, no pensamento arendtiano rompeu a ação humana como satisfação das necessidades de vida, suplantou a produção de artefatos ao consumo e estoque de negócios por uma pretensa positividade social do trabalho, forjada em uma brutal exploração do trabalho, do proletariado, chegando ao patamar de o resultado de uma produção ser tomado como

reprodução de existência social em si mesma, uma existência reificada, considerando que

> Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a 'instumentalidade' da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na 'instrumentalização' ilimitada de tudo o que existe. (Arendt, 2007, p. 170)

A instrumentalização ocorre quando o resultado da produção que antes era apenas um fim, artefato para atender à necessidade de consumo, também de negócios, parece se ampliar à condição de meio, e ao alcançar este estágio, o objeto da produção passa a ganhar vida social em si mesmo, sendo meio e fim, a depender da reificação social de uso, ressignificação do uso e reprodução de outro artefato socialmente demandado pela ação de existência do objeto idealizado precedente, uma plena fabricação produtiva em forma de um legado à permanência e à mudança.

Com base nas premissas arendtianas, a ação política definitiva da supremacia do espaço público sobre o espaço privado, ainda que com a reprodução de preceitos sociais originados na família, como legado, é forjada pelo homo faber nas complexas teias sociais experienciadas no e pelo mercado de trocas da sociedade moderna, posto que deste se resultou uma

> 'produção ostensiva', com o seu concomitante apetite de possibilidades universais de barganha e troca; e os eu fim chegou com o enaltecimento do labor e com a sociedade de operários, que substituíram a produção ostensiva e respectivo orgulho pelo 'consumo ostensivo' e respectiva vaidade. (Arendt, 2007, p. 175)

A leitura do excerto permite descortinar um panorama de ascensão do social que passou a definir tendências de pensamento, comportamento, usos e costumes em simbiose entre as ações privadas e públicas, como forma de atender uma sociedade definidora de locais sociais entre os "iguais", um "conformismo" que atende a vaidade de poucos, sobre a produtividade, acúmulo material e subsistência laboral e do trabalho de uns e outros, o que por fim, acaba sendo projetado como garantia a um equilíbrio reificado, garantidor da sobrevivência de uns, quiçá da "subvivência" de outros.

Nesta sociedade forjada e forjadora do *homo faber*, a produção, produtividade e negócios, ganham alicerce em um universo de trocas em que a ação política da privatividade do ato de produzir logo se traduz em ação humana de privatividade do

consumo e do uso, numa relação reificada de equilíbrio e constantes deslocamentos no simbolismo social, sendo factível que

> Na medida em que o *homo faber* fabrica objetos de uso, não apenas os produz na privatividade do isolamento, mas também para a privatividade do uso, da qual os produtos emergem para adentrar a esfera pública como mercadorias no mercado de trocas. (Arendt, 2007, p. 177)

Uma vez que ingressa no mercado de trocas, o resultado da produção realizado na privatividade do isolamento, não do mundo social, mas como reflexo da propriedade privada, este artefato passa a flertar com a privatividade das possibilidades de escolha privada quanto à necessidade e formas de uso; neste momento, apesar de que a garantia da estabilidade na sociedade encontra-se no ordenamento estatal e institucional evocado pelo conformismo contratualista social, legalmente instituído, a liberdade daí possibilitada torna o uso de dado produto certo, incerto quiçá inesperado, reinventado de acordo com as mudanças culturais, políticas e econômicas ocorridas na sociedade, ora mais céleres, ora mais cristalizadas.

Tal mutação no simbolismo e valores de uso podem ser vislumbradas nas assertivas arendtianas, de que “ao contrário das coisas, dos atos ou das ideias, os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca” (Arendt, 2007, p. 178); depreende-se daí, que a relatividade da troca, em dado momento, seja uma complexa teia de relações que acabem por incidir sobre certa relatividade produtiva, uma vez que pode fazer surgir novas demandas de uso, e por conseguinte, de produtividade “em constante mutação, entre os membros da sociedade” (Arendt, 2007, p. 178).

No alvorecer da sociedade moderna, sobretudo com a modernização produtiva, ampliação e diversificação da produtividade, e novas relações políticas institucionais reificadas, a pensadora alemã chama a atenção para certa busca por compreensões objetivas sobre esta relatividade da troca, no que Karl Marx parece ter oferecido alguma luz sobre tal cenário complexo sob a premissa do valor de uso; parâmetros elucidativos vistos de forma diferente sobre o trabalho, a terra e o lucro, em conjunto, sobre a privatividade da propriedade privada de produção e uso, miscelânea de ações humanas e relações sociais que desemboca em preceitos que indicam inconstâncias, diante da constatação de que “A relatividade universal – o fato de que uma coisa só existe em relação a outras – e a perda da valia intrínseca – o fato de que tudo deixa

de possuir valor ‘objetivo’, independente da avaliação mutável da oferta e da procura” (Arendt, 2007, p. 179).

Esta inconstância, fagulha maior que descortina de forma latente certa fragilidade humana, pois a reificação do “conformismo” social, estruturado na institucionalização do Estado, forjando certo equilíbrio inabalado na “igualdade” entre os sujeitos sociais, submetidos às mesmas normas e leis, acaba sendo abalado pela insegurança simbólica transmitida na relatividade do valor de uso, ainda assim, deve-se considerar que “mas antes, o fato de que o *homo faber*, cujas atividades são aferidas pelo uso constante de réguas, normas e padrões, não podia suportar a perda de medidas e padrões ‘absolutos’.” (Arendt, 2007, p. 180).

Neste ponto, as premissas arendtianas apontam como principal elemento de tentativa de atenuar essa relatividade, o dinheiro; no entanto, apesar de produtividade, trabalho, consumo, uso, troca e até a existência do Estado garantirem sua existência pelo dinheiro, que seu uso não esgota a pluralidade da ação humana quando se trata do valor das/sobre as coisas

> Pois o dinheiro, que obviamente serve de denominador comum a todo tipo de coisa, de sorte que uma possa ser trocada por outra, não possui, de modo algum, a existência independente e objetiva, capaz de transcender todo uso e sobrevivência a toda manipulação, que a régua ou qualquer outro instrumento de medição possui em relação à coisa que deve medir e aos homens que a manuseiam. (Arendt, 2007, p. 180)

Importa destacar aqui, que por esta asserção arendtiana, se suscita que mesmo com a tentativa de objetivação do valor das coisas mediante ao uso do dinheiro, que ainda assim, a régua criada pela ação humana, não foi suficiente para objetivar as possibilidades de manipulação e/ou variação permissíveis dentro de uma dada “régua tácita ou institucional” quando entra em cena a subjetividade privada dos gostos e predileções individuais, que na sociedade moderna, faz parte indissociável da esfera pública, já que molda produções, reproduções e reutilizações das coisas, implicando na subjetivação também do uso do dinheiro.

A subjetivação referente ao uso e valor atribuído ao dinheiro, pode ser melhor compreendida no pensamento arendtiano, quando projetamos luz às análises sobre *ação e discurso*, pois considerando o advento no novo, inaugurado com o nascimento, e daí pelas ações humanas, que ainda que incutidas em um universo estrutural político, acabam por inaugurar algo novo, visto ser iniciativa individual tendo como pano de fundo a esfera pública: “É da natureza do início que se comece algo novo,

algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes." (Arendt, 2007, p. 190).

Ora, mas este novo, surgido a partir de uma nova ação, sustenta sua existência pública em si mesmo? A resposta arendtiana, para tal provocação é, não, visto ser: "Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoas e singulares, e assim apresentam-se ao mundo, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria (Arendt, 2007, p. 192).

Esta singularidade regulada pela atmosfera da sociedade, é demonstrada nas possibilidades de produtividade e de uso dos artefatos criados na nova sociedade do trabalho inaugurada pelas ressignificações oriundas dos avanços tecnológicos, que acabaram por exacerbar certa fragilidade humana, expressada em ações e discursos que reafirmam e contrapõem "réguas de convivência", *quiçá* "conformismos", que não são tão previsíveis como instáveis, dado seu ineditismo modificador surgido de tempos em tempos, como nos processos revolucionários nas ideias, na política, na produção, e suas diversas reverberações na cultura e estruturação das sociedades na modernidade distante e próxima.

Assim, a fragilidade humana, indicativa de certa instabilidade da e na ação humana, pode ser compreendida pelo "fato de que o homem é capaz de agir significa que pode-se esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável" (Arendt, 2007, p. 191); no entanto, segundo Hannah Arendt, a existência social da ação humana tem como condição primordial à sua permanência para além do seu fim imediato, o discurso, não a emissão da voz humana apenas, mas o dar parte, se dar ao conhecer à sociedade, quem fez a ação, o objetivo de tal, e, uma vez ganhando a esfera pública não só a ação inédita em si mesma, pode ganhar ecos de uso e interpretações que já não pertencem ao criador da "coisa nova", tão pouco do discurso inicial que a anunciou à sociedade, pois "sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretender fazer" (Arendt, 2007, p. 191).

Ora, mas se ação e discurso se apresentam como condição correlacionada à existência pública do legado do homem, temos um universo de imbricações nas relações sociais que não se consumam no isolamento, apenas em sociedade; assim, temos uma atmosfera deveras favorável à certa flexibilização do equilíbrio social, e melhor dito, como exacerbação da fragilidade humana, e neste âmbito, estão os

negócios humanos, fabricação certa e incerta no/para a esfera pública, sujeita à ação subjetiva privada humana; daí a imperiosidade da premissa arendtiana que ressalta que

> A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros, quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. (Arendt, 2007, p. 201)

A leitura do excerto arendtiano descortina a fabricação como ação humana muito além da transformação da natureza para a oferta de produtos, mediante a necessidade da sociedade, mas como produtividade social, demanda pela coletividade, com o uso mediado pelas “réguas institucionais” tendo seu significado/ressignificado não mais recluso à ação originária que o concebeu, mas estando à exposição/disposição das subjetividades individuais, sobretudo quando alcançam apelo público/coletivo, e daí podem inclusive se reverberar nas estruturas políticas, moldando novos padrões de usos e valores na sociedade.

Se destacando a fragilidade na ação humana, Arendt discorre sobre a ação individual como fator de desestabilização frente às incertezas de como esta poderia ser tomada por outrem, já que estando posto que as ações individuais não mais se encerram em si mesmas, mas sim como ente público na sociedade moderna, estas sempre são projetadas aos outros, “Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples ‘agente’, e ao mesmo tempo, paciente”(Arendt, 2007, p. 203).

Aqui se projeta a ação política humana privada e pública, com seu autor sendo agente e paciente, ou seja, protagonista no exercício da ação, impulsionada sob suas demandas emocionais, simbólicas e materiais, mas o colocando como paciente frente às consequências dela desencadeadas, pois “Como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros” (Arendt, 2007, p. 203).

Hannah Arendt (2007), reitera que mesmo as estruturas reificadas do Estado, com as atribuições de suas instituições e normas legais, com o “conformismo” contratualista plenamente estabelecido na esfera pública e privada, em toda a sociedade, que a esfera dos negócios, que envolve uma complexidade de possibilidades produtivas, oferta, usos, consumo e reinvenções na diversidade humana, pautada na estatização da “igualdade” entre os “iguais”, ainda assim,

exacerba a fragilidade humana, sendo prudente se considerar a pertinente assertiva de que “as limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora” (Arendt, 2007, p. 204).

Ao mesmo tempo em que a esfera dos negócios suscitara certa instabilidade, as garantias a sua consecução se consubstanciavam no que o pensamento arendtiano explanou como a passagem do “espaço da aparência ao poder”; sendo considerada como espaço da aparência um lócus de ação política humana no qual as relações não se constituíam em reificação à posteridade, tendo como qualificação mais pertinente certas relações políticas mais efêmeras, considerando que “sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços fabricados por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem” (Arendt, 2007, p. 212).

Outro ponto de destaque neste processo de reificação das garantias à esfera pública dos negócios, é a ação humana de soerguimento do poder, não como ação efêmera efetivado pela força e imposição, pois exercido desta forma, angariaria logro apenas sobre a conjuntura imediata sob a qual foi empregado; mas, efetuado em “conformismo” pela sociedade, criado e exercido pela ação humana, mas com um corpo de entendimento social, para além da ação humana individual, agora, de forma institucional.

Ora, mais esta estrutura de poder constituída pela sociedade, não conspiraria para aguçar a fragilidade humana, pois poderia ser tomada como supremacia de uma elite política e econômica pautada no autoritarismo? Para este impasse, Arendt aciona um dos princípios iluministas alicerçado em Montesquieu, suscitando que “é possível dividir o poder sem reduzi-lo, e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seja dinâmica e não resultado de um impasse” (Arendt, 2007, p. 213-214).

Segundo Arendt, este pensador ilustrado foi o grande visionário em enxergar na concentração de poderes de um governo em uma única pessoa, um governo tirano, erguido no isolamento do exercício de poder, prioritariamente por meio da violência e imposição do medo, temores sobre a sociedade, também experienciados no isolamento dos indivíduos, ainda que em sociedade.

Neste ambiente político gerado pela ação humana, agora, condicionado ao resultado da ação humana, de corpo político reificado, o *homo faber* tem sua atuação limitada, porém exacerbada sua capacidade inventiva, que segue atendendo a preceitos sociais, mas que

> Em seu isolamento, a salvo não só de ser perturbado, mas também de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros, o *homo faber* convive não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará seus produtos; continua assim, a conviver com os outros, que não fizeram o mundo, nem são fabricantes de coisas. (Arendt, 2007, p. 221)

Aqui descortina-se uma dimensão ainda mais complexa na diversidade da ação humana, pois nesta sociedade movida pelo proletariado, se pressupõe duas condições relacionadas ao homo faber na institucionalização dos “iguais” como produtores: os donos dos meios de produção (a burguesia) e os atores da produção (o proletariado); sendo este último, a força propulsora da produção, como transformação da natureza não apenas como garantia a existência biológica, mas como suprimento à esfera dos negócios.

Mas, além desses dois “iguais”, a asserção arendtiana soergue um terceiro “igual”, os não fabricantes de coisas, podendo ser considerado indivíduos que garantem sua existência física e material no âmbito do uso e consumo, não sendo transformadores materiais da natureza, mas que não perdem sua condição humana da ação e do discurso, e devido a isto, também podem se traduzir em atores de instabilidade sobre o “conformismo reificado” institucional.

Os privilégios de alguns “iguais”, notadamente a minoria, frente a maioria dos “iguais”, os reais produtores das coisas, se exacerbou tão realisticamente que parece ter objetivado as relações sociais entre a gente laboriosa, proletária; desta forma, se consolidou

> A uniformidade predominante na sociedade do labor e do consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima relação com a experiência somática de labutar em conjunto, na qual o ritmo biológico une de tal forma o grupo de operários que cada uma passa a sentir-se como simples membro do grupo, e não mais como indivíduo. (Arendt, 2007, p.)

O sentir-se membro do grupo, pelos operários, no que Thompson (1987) chamaria de condição de classe, envoltos em uma produção explorada de mão de obra, relaciona-se como a ideia do deixar de se sentir a liberdade de ação, representada no sentimento de não mais se enxergar como indivíduo, condição esta que só seria modificada com o despertar da consciência de classe. Neste ponto, parece pertinente oferecer compreensão a esta liberdade limitada do operariado, mas

não suprimida, a partir de duas premissas deste pensador marxista: a experiência vivida, limitadora à liberdade, e, a experiência percebida, onde a consciência de classe se oferece como fator desestabilizador da sociedade, mais um indicativo da fragilidade humana.

Segundo Arendt, a consciência de classe, emancipatória ao operariado, na verdade os libertando da reclusão apenas da fabricação, passando de força produtiva à efetiva ação política na sociedade, veio com o avanço do século XIX e descortinar do século XX; conjuntura questionadora à reificada sociedade moderna capitalista, deixando à vista as contradições de certo "conformismo" institucional público e privado, pois "ao despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam enquanto homens, e não enquanto membros da sociedade." (Arendt, 2007, p. 231). Aqui, a fragilidade humana dessa sociedade foi desvelada à esfera pública por meio da consciência de classe, despertada na ala operária, por "aquelas injustiças e hipocrisias que desapareceram com a transformação da sociedade de classes numa sociedade de massas e a substituição de um salário diário ou semanal por um salário anual garantido" (Arendt, 2007, p. 231).

Ora, mas a asserção arendtiana de que pretensas injustiças praticadas com a exploração do proletariado teriam desaparecido com a institucionalização de certos direitos à esta massa de fabricadores tutelados pelos fabricantes (burgueses), não parece ter garantido estabilidade frente às contradições gestacionadas nas formas de reprodução do capital, que no limite se encerra na realidade contraditória, porém previsível, de que quem fabrica coisas, dinamiza a esfera dos negócios, reproduz o capital, não o acumula, apenas sobrevive em uma sociedade soerguida sob balizas de um "conformismo" reificado, que garante estabilidade às classes dirigentes, mas que trepida diante do avanço da consciência de classe do operariado disposto ao exigir e agir por mudanças.

A liberação da ação política e transformadora do proletariado nesta sociedade de massas, impositiva de uma necessária exploração, que tem suas balizas abaladas pela politização das ações humanas dos indivíduos do trabalho, é escancarada em um "processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital, e por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados" (Arendt, 2007, p. 268).

O sacrifico supracitado, nos conduz a duas leituras possíveis, ambas descortinadoras da fragilidade humana, cultivadoras da desestabilização da sociedade: o sacrifício de uma horda produtiva que possui como sua propriedade privada, não o que produz, mas apenas a arte de produzir, ofertada na esfera pública apenas como mão de obra; ou, a ampliação das contradições entre produtores e acumuladores do capital, que num dado momento, irá provocar fraturas no “conformismo” reificado garantido pelo Estado, ou o levará a derrubada e o soerguimento de outro modelo de Estado, forjado por ações humanas destruidoras e forjadora de uma nova sociedade, que pelo que testemunhamos, acabou sendo tão forjadora de contradições, quanto à que disse ser contra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço analítico em vislumbrar a condição humana como ação política no pensamento arendtiano, já seria um motivador para a consecução desta pesquisa, mas buscar “fagulhas” sustentadoras desta inquietação inicial, em premissas como: imortalidade, eternidade, subjetividade, pluralidade, público e privado, que de início parece uma tarefa tão distante, se descortinou como ponto de encontro, a partir da busca ancorada na premissa arendtiana, de que toda ação é política e coletiva.

Sob o objetivo de oferecer luz à compreensão sobre a construção da ação como viés político no pensamento arendtiano, foi fecunda a demonstração de que sob a ideia da eternidade e imortalidade vividas e percebidas na cosmovisão grega antiga, já há ação política, posto que os parâmetros metafísicos da contemplação incutidas no visão sobre o eterno, já denota ação para o porvir, ou seja, para a construção de um legado, consolidado na imortalidade sempre com reverberação no espaço público, como política.

Outro ponto, que reafirma a assertiva de Torres (2007) sobre a construção discursiva acerca da ação como necessariamente política no pensamento de Hannah Arendt, é o indicativo de que o advento do novo, como fabricação da ação política humana, ganhou reverberação no decurso histórico de modo que a formação das comunidades, do espaço público, descortina-se como apogeu da ação política, no passado e presente, fundamentalmente como o enunciado por Lafer (1997) como a instituição da ação política em Hannah Arendt, por meio da ação da legislação e do legislador, política e poder em supremacia no espaço público, sem contudo, extirpar a liberdade da ação humana individual.

Sobre a institucionalização política, à luz do pressuposto iluminista de uma pretensa igualdade jurídica, com justificativa assentada no bem comum, o pensamento arendtiano foi “provocado” a oferecer respostas à ação humana como motivação para o porvir; neste ponto, Martins (2021) acentuou uma premissa latente na concepção da pensadora alemã sobre a ação humana como política desde sua gênese, mas que no transcorrer das mudanças políticas, tal ação configura-se sempre como incerta, seja quando se fecha num plano institucional legal, seja pela liberdade da ação humana coletiva, que quando ganha reverberação no espaço público, promove mudanças, do instituinte sobre o instituindo, parafraseando Castoriadis (1982), inclusive com processos revolucionários.

Sobre a imortalidade como motivação política à ação humana, Silva & Silva (2012) demonstram que as análises arendtianas partindo da experiência vivenciada na antiguidade, perpassam sempre por um jogo duplo de iniciativa individual, que nasce individual, mas que sempre se idealiza e materializa no ingresso ao espaço público. Na mesma direção analítica, Correia (2007) ressalta que a natalidade pressupõe o advento do novo, e que ação do nascimento já se demonstra como uma ação política; de outra forma, a concepção de que este novo indica o surgimento de outro novo, e que a pluralidade como um invólucro de subjetividade e intersubjetividade, tende ao advento de mudanças no âmbito coletivo, político e institucional. Neste ponto, se faz uma necessária ponderação, Magalhães (2013) reitera que se no pensamento arendtiano toda ação é política, é na pluralidade humana que esta configura-se como tal, posto ser o momento de reverberação no espaço público, só mensurável nas relações intersubjetivas e na dicotomia privado - público.

Destaca-se aqui, uma “fagulha” analítica soerguida por Corrêia (2007) que indica que a leitura quanto à pluralidade da ação humana em Arendt pode ser lida na atualidade como um amálgama do político com o social, isto é, com certo protagonismo do privado no domínio político, fundamentalmente sob um viés de garantias do interesse privado econômico pela institucionalização política pública; ainda assim, neste universo de uma pretensa liberdade e igualdade jurídica, Gyrão (2015) destaca que no pensamento arendtiano, a institucionalização política, que reafirma um âmbito político regido pela ação humana, mas reificada pelas previsões legais, que garante a liberdade, muito mais aprisionada em iniciativas econômicas, não eclipsou a organização coletiva, as ações políticas que tensionam por melhorias neste Estado Democrático de Direito, que discursa sobre a ideia de garantia ao bem-estar comum, ou seja, em Hannah Arendt é muito possível se ler o instigar da ação política sob o viés da Desobediência Política.

O percurso analítico efetivado sobre a ação política no pensamento arendtiano, descortinou uma condição principal, a de que as diversas construções terminológicas efetivadas no passado e presente (eternidade, imortalidade, público, privado, subjetividade, intersubjetividade, pluralidade e vida ativa), pela pensadora alemã, quando tomadas em conjunto, podem ser entendidas como balizas de sustentação à ideia principal sob a qual este trabalho foi concebido, a de que toda ação humana se

ergue sobre um viés político, e mais ainda, que *A Condição Humana* em sua essência ganha maior compreensão quando é tomada como motivação à ação política.

Outro ponto de destaque e atualidade nas premissas arendtianas foi a explanação realizada sobre a fabricação como ação humana que quase que interseccionou as fronteiras das esferas do público e do privado, sabiamente analisadas por Hannah Arendt à luz da ascensão e reificação dos negócios humanos, que passou a moldar as ações humanas na sociedade moderna, sobretudo pós industrialismo, garantindo a estabilidade estatal e institucional das novas sociedades do trabalho, e na mesma medida, libertou forças modificadas de ação e discurso que desestabilizaram as bases de certo "conformismo" supremo no início desta sociedade moderna; mas que nas incertezas das subjetividades humanas em um mundo da produtividade e usos, ganha a consciência de classe de um grupo com uma força política avassaladora, transformadora e em transformação nesta sociedade reificada, o proletariado, habilmente pensada e modificada de tempos em tempos, em especial em tempos incertos como nesta polarização política entre direita e esquerda política em todo o mundo, também no Brasil. Momento no qual, a recuperação das premissas arendtianas oferece luz à exacerbação das fagulhas da fragilidade humana sempre ressignificada, como na atualidade.

Neste século XXI, em tempos de polarização política amplamente difundida pelo mundo, também no Brasil, em um conflito velado e aberto entre uma pretensa direita e esquerda em âmbito político, parece que a ambição humana por produtividade, transformação da natureza sem nenhum pudor em negar mudanças climáticas ou promover a devastação de comunidades humanas e ecossistemas em nome da reprodução do capital, acaba por descortinar significativas forças desestabilizadoras ao equilíbrio alcançado pelo "conformismo" pertinentemente explanado nas premissas arendtianas; fagulhas significativas da fragilidade humana em sua ação política de criação, permanência e transformação, balizas que tremem diante da consciência surgida de tempos e tempos nesta sociedade das massas.

Tais construções descortinadas como resultado de pesquisa se demonstram plenamente utilizáveis na contemporaneidade, onde se discute os limites da liberdade e da ação política, e, estabilidade e instabilidade econômica, preservação e devastação de comunidades e ecossistemas em todos os continentes, visto que em Arendt tais aspectos parecem originados sob a mesma motivação.

O elencar de diversas terminologias arendtianas como bases de alicerce à assertiva de que toda ação humana é política, demonstra a atualidade o pensamento arendtiano, instigando à diversas abordagens analíticas nesta contemporaneidade de ascensão de uma extrema direita em rota de colisão com uma esquerda de inclinação socialista, quiçá progressista. Que os resultados desta pesquisa possam instigar muitos pesquisadores à realização de uma imersão no pensamento arendtiano para que novas possibilidades explicativas de fenômenos políticos atuais sejam trazidas à luz.

REFERÊNCIAS

ABREU, M. A. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADVERSE, Helton. Ação e Contingência em A Condição Humana de Hannah Arendt. **PRINCÍPIOS REVISTA DE FILOSOFIA**, Natal: RN, v. 25, set-dez, 2018. p. 129-156

AMARAL, Juliana Scherdien. Hannah Arendt e a Liberdade na Política. RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 929–936, 2016. DOI: 10.23899/relacult. v2i4.331. Disponível em: https://periodicos. claec. org/index. php/relacult/article/view/331. Acesso em: 17 out. 2025.10.23899/relacult.v2i4.331https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/331

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo e Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 4ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2019.

ARENDT, H. EICHMANN in Jerusalem: A REPORT ON THE BANALITY OF EVIL. Revised and enlarged edition published in 1964 by The Viking Press, Inc., 625 Madison Avenue, New York, N. Y. 10022 Compass Books edition in 1965.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo: Hannah Arendt**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10ª edição revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** / Hannah Arendt; [editoria, Ursula Ludz]; 3" ed. tradução de Reinaldo Guarany. – 3ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

AZEVEDO, Reinaldo. **O país dos petralhas**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

CAMPOS, Natália Tavares. **Em nome da política [manuscrito]: Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

CANOVAN, Margaret. **A REINtTERPRETATION OF HER POLITICAL THOUUGHT**. Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margareth. “Introduction”. In **THE HUMAN CONDITION**.: ARENDT, Hannah. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

CARNEIRO, Nathalia. **Hannah Arendt autora e paciente: uma revisão de A condição humana**. Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política - São Paulo, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORREIA, A. O significado político da natalidade. In: _____; NASCIMENTO, M. (orgs.). ***Hannah Arendt*: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2008. p. 15-34.

DIAS, Thiago. **Totalitarismo, tempo e ação: uma leitura de *A condição humana* de Hannah Arendt**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2018.

DUARTE, André. "Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política". In: **TRANSPONDO O ABISMO: ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA**. CORREIA, Adriano (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FERREIRA, Edilberto Nicanor. **Uma análise da concepção de vida política na perspectiva de Hannah Arendt**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2016

FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010. (Série Compreender).

FUKS, Mario; MARQUES, Pedro Henrique. Polarização e contexto: medindo e explicando a polarização política no Brasil. **OPINIÃO PÚBLICA**, Campinas, vol. 28, nº 3, set.-dez., 2022. p. 560-593

GIOVANELLI, Silio. Existência e Arte **– Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei** – ANO XI – Número XI – Janeiro a Dezembro de 2018 e Janeiro a Dezembro de 2019.

GYRÃO, Maria Lucia Sales. Reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.105-117 abr./set.2015

GUERRA, Elizabete Olinda; **SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE OBJEÇÕES DE HANNAH ARENDT A KANT**. Universidade Federal de Santa Catarina, Dissertatio (34) 349 – 366 verão de 2011.

HOBSBAWM. Eric J. **A Era dos Extremos: o breve século XX (1914 - 1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, E. **Tempos Interessantes:** uma vida no século XX. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

KATEB, G — Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt in: Political Theory, vol. 5 n. 2 (May, 1977), p. 141-82; disponível em: http://www. jstor. org/stable/190726; acesso em: 12. 10. 2025http://www.jstor.org/stable/190726

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **ESTUDOS AVANÇADOS 11** (30), 1997. p. 55-65

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania. **Argumentos**, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. p. 23-38

MARTINS, Paulo Henrique. Apresentação: atualidade de Hannah Arendt para a política ativa na cidadania e na saúde coletiva. Interface (Botucatu). 2021; 25: e200784 https://doi. org/10.1590/Interface.200784

MCCARTHY, Mary. “Posfácio” in: **A Vida do Espírito**. In: ARENDT, Hannah. A vida do Espírito. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MOURA, Alex de Campo. A política como espaço de aparição da liberdade: A resposta de Hannah Arendt. **Revista Prometeus**, Ano 5, número 9, janeiro-junho, ISNN: 1807-3042 – E-ISNN: 2176-5960, 2012.

MOURA, S. de S., & BRAZIL, V. T. F. Política e Liberdade em Hannah Arendt: Ou sobre outras/novas formas de sociabilidade. Cadernos Cajuína, 9(3), 2024. e249341. https://doi. org/10.52641/cadcajv9i3.374

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral:** uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Ana Safira Oliveira de. **O TRABALHO PRODUTIVO EM HANNAH ARENDT E KARL MARX**. Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA. 2018.

SILVA, Éliton Dias da. **Ação política e vida pública em Hannah Arendt:** Elementos para uma compreensão da cidadania. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. 2022.

SILVA, Pedro Rento Pereira da; MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. **O CONCEITO DE NATALIDADE NA OBRA “A CONDIÇÃO HUMANA” DE HANNAH ARENDT.** Revista Filosófica São Boaventura, v. 11, n. 1, jan./jun. 2017. p. 21-39

SOUZA, José. **O Significado de ação política em Hannah Arendt**. Revista PERSPECTIVAS, vol. 6, nº 2, p. 176-189, DOI: 10.20873/rpv6n2-10, 2021.

THOMPSON, Edward P. **A Formação da Classe Operária Inglesa: "A árvore da liberdade" (vol. I)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TORRES, Ana Paula Repolês. O SENTIDO DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2): 2007. p. 235-246

VICENTE, José João Neves Barbosa. ARENDT: EM DEFESA DAPLURALIDADE HUMANA NA POLÍTICA. Synesis, v. 10, n. 2, p. 129-140, ago/dez 2018. p. 129-140

WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt y la revolución” In: Hannah Arendt: el legado de uma mirada. Ediciones de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México, D. F., 1997. pp. 87-106.