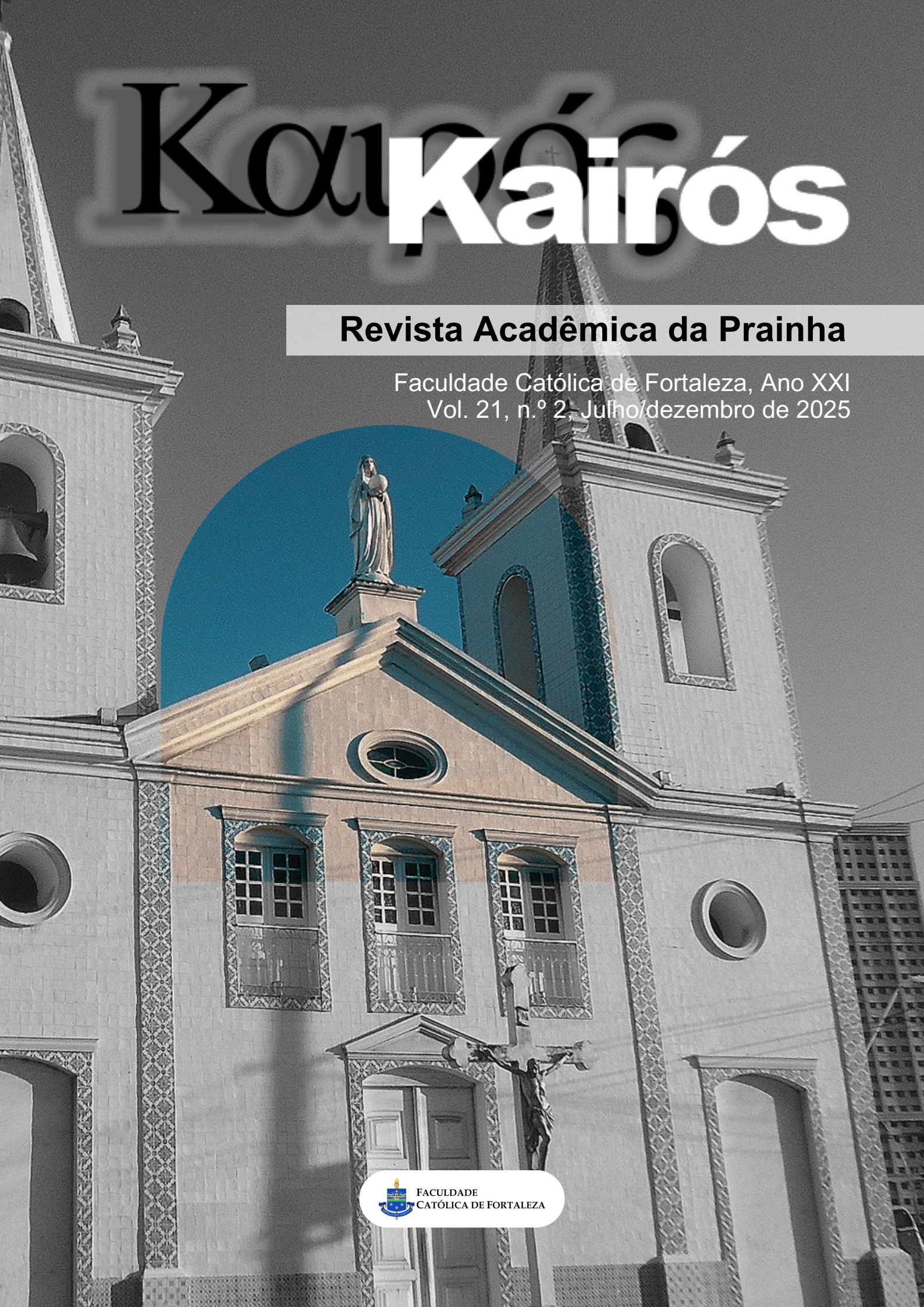


Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XXI
Vol. 21, n.º 2, Julho/dezembro de 2025

FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XXI
Vol. 21, n.º 2, Julho/dezembro de 2025

Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gregório Ben Lâmed Paixão OSB

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Pe. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Prof. Me. Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 21, n. 2, 2025

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Dra. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

Profa. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)

Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)

Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)

Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)

Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)

Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)

Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)

Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Dra. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre, Stephane Petrola e Wendell Gabriel

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral

KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.1, n.1 (jan./dez. 2004)- . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral
ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.
CDD 100
150
200

Sumário

Editorial 7

Dossiê "Nas Trilhas de Hannah Arendt"

A atividade humana da ação e o conceito de pluralidade – Uma leitura conjunta da capacidade de prometer e perdoar à luz de Hannah Arendt 9
Mateus Levi Silveira Feijó

Considerações sobre a atividade do trabalho em Arendt nas trilhas da interpretação de Odílio Aguiar 24
José Luis de Oliveira

Considerações sobre as noções de trabalho, automação e alienação em Arendt 41
Francisco Jameli Oliveira Reinaldo

Democracia: terá um futuro? Uma discussão sobre democracia representativa em Hannah Arendt 55
Francisco Rafael Queiroz de Oliveira

Entre o nascimento (natalidade) e o mundo: a pluralidade como via da liberdade em Arendt 68
Maria de Fátima da Silva Ribeiro

Filosofia política: a importância da memória no espaço público a partir de Hannah Arendt 79
Clara Daniele Moura de Sousa, Benedito Carlos dos Santos Mesquita

Hannah Arendt: a ação enquanto revelação do "quem" do agente 97
Antonio Batista Fernandes

Hannah Arendt e a destruição do mundo comum. Ausência de pensamento, memória e ideologia 111
Helton Adverse

Jaspers e Arendt leem Descartes: considerações críticas a partir de *Psicologias das visões de mundo* e *A condição humana* 134
Daiane Eccel

La condición (post)humana. Tierra, técnica y devenir postantropocéntrico ……..…..... 150
Anabela Di Pego

O mundo como *lócus* da pluralidade 171
Antônio Carlos Araújo

Os elementos protototalitários de nosso mundo: pensar o que estamos fazendo na companhia de Hannah Arendt e Odílio Alves Aguiar 183
Lara Rocha, Judikael Castelo Branco

Tecnociência, Antropoceno e Presentismo: Arendt e os efeitos da moderna perplexidade de "agir na natureza" 200
Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Uma aproximação possível entre Hannah Arendt e Nicolau Maquiavel 230
Ricardo George de Araújo, Francisco Lucas Monte Celestino

Artigos Varia

A educação cam(com)Baleia: uma leitura da educação atual à luz de Baleia do romance *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos 243
Genildo Santana

A escola no processo formativo do indivíduo na passagem da família à sociedade civil e ao estado segundo Hegel 256
Francisco Silvio Coelho Lima

A ética como ciência do bem na República de Platão 272
Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba

A novidade como necessidade psicológica básica no contexto educacional 296
Khaled El Tassa

Democracia como competição entre elites pela disputa do consenso popular: uma análise à luz de Bobbio 314
Antonio Santana Sobrinho

Dom Lino Deodato e a unicidade da Igreja: sinodalidade e o bem da esposa de Cristo 339
José Ulisses Leva

Influência da religião na alimentação: estudo comparativo entre católicos e adventistas do sétimo dia 351
Louyse Sulzbach Damásio e Fernando da Silva Martins

O sujeito agente da própria exploração: reflexões sobre a *Sociedade do cansaço* de Byung-Chul Han 366
Carla Barreto

Para libertar a luz: ontologia e prática moral no maniqueísmo 382
Marcelo Augusto Cunha de França

Quão progressistas são as teorias deliberativas da democracia? Limites e deficiências 396
Vinícius Defillo Pintor

Editorial

O volume 21, número 2, da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha,* nasce motivado por duas razões especiais: o terceiro ciclo de estudos da obra *A condição humana* no âmbito das pesquisas no GEPEDE (Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética) e uma justa homenagem ao Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

Essas duas razões se encontram na linha do tempo em consequência. Isso ocorre em vista de nossa formação ser devedora e nutrirmos eterna gratidão a generosa e competente orientação do Prof. Odílio Alves Aguiar, que desenvolveu uma atividade acadêmica profícua como professor e pesquisador. Formou quadros importantes de professores e pesquisadores que se espalharam pelo Brasil em universidades federais, estaduais e IES privadas. Somos frutos desse trabalho e tivemos a honra de ser orientandos no mestrado e no doutorado por esse brilhante ser humano e professor/pesquisador.

No que concerne aos organizadores do dossiê, cabe um breve apanhado acadêmico e historiográfico. O Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva, após o mestrado, ingressou na Universidade Federal e posteriormente prestou concurso para a Estadual e, logo após sua aprovação, como atividade primeira criou o GEPEDE, grupo de Pesquisa que funciona desde 2010 com seu início na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e que está atuante até o momento na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA-CE) sob inspiração dos métodos de pesquisa e interesse muito próximos aos do Prof. Odílio. Por outro lado, a Profa. Dra. Lara Rocha foi orientada, por quase uma década de estudos de pós-graduação (mestrado e doutorado) pelo Prof. Odílio, além de ter sido apresentada por ele a lide da pesquisa e da publicação, mais precisamente, no escopo de atuação dos periódicos científicos.

Somos gratos pelas bases sólidas oferecidas por esse exímio profissional com aulas estimulantes, pesquisas acuradas e perspicazes e orientação rigorosa e atenciosa. De modo que hoje, depois de concluir o estudo da obra arendtiana *A condição humana,* oferecemos a comunidade acadêmica um Dossiê com pesquisas de orientandos, membros do GEPEDE e de diversos pesquisadores do Brasil e da América Latina, ex-alunos do Professor Odílio, amigos e admiradores de seu trabalho.

Nessa direção, ofertamos à comunidade acadêmica, sobretudo, interessada no pensamento de Hannah Arendt, uma homenagem pautada naquilo que definiu a pessoa do prof. Odílio e que hoje nos serve de inspiração na condução do GEPEDE: uma pesquisa pautada na dedicação, profundidade e zelo pela filosofia, de modo especial ao pensamento arendtiano. Os catorze artigos científicos que compõem o Dossiê "Nas trilhas de Hannah Arendt", guiados pelo fio condutor formado pelas reflexões da autora, primam pela diversidade de modos de navegar pelo seu *corpus teórico:* ação, pluralidade, condição humana, trabalho, alienação, democracia, mundo comum, memória, natalidade, pensamento e técnica são alguns dos temas que iluminam a galáxia do pensamento arendtiano. Além destes, debates entre o pensamento de Arendt, Jaspers, Descartes e Maquiavel, somados aos artigos que discutem a teoria arendtiana com a mediação das reflexões do Prof. Odílio Alves Aguiar, podem ser lidos nas páginas que seguem.

Além do número especial, textos científicos variados, recebidos via fluxo contínuo no site da *Kairós* fazem parte dessa edição. São dez artigos científicos plurais (temas como os desafios da educação, da democracia, do *status quo* de uma sociedade da exploração e do cansaço, somados a discussões teológicas), que primam pela qualidade argumentativo-teórica, pela variedade de abordagens e de instituições envolvidas na produção das pesquisas aqui apresentadas.

O presente número é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês e leitores que fazem da revista uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como são o impacto e a circulação da revista, e ao Prof. Odílio Alves Aguiar, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva (UVA)

Profa. Dra. Lara Rocha (UFC)

(Organizadores do Dossiê Nas trilhas de Hannah Arendt)

A atividade humana da ação e o conceito de pluralidade – Uma leitura conjunta da capacidade de prometer e perdoar à luz de Hannah Arendt

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Mateus Levi Silveira Feijó*

RESUMO

A investigação a seguir discute a ação humana e a pluralidade, sob a ótica de Hannah Arendt, proeminente filósofa política do século XX, conectando com outra camada do pensamento da autora quando apresenta a questão da promessa e do perdão. Distinguindo-se do trabalho e da obra, a ação é intrinsecamente política, revelando a singularidade do agente no espaço público. A pluralidade emerge como *conditio per quam* da vida política, um princípio ontológico que viabiliza e constitui a esfera pública. O espaço agônico, onde diferentes *doxas* se confrontam, é terreno fértil para a liberdade e a deliberação coletiva, em oposição a modelos autoritários. A negação da pluralidade suprime a autonomia política e flerta com autoritarismos. Diante da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação, a promessa e o perdão são mecanismos cruciais. O perdão desfaz atos passados, libertando os agentes para novos inícios, enquanto a promessa cria ilhas de segurança em um futuro incerto, fomentando a previsibilidade e a confiança. A articulação da ação com a pluralidade, mediada através da promessa e do perdão, é essencial para pensar a política em Hannah Arendt. Desse modo, buscar-se-á, sem pretensões de exaurir o tema, mas antes contribuir para o fomento do estudo e debate na academia, trazer à lume no presente trabalho os pontos de especial destaque na gramática arendtiana.

Palavras-chave: Ação. Pluralidade. Promessa. Perdão. Hannah Arendt.

Human Action and the Concept of Plurality – A Joint Reading of the Capacity to Promise and Forgive in Light of Hannah Arendt

ABSTRACT

The following investigation discusses human action and plurality from the perspective of Hannah Arendt, a prominent political philosopher of the twentieth century, connecting them with another layer of her thought in addressing the notions of promise and forgiveness. Distinguished from trabalho and work, action is intrinsically political, revealing the singularity of the agent within the public sphere. Plurality emerges as the *conditio per quam* of political life, an ontological principle that enables and constitutes the public realm. The agonistic space, where different *doxai* confront one another, serves as fertile ground for freedom and collective deliberation, standing in opposition to authoritarian models. The denial of plurality suppresses political autonomy and flirts with authoritarianism. Given the unpredictability and irreversibility of action, promise and forgiveness appear as crucial mechanisms. Forgiveness releases agents from the weight of past deeds, opening the possibility for new beginnings, while promise creates islands of stability within an uncertain future, fostering predictability and trust. The articulation of action with plurality, mediated by promise and forgiveness, proves essential for reflecting on politics in Arendt's thought. Thus, without any pretension of exhausting the subject, but rather with the intention of contributing to the advancement of academic study and debate, this work seeks to bring to light key aspects of the Arendtian grammar.

Keywords: Action. Plurality. Promise. Forgiveness. Hannah Arendt.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/CE). E-mail: mateusfeijo.adv@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8706578654925015. Orcid: https://orcid.org/0009-0009-8624-3006

Introdução

Hannah Arendt, notável filósofa política do século XX, desenvolve seu legado bibliográfico, em importante medida, a partir da fina arte de distinguir e relacionar conceitos, como destacou o professor André Duarte (2013) em artigo publicado na *Revista Argumentos* da Universidade Federal do Ceará. Desse modo, a partir de uma inspiração aristotélica (assim como é influenciada por Heidegger, Husserl, Jaspers, Kant, Maquiavel e Montesquieu), Arendt engendra de modo original seu universo teórico e não se confunde nem com a tradição grega antiga, nem com a escola dialética hegeliana ou com os pensadores da política e da filosofia então consagrados em seu tempo, rompendo em muitos casos com a tradição e apresentando ao mundo uma maneira única de refletir sobre as questões importantes de seu tempo, sendo considerada por muitos como autora do evento.

Na obra *A Condição Humana*, a filósofa se dedica a pensar sobre "o que estamos fazendo" (Arendt, 2022, p. 6) e estabelece uma releitura do termo "vita activa" já apresentado na tradição para pensar uma divisão tríplice que comporta as três atividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a ação. Tais pilares fundamentais serão a seguir explanados, com ênfase final na atividade da ação.

As atividades do trabalho, da obra e da ação

Inicialmente, a atividade do trabalho ou *trabalho* está relacionada à própria manutenção e subsistência básica/orgânica da vida. Ou seja, é através do trabalho que o homem se mantém vivo e perpetua a continuidade da espécie, em última análise. Também pode ser pensada como um metabolismo da própria vida. É dimensão de grande importância pois determina a existência do homem, embora não o faça político, tampouco tenha aptidão à produção de bens duráveis, como as demais atividades que ainda serão expostas.

Acerca do trabalho, a autora pontua:

> O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida (Arendt, 2022, p. 9).

O tema é melhor aprofundado no capítulo III da obra *A Condição Humana*, porém pretende-se neste tópico, por recomendação metodológica e didática do objetivo perquirido, empreender maior esforço na vertente da ação, pois esta é a atividade diretamente vinculada à pluralidade e à questão política. Não obstante, é de grande importância frisar que todas as atividades humanas são igualmente importantes na completude da *vita activa,* dentro do pensamento da autora.

Em segundo, tem-se a obra ou fabricação. Esta atividade tem o condão de conferir durabilidade através do processo criativo humano às coisas, sejam elas extraídas diretamente da natureza, como, por exemplo, a produção de uma ferramenta de trabalho, a construção de uma casa para moradia ou de uma obra de arte esculpida a partir de uma pedra, ou não extraídas diretamente da natureza, como criações mais abstratas, exemplificativamente, pensa-se no campo da literatura, da música e das artes em geral.

Em essência, a obra consegue romper o caráter limitado/finito da existência/vida humana que se encerra com a mortalidade, pois seus produtos são dotados de durabilidade e têm a característica inerente de permanência ao longo das gerações. Assim, a partir da obra o homem, ser finito por essência, pode deixar produtos no mundo que sobrevivam aos efeitos corrosivos do tempo.

Nesse sentido, para Arendt:

> A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (Arendt, 2022, p. 9).

Por fim, chega-se à atividade humana da ação. Esta é talvez a de maior destaque no pensamento desenvolvido pela autora, pois, apenas ela é essencialmente e exclusivamente humana. Explica-se. Apenas a ação pode ser desenvolvida em um contexto de pluralidade e com a necessidade de espaço público com direito à fala e ao discurso entre os homens. A política, portanto, está contida nesta seara e apenas nela pode ser conservada.

À luz de Arendt, a ação corresponde à condição humana da pluralidade e essa é a condição por meio da qual é possível pensar a vida política. É dizer, em outras

palavras, que não havendo possibilidade do exercício da ação no espaço público, também não haverá política e tampouco a possibilidade da renovação, do novo, do milagre, da imprevisibilidade transformadora dos negócios humanos e mesmo do alcance da felicidade pública.

É através do campo da ação também que pode ser pensado o resgate da dignidade da política e o mecanismo de resistência aos regimes autoritários que têm a pretensão comum de mitigar, quiçá mesmo dizimar, a pluralidade e o aparecimento no espaço público para o debate e convencimento.

Nessa toada, Arendt:

> A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a conditio sine qua non, mas a conditio per quam – de toda vida política (Arendt, 2022, p. 9).

Em outras palavras, é possível afirmar que para haver política no sentido arendtiano é imprescindível que se tenha presente a pluralidade. Com efeito, negar a possibilidade das múltiplas perspectivas da comunidade e não tolerar as possíveis divergências naturais das opiniões (*doxa*), é se aproximar de modelos autoritários e da própria tirania, ou em última instância, do totalitarismo.

Ora, é exatamente na divergência de pontos individuais, que se expressam através do discurso, que é possível a formação do consenso e do convencimento mútuo. Não há nada mais natural em uma comunidade plural, onde coabitam uma diversidade de opiniões e visões diferentes do mundo, que o espaço público seja *agônico*[1].

Nota-se que a importância do agônico está ligada mesmo à garantia da liberdade política e da pluralidade. O debate saudável de ideias, na contramão da violência ou da mitigação do exercício da ação, estimula o crescimento da comunidade, erigindo os próprios homens como protagonistas da construção de seu mundo.

Interessante o registro de um adendo. A partir da leitura dos textos de Arendt, é possível verificar que a filósofa critica o enfrentamento da questão política outrora

[1] Do grego *agōn*, que significa “luta”, “competição”, “concurso”.

conduzida por Platão, pois este pensador acreditava que apenas os filósofos, pessoas de alta instrução e experimentados no pensamento contemplativo, eram aptos a estabelecer as normas a serem aplicadas à comunidade. Nessa linha, deveriam ser formuladas verdades filosóficas universais que precederiam qualquer discussão ou debate coletivo, ou seja, sem qualquer consulta aos destinatários: o povo.

Na obra *Compreender Hannah Arendt*, a comentadora Karin A. Fry analisa que a ideia platônica de afastamento das decisões do crivo da comunidade em prol do seleto grupo de filósofos que detinham o conhecimento seria uma reação ao assassinato de Sócrates, seu mentor. O desespero e insatisfação de Platão com a política, devido Sócrates não ter conseguido persuadir os cidadãos atenienses de sua inocência, deu ensejo ao menoscabo da opinião/*doxa*.

Não obstante o fato de haver a possibilidade de que caminhos piores ou que impliquem em algum prejuízo à comunidade possam advir do exercício da ação plural no espaço público, a partir do debate e exposição das ideias e opiniões, este é um risco inegociável diante da magnitude do poder transformador da pluralidade. Negar a participação do povo e relegar a *doxa*/opinião no debate de iguais sob o suposto pretexto do perigo de não se alcançar as melhores escolhas é o mesmo que usurpar o poder e flertar com a tirania, senão mesmo abrir espaço ao totalitarismo.

Ora, o que garante que concentrar as decisões nas mãos de poucos, classificados como detentores do conhecimento da verdade filosófica universal, assegurará deliberações sempre em prol da felicidade pública ou do progresso da comunidade? O que garante que, ao contrário, esse monopólio não poderá gerar diretrizes que apenas beneficiem às próprias pessoas que dele emanam?

A história e a própria natureza humana corruptível e sujeita às vaidades terrenas mostram que frequentemente o monopólio desse *status* decisório de diretrizes comuns tende a levar estes governantes a abuso e excessos, inclusive em alguns casos, à própria violência, pois uma vez esvaído o poder, ou seja, sua legitimidade ou assento popular na pluralidade, é o instrumento de manutenção mais facilmente encontrado para que sejam mantidos naquela posição.

Nesse contexto como um todo, lúcida é a análise de Fry acerca do pensamento de Arendt:

> Para Arendt, o problema da política platônica é que doxa é relegada ao papel de opinião subjetiva e é menoscabada como não tendo nenhuma validade

> política. Em contrapartida, Arendt afirma que a política deveria envolver as diferentes *doxai* de todos os membros da comunidade, a fim de chegar a uma decisão baseada no que é melhor para a comunidade como um todo, em vez de negar as diversas perspectivas dos cidadãos em favor de uma política universal. As políticas que derivam de verdades universais presumem uma verdade definitiva ou padrão segundo o qual se tomam decisões políticas, empurrando todas as comunidades políticas rumo a um sistema de políticas universalmente verdadeiro, o qual conduz à tirania de não aquiescer à possibilidade de desacordo legítimo entre perspectivas. Com a ideia de uma verdade filosófica universal a guiar a esfera política, Arendt acredita que a política platônica realmente diz respeito a políticas baseadas nas doxai dos filósofos que governam o Estado de acordo com seus interesses subjetivos por uma vida que implica a contemplação da verdade filosófica (Fry, 2009, p. 61).

A partir de uma análise mais detida, é possível perceber que a ideia platônica do monopólio da política entre os reis filósofos com a elaboração prévia de verdades políticas universais que regeriam os rumos da pólis, teria uma aproximação maior da atividade da obra, que em qualquer medida com a ação. Ora, ao retirar o caráter de imprevisibilidade e irreversibilidade vinculado ao exercício da ação no espaço público entre iguais, descartando a pluralidade e substituindo pela mera aplicação técnica, dizima-se a essência da política em detrimento de uma suposta estabilidade e previsibilidade características do plano da obra.

Nesse ponto, faz-se um alerta e convite à reflexão sobre o espaço da política na comunidade atual, pois parece haver uma certa inclinação à substituição paulatina do exercício da ação plural no espaço público pela mera gerência/administração técnica dos recursos do Estado. Desse modo, caminhar-se-ia para uma perigosa mitigação da ação e do espaço público de aparecimento, gerando o afastamento das pessoas com os negócios de interesse comum.

É dizer que a política, na perspectiva arendtiana, jamais deverá coincidir com a simples subsunção de normas gerais previamente estabelecidas por poucos detentores deste poder diretor, sob a justificativa de melhor gerir o progresso com a otimização do capital. Se assim fosse, retirar-se-ia o caráter humano e único inerente à atividade da ação, de modo que poderia ser facilmente substituído por algoritmos treinados ou inteligências artificiais programadas para resolução de problemas econômicos.

A atividade humana da ação é tão importante que Arendt a entende como a única que pode afirmar verdadeiramente a condição humana, pois o agir no espaço público, o debate de ideias, a pluralidade, é privativa, dentre todas as espécies

existentes na Terra, ao Homem. A possibilidade de começar algo novo, o poder transformador do milagre na política, com todas as infinitas possibilidades que podem advir, constitui a excelência da política.

A autora chega a afirmar que uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo, deixando de ser considerada mesmo como vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (Arendt, 2022, p. 219). De fato, sem a capacidade de ação e o discurso, a humanidade não se distinguiria tão substancialmente das demais espécies. É dizer também que apenas a ação tem o condão de quebrar os automatismos, a inércia e iniciar algo novo. Eis, portanto, a grande importância da política e da vida pública.

A pluralidade e sua relação com a atividade da ação

Desse modo, percebemos, em síntese, que as dimensões da vida ativa, no pensamento da filósofa, estão relacionadas aos aspectos da vida, da mundanidade e da pluralidade, cada qual correspondente a uma atividade.

É possível entender a vida ativa formada por um tripé fundamental que afirma a condição humana. É dizer que, enquanto vinculados à Terra, nos distinguimos das demais espécies animais, em razão da nossa capacidade singular de habitarmos o mundo em um protagonismo ímpar, pois, a partir do trabalho, da obra e da ação, mas notadamente com ênfase na última categoria, o homem tem a capacidade de mudar os rumos de tudo o que o circunda, transformando tanto o mundo quanto agregando mais possibilidades através da política, com o exercício da ação no espaço público, assegurada a pluralidade, que tem a sua dimensão política por excelência.

Apenas no campo da política, assegurada a pluralidade dos homens que nele participam, a vida ativa atinge sua completude, na terceira esfera erigida por Arendt: a ação. Pensar esta categoria, portanto, guarda relevância especial, sobretudo no contexto em que foi cunhado o pensamento da autora, marcado por forte instabilidade política e ameaças autoritárias, bem como totalitárias, pois é, inevitavelmente, uma esperança ao caos outrora instalado no mundo. É dizer, em outras palavras, que assegurar a pluralidade, preservar o espaço público, garantir aos homens o direito de agir, de fala e de discurso, é fortalecer a própria natureza humana e dar

condicionamento para resistir às investidas que pretendam produzir massas amorfas e dominar com o terror a comunidade.

A pluralidade, talvez um dos conceitos mais frutíferos de Arendt, assume uma *conditio sine qua non* à realização da política, da ação e da democracia. Ou seja, é condição necessária e imprescindível para que se estabeleça, no campo público de aparição, de fala e discurso, a reunião de homens livres com potencial de deliberarem e se convencerem mutuamente sobre os destinos de interesse comum. Eis, pois, o cuidado que deve ser empreendido em preservá-la, ainda mais em cenários marcados por profunda instabilidade na seara política.

Outrossim, há a vertente da própria afirmação da dignidade humana que decorre da preservação da pluralidade no cenário político. Conferir um espaço público seguro para gerar a espontaneidade do aparecimento dos homens na fala e discurso é fundamental para que se tenha estimulado o potencial de exercício da ação. Nesse contexto, Maria Cristina Müller destaca no texto “Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana”, o qual segue a transcrição:

> Pode-se dizer que a capacidade humana da pluralidade faz com que os indivíduos sintam-se pertencentes à humanidade, coadjuvantes no mundo do qual também fazem parte. A pluralidade não permite que a solidão domine e destrua a capacidade humana de sentir-se pertencente a um mundo que agrega singularidade e pluralidade. Talvez seja isso que concede a cada indivíduo responsabilidade para com o outro e para com o mundo (Muller, 2013, p. 185).

Compreende-se, à luz de Arendt, que a pluralidade integra a própria essência ontológica da existência humana e, por conseguinte, da política. À medida em que cada pessoa é única e irrepetível, passível de revelação através da ação e do discurso, também são iguais na capacidade de agir e falar.

No capítulo V da obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt dedica esta parte do livro a tratar da atividade humana da ação, a única que pode ser praticada unicamente por homens e entre eles no espaço público de aparecimento. Também é a única que distingue o ser humano, em sua individualidade e complexidade de possibilidades inovadoras, das demais espécimes animais viventes no planeta Terra.

A ação, embora não produza um produto tangível, assim como a obra, bem como seja talvez a mais frágil dentre as atividades humanas, é a que detém maior potencial criador e transformador do mundo. Ela imprime marcas permanentes no

mundo que ultrapassam as gerações e são imortalizadas através do registro pelo contador de estórias.

Pensar a ação, nos termos propostos por Arendt, é um tema tão necessário e importante nos dias de hoje quanto já o era no período em que foi fomentado o aprofundamento pela filósofa. A atual conjuntura política convida à recorrente reflexão do papel da política, da pluralidade e da ação no espaço público como instrumentos tão potentes quanto imprescindíveis à manutenção do equilíbrio social e da prevenção de investidas e domínios autoritários, que esperam apenas a chance para retornarem à cena com toda destruição e prejuízos que lhe são característicos.

Há, contudo, um fenômeno cada vez mais preocupante, que já havia sido destacado por Arendt desde a época em que foram empreendidas suas reflexões, qual seja: o homem tem deixado de ocupar a cena pública para, em seu lugar, permanecer adstrito aos limites da esfera privada, apenas dando continuidade à organicidade da vida, sem, contudo, contribuir ao comum.

Essa crítica é ressaltada na obra *A Condição Humana* quando a autora trata da vitória do *animal laborans*, bem como da vitória do homo faber, no último capítulo intitulado, “A vita activa e a era moderna”, respectivamente. Essa leitura é preocupante, pois demonstra um afastamento em grande escala da política e da atividade da ação. Situação que inclusive faz Arendt questionar no texto “O que é política” se “tem a política ainda algum sentido”.

A discussão se torna ainda mais instigante quando acrescentado à equação a cada vez mais comum homogeneização das massas e o desinteresse aos assuntos comuns, que é observado de forma assustadora por onde quer que se olhe. O homem moderno parece se preocupar, preponderantemente, apenas com sua própria subsistência e manutenção do ciclo de consumo, em uma lógica arrebatadora do capital e da vida privada. De fato, o conjunto desses elementos, na lente da autora, formam um ambiente propício ao crescimento de movimentos que visam ao domínio e subjugação desse corpo apático e não pensante.

O par conceitual de perdão e promessa na ação política

Com efeito, a atividade da ação tem a capacidade de imprimir novos rumos ao mundo, de modo que os seus atores passam a assumir as rédeas das deliberações

comuns. Nesse contexto surgem dois conceitos muito importantes na gramática da autora: a promessa e o perdão na política, que são abordados, dentre outros textos, na obra *A Condição Humana.*

Para Arendt, o remédio contra a irreversibilidade decorrente do processo da ação é a faculdade do perdão. Ou seja, uma vez iniciado o novo, quebrando a inércia e o automatismo, não é possível dizer ao certo o que poderá surgir, pois a teia de relações humanas, uma vez instaurada, com a ação e o discurso em meio à pluralidade, poderá resultar em infinitas possibilidades de impacto no mundo comum. Desse modo, apenas o perdão seria apto à absolver no espaço público o ator para que possa, assim, voltar a agir.

Caso não houvesse a faculdade do perdão, os homens que agem ficariam para sempre aprisionados às consequências do agir. É claro que a política é o meio mais profícuo ao avançar e implemento de mudanças à comunidade, no entanto, por ser exercida por homens, em pluralidade, é possível que a decisão emanada naquele momento não seja, talvez, a mais adequada à felicidade pública, pois após desprendida seu ator poderá alcançar rumos diversos aos pretendidos inicialmente.

Caso ocorra o desencontro dos resultados do agir com as pretensões almejadas pela comunidade, é dado aos homens, assim como fora uma vez deliberada determinada questão, voltarem atrás e, então, decidirem de modo diverso, respeitado sempre o exercício plural da ação no espaço público. O perdão confere aos que agem a vertente de renovação da ação, pois aqueles não ficarão eternamente adstritos ao ato inicial.

Nesse sentido, pontua Arendt:

> O caso da ação e de seus constrangimentos é bem diferente. O remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia não provém de outra faculdade possivelmente superior, mas é uma das potencialidades da própria ação. A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar (Arendt, 2022, p. 293).

Arendt destaca que o descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré, no entanto é ressaltado não sob o enfoque religioso, mas antes da própria teoria política a fim de se ater ao caráter da pesquisa. No ensejo também vale ressaltar que a vingança ou reação faz absoluta oposição ao perdão,

devendo ser, pois, rechaçada sob pena de ser implementado um processo cíclico infindável de reações, que pode ser rompido com a faculdade de perdoar. Desse modo, ao exercer a faculdade do perdão há uma renúncia, expressa ou tácita, da vingança contra o agente.

Nesse sentido, Arendt coloca a punição como uma alternativa ao perdão, pois também tem o condão de quebrar o processo cíclico infindável de reações. Depreende-se, assim, que na gramática da autora, há, em suma, três principais possibilidades de enfrentamento dos resultados indesejados do agir: o perdão, a punição e a vingança/reação.

Ao lado do perdão como ferramenta destinada a atenuar o caráter de irreversibilidade da ação, temos o conceito de promessa, que forma um par conceitual de grande importância na gramática da autora, que surge para balancear o caráter de imprevisibilidade da ação, ou seja, a partir do prometer, na perspectiva arendtiana, é possível criar ilhas de previsibilidade e balizas de confiança em relação aos resultados esperados.

A partir da promessa, contudo, não é possível eliminar, em absoluto, as características de imprevisibilidade inerentes à ação, sob pena de, caso assim seja procedido, transformar esta atividade em outra, já apresentada anteriormente nesta pesquisa, denominada de obra. Ora, apesar do anseio de parcela da tradição filosófica em conferir maior grau de estabilidade ou previsibilidade à ação política, tal dinâmica é incompatível com a própria natureza do agir, segundo se depreende dos escritos da filósofa, pois seria como cortar as asas de um pássaro, de modo que seria impedido de alcançar o empreendimento do voo.

É a própria contingência decorrente da natalidade que confere ao exercício da ação plural no espaço público em meio à teia de relações humanas a possibilidade do novo, da quebra de automatismos, da revolução, das mudanças nos rumos dos negócios humanos.

Arendt pontua que o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas sempre foi conhecido em nossa tradição e remonta ao sistema legal romano com a inviolabilidade dos acordos (*pacta sunt servanda*) e a Aliança bíblica de Deus com Abraão, tendo ocupado ao longo da história posição central no pensamento político. Nesse contexto, na obra *Pensar sem Corrimão,* transcreve-se

excerto da autora, quando disserta sobre a solidez conferida aos negócios humanos na pólis regida por leis:

> A grande vantagem da organização da vida pública na pólis era que, por causa da força estabilizadora de seu muro de lei, ela conferia aos negócios humanos uma solidez que a ação humana por si só, em sua intrínseca futilidade e dependência da imortalização pelos poetas, nunca pode ter. Cercada pelo muro permanente da lei, a pólis como unidade podia reivindicar que tudo o que ocorresse ou fosse feito dentro dela não perecesse com a vida de quem age e de quem sofre a ação, mas que seguisse adiante na memória das futuras gerações (Arendt, 2024, p. 80).

Desse modo, a promessa integra uma das mais relevantes capacidades humanas na cena política, pois tende a projetar no futuro uma certa expectativa do que se firma no presente através da palavra, dos atos e discurso no exercício da ação. Prometer é uma faculdade exclusivamente humana e para ter relevância política, assim como o perdão, deverá ocorrer no espaço público em meio a pluralidade.

No ensejo, uma questão vem à tona: a promessa vincula quem a faz? Apesar de parecer simples a resposta, qual seja, que não obriga o ator, dada a própria imprevisibilidade dos atos humanos, a reflexão não se esgota tão rapidamente. Ora, claro que há o caráter moral que cria um cordão invisível com quem promete, que ganha maior projeção e robustecimento quanto mais pessoas componham o espaço público em pluralidade e a testemunhem, no entanto para além disso, uma vez registrada, pelo contador de estórias, o que foi prometido poderá romper a barreira do tempo para ser retomado ulteriormente.

Com efeito, a promessa também tem o condão de despertar na comunidade a esperança e a expectativa daquilo que se promete. Este aspecto é tão impactante que, em tempos sombrios, a promessa pode ser a força motriz para manter em funcionamento a engrenagem do agir na esfera pública. Dada a imprevisibilidade que decorre da ação, o prometer é, também, um ato de coragem.

A promessa tem tanto a capacidade de trazer algum grau de estabilidade em meio à natural incerteza inerente à cena pública e a política, quanto pode, em última análise ser base de uma formação do corpo jurídico da comunidade. Ou seja, o direito, em certa medida, institucionaliza a promessa, criando normas que tendem a um grau de estabilidade e pode assegurar a continuidade do exercício da ação.

A partir disso, é possível observar que o caráter contingencial da ação, decorrente de sua imprevisibilidade e irreversibilidade, evidencia a fragilidade dos

assuntos humanos, pois pode gerar consequências inimaginadas e completamente fora do controle de quem agiu. Essa potencialidade inerente ao exercício da ação no espaço público pode assustar à primeira vista e afastar da cena pública quem não tiver minimamente o atributo da coragem.

Atenta a isso, Arendt erige os conceitos de promessa e perdão como um par teórico fundamental a assegurar e fomentar o agir. Nessa linha, pontua Arendt na obra *A Condição Humana:*

> As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos "pecados" pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade (Arendt, 2022, p. 293).

Compreende-se que a ação, em sua infinita capacidade criativa e transformadora, deixa frequentemente marcas no mundo que são tão imprevisíveis e irreversíveis quanto apenas o surgimento do novo no âmago da pluralidade humana pode ser. Para tanto, é necessário que os agentes gozem do atributo da coragem para adentrar no espaço público e agirem sem medo, amparados na promessa e no perdão como instrumentos à disposição da comunidade para possibilitar a continuidade e renovação constante do exercício da ação.

Conclusão

Diante disso, a presente investigação buscou analisar com especial atenção a atividade humana da ação e o conceito de pluralidade à luz do pensamento de Hannah Arendt, conectando com as faculdades da promessa e do perdão, explorados na obra *A Condição Humana* (1958). Demonstrou-se que a ação, o terceiro pilar da *vita activa* apresentada pela autora, distingue-se do trabalho e da obra por sua natureza intrinsecamente política, revelando a singularidade do agente no espaço público de aparição. A essência da política reside, portanto, nesse agir mútuo entre os homens, permeado pela irredutível multiplicidade de perspectivas e vozes.

A pluralidade emergiu como a *conditio per quam* da vida política, um princípio ontológico que não apenas viabiliza, mas constitui a própria esfera pública. O espaço

agônico, onde diferentes *doxas* se encontram e se confrontam, foi identificado como o terreno fértil para a liberdade e a deliberação coletiva, em contraponto a modelos que buscam a imposição de verdades universais ou a mera administração técnica dos assuntos que entendem relevantes à comunidade.

A negação da pluralidade, conforme a análise empreendida, culmina na supressão da autonomia política e no flerte com formas de governo autoritárias. Em face da inerente imprevisibilidade e irreversibilidade da ação, o estudo aprofundou-se nas faculdades da promessa e do perdão como mecanismos cruciais para a estabilidade e a continuidade dos assuntos humanos. O perdão foi apreendido como a capacidade de desfazer o que foi feito, libertando os agentes das consequências passadas e possibilitando novos inícios, ao romper o ciclo reativo da vingança. Em paralelo, a promessa revelou-se como a faculdade de criar ilhas de segurança no futuro incerto, introduzindo um grau de previsibilidade e confiança que sustenta as relações inter-humanas e fomenta a durabilidade do mundo comum.

Em suma, a articulação da ação com a pluralidade, mediada pelas faculdades da promessa e do perdão, são essenciais para a compreensão da política no pensamento de Hannah Arendt. A questão em análise convida à reflexão do cenário contemporâneo e suas implicações. A crescente apatia cívica, a homogeneização das massas e o recuo da esfera pública, fenômenos observados no presente, reiteram a urgência de reafirmar a centralidade da ação, a preservação da pluralidade e o cultivo das capacidades de prometer e perdoar. Tais faculdades são indispensáveis para a subsistência da vida política e a construção de um mundo em que os homens possam verdadeiramente ser livres e atuarem em liberdade no espaço público.

Referências

ARENDT, H. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. (7. reimpressão). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022.

ARENDT, H. **O que é política?** Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

ARENDT, H. **Pensar sem corrimão:** textos de 1953 a 1975. Tradução de José Luiz Passos. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2024.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos - Revista de Filosofia,** Fortaleza, v. 9, p. 39-55, 2013.

FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt.** Petrópolis: Vozes, 2009.

MÜLLER, M. C. Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana. **Argumentos - Revista de Filosofia,** Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 181-196, jan./jun. 2013.

Recebido: 23/10/2025
Aprovado: 12/12/2025

Considerações sobre a atividade do trabalho em Arendt nas trilhas da interpretação de Odílio Aguiar

José Luiz de Oliveira*

RESUMO

Estamos celebrando os cinquenta anos da morte da filósofa Hannah Arendt. A obra dessa autora de origem judia alemã se espalhou por todo o nosso país por meio de inúmeras formas de produções estabelecidas no campo da filosofia política. Percebemos que existe um apelo constante a se escrever sobre os esforços empreendidos nos últimos anos por estudiosos e estudiosas do pensamento de Arendt em terras brasileiras. Essa relevante difusão do pensamento arendtiano no Brasil contou com o destacado trabalho do eminente Professor Dr. Odílio Alves Aguiar. Abordagens, a exemplo dos assuntos referentes à condição humana, vêm sendo construídas em nossos espaços acadêmicos. Cremos ser relevante tratar da recepção do pensamento arendtiano no Brasil fazendo algumas delimitações. Com efeito, o nosso propósito neste artigo é demonstrar de que maneira o lugar ocupado pela atividade do trabalho ocorre da *vita activa,* segundo as perspectivas de Arendt e seguindo as trilhas interpretativas assumidas por Odílio Aguiar. Para tanto, apontaremos algumas das análises desenvolvidas por Odílio Aguiar, que dizem respeito à questão dos direitos humanos e às implicações trazidas pela então denominada vitória do *animal laborans.*

Palavras-chave: Animal. Condição. Laborans. Política. Trabalho.

Considerations on the activity of work in Arendt in the footsteps of Odílio Aguiar's interpretation

ABSTRACT

We are celebrating the fiftieth anniversary of the death of the philosopher Hannah Arendt. The work of this German-Jewish author has spread throughout our country through numerous forms of production established in the field of political philosophy. We notice that there is a constant appeal to write about the efforts undertaken in recent years by scholars of Arendt's thought in Brazilian lands. This relevant dissemination of Arendtian thought in Brazil was supported by the distinguished work of the eminent Teacher Dr. Odílio Alves Aguiar. Approaches, such as those concerning the human condition, have been developed in our academic spaces. We believe it is relevant to address the reception of Arendtian thought in Brazil by making some delimitations. Indeed, our purpose in this article is to demonstrate the way the place occupied by the activity of *labor* occurs in the vita activa, according to Arendt's perspectives and following the interpretative paths undertaken by Odílio Aguiar. To this end, we will point out some of the analyses developed by Odílio Aguiar that relate to the issue of human rights and the implications brought about by what was then called the victory of the *animal laborans.*

Keywords: Animal. Condition. Laborans. Politics. Labor.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Professor Titular do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: jlos@ufsj.edu.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6211463254144l5. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8086-9467.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

O ano de 2025 registra os cinquenta anos do falecimento de uma das pensadoras mais proeminentes do século XX, cuja obra se encontra bastante comentada e interpretada por meio de estudos e de pesquisas encaminhados por pesquisadoras e pesquisadores brasileiros que se engajam em difundi-la de norte a sul do País, sobretudo no seio do território acadêmico de nossas universidades. Estamos nos referindo a Hannah Arendt, lembrada por Laura Adler (2007, p. 562), que, ao mencionar o derradeiro momento dessa destacada pensadora, assim escreve:

> Hannah Arendt morre em 4 de dezembro de 1975 diante da página em branco. Suas últimas frases evocam a própria capacidade de começo, o fato de que seres humanos, novos homens, vêm ao mundo, incessantemente, ao nascerem. Morte súbita. Morte tranquila, acrescentará Martin Heidegger. Hannah, "centro de um círculo grande e múltiplo", cujos "raios [agora] giram no vazio". A criança febril se reúne à mãe adorada no céu estrelado. Aquela que era perdidamente apaixonada pela filosofia sabia que o pensamento era uma preparação para a morte. Pronta ela estava havia muito tempo. Cinco anos antes de falecer, escrevia: "A morte é o preço que pagamos pela vida, pelo fato de termos vivido".

Sabemos que, há cinquenta anos, o corpo de Hannah Arendt faleceu. Porém, sua obra, construída pela via da filosofia, não morreu. Podemos comprovar e afirmar que o conjunto de sua obra intelectual se estabeleceu entre nós e, consequentemente, possui inúmeros elementos conceituais que oferecem condições para que ela continue se perpetuando no tempo histórico. Quando falamos da morte de Arendt, estamos nos referindo a uma pessoa, que teve a sua vida, entendida enquanto *zoé*[1], finalizada corporalmente no planeta Terra. Mas, sua produção teórica, tal como se encontra registrada, dificilmente será destruída. Assim, todos aqueles e aquelas que se dedicam à construção de relevantes obras filosóficas, a exemplo de Arendt, não

[1] Podemos diferenciar morte de falecimento. Entender a morte no campo da vida humana não como um fim, uma vez que tudo aquilo que se construiu durante sua forma de vida, enquanto *bios*, pode se eternizar no tempo histórico. O falecimento estaria no corpo. Com o falecimento, o corpo se acaba. O corpo falece quando para de respirar, e esse tipo de falecimento é comum a todos os seres vivos enquanto *zoé*. Para melhor compreender essa diferenciação, podemos lançar mão do entendimento de Agamben (2010) sobre *zoé* e *bios*. Giorgio Agamben (2010, p. 9), na introdução de sua obra intitulada *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, esclarece os dois sentidos dados à vida na Grécia, a saber: "Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de tais termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo".

morrem, apenas têm o corpo falecido. Atualmente no Brasil, existem muitos exemplos de que a obra arendtiana permanece viva e fortalecendo diversos propósitos da história do pensamento político contemporâneo. Um conjunto de inúmeras formas de produções de filosofia política de base arendtiana, construído por meio de dissertações, teses, artigos, resenhas, ensaios, capítulos de livros e livros completos, se espalha pelo País tão acentuadamente como o levantar do voo da asa branca no meio ambiente do sertão, cantada em versos pelo destacado músico nordestino Luiz Gonzaga (s/d)[2].

Essa considerável difusão do pensamento arendtiano no Brasil contou com o destacado trabalho do eminente Professor Dr. Odílio Alves Aguiar, que, por muitos anos, desempenhou, notadamente, a sua função de Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Trata-se de um trabalhador do ensino e da pesquisa, que trilhou caminhos no campo da Filosofia Política Contemporânea. Nessa trajetória, a principal trilha percorrida por Odílio Aguiar se estabeleceu em torno do pensamento arendtiano, cujas marcas estão registradas em inúmeras produções, que se encontram configuradas na forma de trabalhos acadêmicos encaminhados por ele, bem como em muitas de suas orientações de dissertações de mestrado e de teses de doutorado.

Portanto, nas linhas que se seguem, vamos apresentar um recorte da produção de Odílio Aguiar, que se encontra delimitada em uma das três atividades da *vita activa*, ou seja, a atividade do trabalho, considerando o modo como Arendt (2010) a desenvolveu no âmbito do seu livro *A Condição Humana*. Em outras palavras, nosso propósito é apresentar algumas notas ou considerações sobre as trilhas interpretativas desenvolvidas por Odílio Aguiar em torno da alusão arendtiana acerca da atividade do trabalho. Para tanto, caberá, aqui, explicitar o lugar ocupado pela atividade do trabalho no seio da condição humana e apontar algumas das análises desenvolvidas por Odílio Aguiar que dizem respeito à questão dos direitos humanos e das implicações trazidas pela então denominada vitória do *animal laborans*.

[2] É importante destacar que, em um trecho da música intitulada *Asa branca*, um ícone da canção brasileira e nordestina, Luiz Gonzaga (s/d), cantou: “até mesmo a asa branca bateu asas do sertão”.

A atividade do trabalho no âmbito da condição humana

Ao seguirmos as trilhas do pensamento arendtiano, como fazem muitos(as) de seus(suas) intérpretes ou comentadores(as), a exemplo de Odílio Aguiar, sabemos que, antes de apontarmos na direção de qualquer assunto abordado por nossa autora, é salutar lembrarmos que estamos diante da atuação de uma pensadora cujo *modus operandi* ou *Bios theoretikos* é lidar com a coragem de embarcar em análises que tratam dos reais acontecimentos do mundo. Com efeito, é importante considerarmos o modo de vida da nossa autora na sua relação com os eventos da sociedade contemporânea, na qual a sua obra se situa. Esse modo de construir uma obra voltada para os acontecimentos do mundo é, assim, lembrado por Laura Adler (2007, p. 12): "Sua maneira tão próxima, tão direta, de questionar o mundo, nos ajudando a encontrar instrumentos de navegação para compreender o que se chamava de 'tempos sombrios', é insubstituível".

Ora, o *modus operandi* daqueles e daquelas que se dispõem a pensar os principais eventos que ocorrem no seio da história, bem como dos diversos desdobramentos oriundos da ação dos seres humanos neste planeta, o qual habitamos, é, para Arendt (2008, p. 112), uma maneira de se colocar na posição de *theatai*. Ora, esse é o termo filosófico, que deu origem à palavra que denominamos "teoria", a qual, por sua vez, deriva da palavra grega que designa espectadores. Por essa razão, em termos arendtianos, quando nos referimos à palavra "teórico", sabemos que, até há alguns séculos, significava "contemplando" ou observando do exterior. Nesse sentido, a posição de *theatai* implica poder observar as cenas de todo o desenrolar do espetáculo, uma vez que aqueles que atuam na execução de determinado espetáculo possuem a visão somente da parte da cena que lhe cabe.

Assim, o papel de teórico ou de *theatai* é uma postura de caráter oculto para aqueles e aquelas que ocupam os seus lugares na realização do espetáculo. Dessa forma, se, por um lado, o fato de alguém não fazer parte de um espetáculo é estar diante da realidade de pagar o preço por estar fora das movimentações do palco, por outro, esse espectador traz, com sua postura, a capacidade de compreender todo o jogo da cena. Nesse contexto, a perspectiva arendtiana é ser espectadora ou pensadora do espetáculo do mundo. Destarte, a nossa autora quer também demonstrar que o modo de atuar do espectador pode ser identificado com o papel do

filósofo, que “é capaz de ver o *kosmos* como um todo, harmoniosamente ordenado” (Arendt, 2008, p. 113); ou seja, somente o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo na totalidade da cena apresentada.

Por essa razão, no exercício de seu *theatai*, Arendt trouxe para o cenário da história da filosofia política contemporânea um tipo de produção teórica relevante para os leitores e leitoras que se importam com os acontecimentos que ocorrem no palco do mundo, atingindo, sobretudo, de maneira inevitável, muitos daquelas e daqueles que se encontram situados no território do ambiente acadêmico, isto é, que se motivam pela pergunta: “O que estamos fazendo”. Assim, 1958 é o ano marcado pela publicação do livro de Arendt intitulado *A Condição Humana*, a saber:

> Sistematicamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do trabalho, da obra e da ação, que constituem seus três capítulos centrais. Historicamente, abordo a era moderna em um último capítulo e, no decorrer de todo o livro, as várias constelações na hierarquia das atividades, tais como as conhecemos na história do Ocidente (Arendt, 2010, p. 7).

No referido livro, Arendt (2010, p. 8) traça suas análises a respeito da *vita activa*. Para tanto, a pensadora se refere à expressão *vita activa*, designando-a no âmbito de três esferas fundamentais e afirma que elas são consideradas fundamentais devido ao fato de cada uma delas corresponder a uma das condições básicas sob as quais a vida humana foi dada no ambiente do planeta Terra. Tais atividades são o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Ao mencionar essas três atividades, verifica-se que Arendt se coloca como pensadora do mundo real, longe das especulações, que fogem da atenção direta com os acontecimentos no seio do mundo. Nesse livro, o trabalho é abordado como a atividade ligada ao processo biológico do corpo humano. É importante apresentar, em boa medida, que se trata de uma atividade, que, na modernidade, está voltada para manter a vida humana funcionando por meio do esforço contínuo do corpo, com a finalidade de manter as necessidades biológicas vitais em funcionamento. Dessa maneira, o trabalho tem o seu lugar estabelecido na condição humana voltado para a manutenção da própria vida. A obra ou fabricação possui um caráter de não naturalidade da existência humana; ou seja, é uma atividade voltada para um mundo “artificial” de coisas. Desse modo, tal atividade se encontra no patamar da durabilidade e da mundanidade, onde cada indivíduo pode deixar suas marcas, que transcendem a própria vida humana na Terra. Já a ação é considerada,

em termos arendtianos, como sendo a única atividade que ocorre diretamente na convivência entre os homens (*Inter homines esse*), sem passar pela mediação das coisas ou da matéria. A ação é, notadamente, a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, e tal pluralidade se constitui como um dos assuntos centrais do pensamento arendtiano. Por essa razão, conforme Arendt (1978, p. 19), "a pluralidade é a lei da Terra" [*plurality is the Law of the Earth*] e, por esse motivo, não se pode conceber, em termos arendtianos, que a realização da política se faça sem que haja o reconhecimento da condição humana nos termos da pluralidade.

Seguindo as trilhas do pensamento arendtiano, Odílio Aguiar (2006, p. 75-76) salienta que o livro *A Condição Humana* se constitui como uma potência heurística baseada no fato de que Arendt o teria escrito guiada pela tentativa de compreender o que estava se passando no mundo. Para ele, trata-se de um livro, no qual se almeja a continuação do empreendimento da autora no esforço de atingir a compreensão da experiência totalitária; isto é, buscar respostas acerca das perguntas feitas em torno do que diz respeito ao nascimento dessas experiências totalitárias no seio da Europa. Mesmo tomando o totalitarismo como um ponto de partida para as abordagens expostas em textos posteriores, os escritos da condição humana são, para Odílio Aguiar (2006, p. 76):

> Mais do que uma consideração tópica a respeito da situação política contemporânea, ao expor suas ideias em termos de condição humana, Arendt amplia a discussão e confere ao seu pensamento uma envergadura formidável, tornando-o germinal para a compreensão das questões políticas, éticas, ambientais, antropológicas e sociológicas dos tempos atuais.

Com efeito, segundo as trilhas da interpretação feita por Odílio Aguiar (2006, p. 83), quando a nossa autora faz menção à condição humana, ela está se pautando, ou seja, se referindo a temas considerados relevantes e que são inerentes à existência humana, a saber: "a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra". Lembra-nos esse intérprete de Arendt que, para ela, a condição humana não explica, nem mesmo condiciona o que somos. Verifica-se que a chamada condição humana é uma espécie de campo, no qual os humanos estão aptos a decidirem sobre seus destinos; isto é, nela, nada está determinado e, consequentemente, não pertence à esfera dos assuntos eternos; uma vez atravessada pela escolha e pela contingência, o que nela acontece poderia deixar de

acontecer. Por esse motivo: “En la idea de condición humana se presentan los limites favorables a la manifestación de la humanidade de los hombres, al igual que su transgresión o su destrucción puede acarrear la alienación o la autodestrucción del hombre” (Aguiar, 2016, p. 39).

Há um esforço nas abordagens de Odílio Aguiar (2006, p. 83-84) no que diz respeito à sua leitura sobre a condição humana ao enfatizar a dimensão não metafísica desse importante livro. Mesmo com a intenção de não filiar Arendt a Aristóteles (1973, p. 614), esse nosso intérprete do pensamento arendtiano busca, no primeiro capítulo do livro *Física* do estagirita, a compreensão de *topos*, ou seja, de lugar, pois “todo mundo crê, com efeito, que os seres que existem estão em algum lugar, pois o não ser não está em nenhuma parte”. Nesse sentido, o lugar é o abrigo dos seres corporais, compreendido como limite do corpo circundante. O lugar é também um espaço onde o ser pode realizar o seu movimento (*Kinesis*). Assim, o lugar onde se dá a condição humana é o mundo concreto do planeta Terra. Ora, a “condição humana indica posição, lugar na terra e no mundo” (Aguiar, 2006, p. 88). Compreende-se, aqui, que a condição humana é o campo pelo qual se realizam as escolhas humanas e, certamente, não se trata do espaço do eterno e do imutável (Aguiar, 2006, p. 85). Nesse cenário, “a expressão condição humana não deve nos levar, porém, a uma interpretação metafísica, como se as atividades que nela se realizam devessem se desenvolver de uma forma única e para todo o sempre, como entenderam os opositores da reflexão arendtiana” (Aguiar, 2009, p. 120).

Podemos perceber que o caminho trilhado por Odílio Aguiar é demonstrar o caráter da filosofia de Arendt frente à fidelidade que a pensadora apresenta diante da tarefa de abordar as atividades desenvolvidas no mundo onde estamos cotidianamente inseridos, uma vez que, para essa nossa autora, “a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (Arendt, 2010, p. 10). Pois, ao assumir a tarefa de empreender um caminho filosófico traçado diferentemente de uma filosofia pautada na mortalidade, Arendt se entrega em realizações de abordagens em torno de temas, que lidam com a vida humana inserida no território do mundo real, e as suas análises não são possíveis de serem compreendidas de maneira relevante sem que ocorra a conexão com o que a filósofa classificou como “atividades humanas fundamentais”. Nessa perspectiva, as suas abordagens vão se basear na vida humana na Terra,

traduzida, então, como *vita activa*, cujo significado já foi mencionado em linhas anteriores. Interessa-nos, aqui, demonstrar algumas considerações feitas por Odílio Aguiar quanto à atividade do trabalho, que "corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneos, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho" (Arendt, 2010, p. 8). Ao trilhar o pensamento de Arendt, Odílio Aguiar (2022, p. 422) adverte que vários aspectos conceituais podem ser colhidos dessa citação arendtiana. Em algumas de suas análises, ele se empenha em investigar a aproximação da atividade do trabalho com a condição humana, relacionando trabalho e vida.

Dessa feita, Odílio Aguiar (2022, p. 423) nos apresenta que Arendt é uma pensadora que associa o atrelamento do trabalho ao viver, lembrando que, para a filósofa, "viver é o anseio nato de todas as criaturas" (Arendt, 2010, p. 44). Nesse caso, para Aguiar, a autora está se empenhando em afirmar que é por meio do trabalho que os homens, de maneira espontânea, acedem à parcela natural da condição humana. Dessa forma, os seres humanos, se ficarem sem trabalhar, consequentemente, perdem o élan vital. Ora, concebe-se, aqui, que o trabalho é, para Arendt, um tipo de resistência humana à morte, pois é pela realização dessa atividade que se reúnem forças por meio da companhia natural frente a outras pessoas, no intuito de cultivar a terra, produzir alimentos e realizar funções nas diversas sociedades. Por essa razão, a atividade do trabalho se estabelece na condição de garantia da vida humana.

No entanto, Odílio Aguiar (2022, p. 423) aponta para um outro lado da moeda, no sentido de que tal atividade vai além do esforço em trabalhar. Esse pensador brasileiro chama a atenção para o fato de que, nas trilhas das abordagens arendtianas, se verifica que o descanso é inerente ao trabalho. Ora, nessa perspectiva:

> Sem boas condições do trabalho, não se desfruta da alegria inerente ao trabalho, mas só a dor, fruto do esforço e da eterna repetição. Diz Arendt, a esse respeito: "uma vez que o trabalho corresponde à condição da própria vida, participa não apenas das suas fadigas e penas, mas também da felicidade com que podemos experimentar o fato de estarmos vivos"[3] (Aguiar, 2022, p. 423).

[3] *In*: Hannah Arendt. Trabalho, obra e ação. **Cadernos de ética e Filosofia Política da USP**, 2005.

Depreendemos que Odílio Aguiar (2022) aponta, aqui, para a demonstração encaminhada por Arendt de que o trabalho, ao se direcionar para além das fadigas e penas, se trata da atividade que nos liga à felicidade de estarmos vivos. Assim, o trabalho vai além da herança apresentada por Locke, lembrada por Arendt (2010, p. 98) quando ela se refere à expressão proferida por esse pensador inglês da modernidade: “O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”. Nesse caso, podemos dizer que a aposta de Odílio Aguiar (2022, p. 423) é que deve haver, conforme o caminho analisado por Arendt, a manutenção do equilíbrio entre a boa relação entre trabalho e vida. Considera-se que a miséria, a penúria e o tédio constituem um desequilíbrio capaz de tornar inviável a boa relação entre a atividade do trabalho e o universo da vida. Para tanto, o nosso intérprete ou comentador de Arendt recorre às seguintes palavras da pensadora:

> Tudo o que lança este ciclo em desequilíbrio – a miséria, onde a exaustão é seguida pela penúria; ou uma vida inteiramente sem esforço, onde o tédio toma o lugar da exaustão; e onde os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, inclementes, um corpo humano impotente – arruína a felicidade elementar que resulta do estar vivo (Arendt, 2005, p. 182-183).

O que temos na interpretação trilhada por Odílio Aguiar é o destaque dado por ele à análise de Arendt sobre a satisfação e a felicidade que homens e mulheres podem encontrar quando se aventuram no exercício da atividade do trabalho. Partindo dessa forma de entendimento, percebe-se que, se há desequilíbrio, é porque a atividade do trabalho foi capturada pela exaustão e pela penúria. Situações degradantes, que atingiram essa atividade no mundo moderno, foram impostas pelos moinhos da necessidade e do consumo. Quando Arendt traz o tema do trabalho para lidar com o seu lugar na vida humana, temos, então, as possibilidades do trabalho admitidas enquanto satisfação da pessoa ou o seu contrário.

Odílio Aguiar (2022, p. 423) salienta que há uma diferenciação no que tange à questão da dignidade entre as três atividades da *vita activa*. Por isso, assume que, para Arendt, a “luta laboriosa” possui uma relação de intimidade com o mundo, no intuito de defendê-lo contra a natureza. Recorre à nossa autora para dizer que o espírito de luta, no caso da atividade do trabalho, não é heroico, mas está relacionado à luta para manter o mundo limpo e evitar o seu declínio. Não se trata de uma grandeza que vem da coragem ou do perigo, mas sim do esforço da repetição. Daí, o

trabalho ser importante para que os homens possam acessar uma parcela considerada fundamental da condição humana e, com isso, atingir a dignidade humana.

Ora, o que se destaca, aqui, é a tarefa de Odílio Aguiar (2022, p. 424) em explicitar que, sem a dignidade promovida pela vida natural, essa vida, no seu sentido mais elevado, seja de caráter mundano ou político, perde o seu sentido. Isso porque o trabalho, ao produzir coisas para serem consumidas, passa a ser uma atividade que realiza algo que promove o cuidado com as pessoas; embora seus produtos não sejam duráveis, sem ele, a humanização da vida não se realizaria somente com as realizações da obra e da ação. É por esse viés interpretativo assumido por Odílio Aguiar que se reforça o entendimento de que o trabalho, como elemento importante da condição humana, tal como nos é apresentado pela concepção arendtiana, não deve ser visto fora do espectro da busca incessante para se alcançar a dignidade humana.

Trabalho e direitos humanos

É imprescindível evidenciar que Odílio Aguiar aborda uma questão relevante para o campo dos direitos humanos quando assume a tarefa de relacionar esse assunto à atividade do trabalho. O intérprete de Arendt afirma que “qualquer tentativa de estabelecer modos de vida que cancelem ou dificultem o acesso à vida, ao mundo comum e à pluralidade humana indicam alienação em relação à comunidade humana e impõem a resistência” (Aguiar, 2022, p. 424). Nesse caso, Aguiar (2022, p. 424) dirige suas análises à condição daqueles e daquelas que sentiram na pele, a exemplo de Arendt, a dificuldade de inclusão na condição humana, por causa dos impedimentos em relação à moradia, ao trabalho e ao direito de viverem no lugar onde nasceram. Portanto, a referência é em relação às muitas pessoas, que foram consideradas párias e, por isso, tiveram os seus direitos à atividade do trabalho na condição de um dos primeiros dos direitos humanos a serem proibidos. Pois, sem a efetivação da atividade do trabalho em nossas vidas, ocorre um comprometimento da nossa condição humana, uma vez que, segundo o entendimento arendtiano, é por meio do trabalho que acontece a vinculação de homens e mulheres à natureza e ao

mundo. Por essa razão, intérpretes[4] do pensamento arendtiano voltam suas atenções para a questão da perda dos direitos humanos dos apátridas; isto é, eles se lançam na tarefa de "examinar as condições de possibilidade da afirmação dos direitos humanos num mundo onde os homens não se sentem em casa e à vontade, correndo o risco de descartabilidade" (Lafer, 1988, p. 8).

As análises de Arendt, no século XX, retratam a realidade de muitos europeus de maneira geral, assim como de muitos alemães, que se tornaram apátridas, o que, segundo ela, era

> [...] o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano no mundo após a Segunda Guerra Mundial. A culpa da sua existência não pode ser atribuída a um único fator, mas, se considerarmos a diversidade cultural dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade (Arendt, 1989, p. 310).

Odílio Aguiar (2022 p. 424) pontua que essa condição de refugiados é lembrada por Arendt como um tipo de situação na qual as pessoas perdem o lar, o que, consequentemente, significa a perda da familiaridade da vida cotidiana. No que se refere à ausência do trabalho na vida dessas pessoas, tem-se, com a perda da ocupação, o surgimento do fato de que as pessoas apátridas perdem também a confiança de que possuem alguma utilidade no mundo. Tudo isso em meio à perda da língua, que traz consigo a perda da naturalidade de nossas reações, bem como a simplicidade configurada nos gestos e na expressão de caráter espontâneo dos sentimentos.

Em termos arendtianos, tal como nos lembra Aguiar (2022, p. 425), o trabalho serve para nos orientarmos no mundo, porque, nele, nos posicionamos e abrimos

[4] Cabe, aqui, ressaltar que um desses importantes intérpretes do pensamento arendtiano no Brasil é Celso Lafer, ex-aluno de Hannah Arendt e autor de vários textos sobre Hannah Arendt, sobretudo o livro *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Ressalta Lafer (1988, p. 8): "Este livro, que é a terceira tese, situa-se num plano de maior abstração, numa passagem do mais específico para o mais genérico. É a consequência das minhas atividades docentes no Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, com o qual comecei a colaborar em 1978 – a convite dos professores Miguel Reale e Goffredo Teles Jr., tornando-me, por concurso, professor-adjunto em 1980 –, e do que, espero, tenha sido um amadurecimento intelectual em torno de certos assuntos com os quais, desde estudante, sempre me preocupei. Tem como ponto de partida o pensamento de Hannah Arendt, de quem tive, em 1966, o privilégio de ser aluno na Universidade de Cornell e cuja obra venho desde então estudando e discutindo em vários trabalhos, o primeiro dos quais foi publicado em 1972 como Introdução ao seu primeiro livro editado no Brasil, *Entre o passado e o futuro*".

caminho para a realidade e para a manutenção de alguma forma de identidade. Nessa perspectiva, a figura do apátrida, uma vez que, sem vínculo, sem comunidade, sem vivência de suas tradições e sem espaços constituídos que permitam a comunicação espontânea, tem a sua existência atingida por um peso insuportável. Nesse caso, fica muito difícil para um deslocado de um outro país ser original o tempo todo, porque, para um apátrida, se torna insuportável também a arte de poder comunicar a sua própria existência, bem como a de se apresentar aos outros; ou seja, estando deslocado, ocorre a perda do endosso da própria realidade e da possibilidade de ser visto e ouvido. Consoante a isso:

> Nessa situação, os jovens vagavam sem objetivos nas ruas, insociáveis, envergonhados de seus infortúnios e dos seus ancestrais. Aprender agricultura, meio para inserção na vida comunitária na Palestina, apresentava-se como solução para a errância e mendicância servil. Por meio do trabalho diz Arendt, recupera-se a dignidade natural (Cf. Arendt, 2016, p. 159) (Aguiar, 2022, p. 425).

Sabemos que Odílio Aguiar (2022, p. 425), na sua investida em bucar a associação arendtiana entre trabalho e integração mínima à condição humana, aponta que o caminho traçado por Arendt para a construção dessa associação está nos textos encaminhados pela nossa autora nos *Escritos Judaicos* (2016) e em *Origens do Totalitarismo* (1989). Portanto, afirma o intérprete de Arendt, que esse caminho, em *Origens do Totalitarismo*, se encontra na parte sobre o “Declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homens”. Ora, é nessa parte do livro que Arendt trata da sua crítica aos direitos humanos, da defesa do direito de resistir e de trabalhar. Nessa perspectiva, ao fazer menção ao direito a ter direitos, Arendt associa tal direito à possibilidade de que as pessoas precisam ocupar um lugar peculiar no mundo.

Com efeito, as alusões de Odílio Aguiar (2022, p. 426) demonstram que, sem direitos humanos, apátridas e demais pessoas deslocadas ficam sem condições que permitam a eles pertenceram à humanidade. Nessas degradantes situações, as pessoas ficam sem laços, desamparadas e até suscetíveis à morte, seja ela psicológica ou física. É nesse contexto que a atividade do trabalho se torna mais bem compreendida não só como um direito fundamental, porém também como um direito alicerçado no âmbito de “uma responsabilidade humana comum”.

Evidenciamos que, para Odílio Aguiar (2022, p. 426), sem a mediação das condições de estabelecimento dos direitos humanos, dentre elas a vivência da

atividade do trabalho, instala-se o retrocesso civilizatório. Considera-se que, fora da condição humana, as pessoas se tornam como fantasmas e passam a ser devolvidas às situações de elementaridade natural, apesar de estarem envoltas numa era de plena civilização. Dessa maneira, trilhando Arendt, tais perdas coincidem com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral; isto é, quando sua singularidade é comprometida, devido à ausência de uma profissão, de uma cidadania e da possibilidade de emitir opinião. Daí a importância positiva do trabalho, dentre outras atividades, para a plena vivência da condição humana na Terra.

Implicações da vitória do *animal laborans*

Odílio Aguiar (2022, p. 426) explicita, para os seus leitores, o apelo que Arendt faz acerca do atual estágio ao qual a era moderna nos levou. Nesse estágio, a referência é, sobretudo, à sociedade de trabalhadores, cujos membros encaminham suas vidas em um modo de funcionamento puramente automático: “A automação, a simbiose entre homem e máquina, prenuncia uma ruptura radical na condição humana” (Aguiar; Reinaldo, 2022, p. 262). Dessa maneira, a vida individual se estabelece submetida ao processo vital global da espécie. Significa que o trabalho passa a representar somente o meio pelo qual a vida da espécie tem que ser mantida: “Nesse sentido, a vitória do *animal laborans* inviabiliza a dignidade humana, o desenvolvimento multilateral das capacidades humanas, e promove a alienação humana em relação ao mundo e às pessoas” (Aguiar, 2022, p. 426).

Para Odílio Aguiar (2022, p. 426-427), o que Arendt pretende nos mostrar é que estamos vivendo sob a égide do *animal laborans*. Podemos dizer que, sob essa égide, todas as atividades da vida humana passaram a ter como fim [*telos*] a mesma função de reproduzir, além de buscar aperfeiçoar e manter os procedimentos técnicos e laborativos. Nesse sentido, todas as atividades humanas, incluindo o trabalho, ficam submetidas a processos, cujo instrumento utilizado são os seres humanos. O contexto da chamada vitória do *animal laborans* é caracterizado pelos encontros entre a economia e o processo de industrialização, bem como do trabalho com a tecnologia. O resultado desses encontros produziu a universalização dos artifícios laborativos, levando à retirada da dimensão ativa do trabalho. É nessa perspectiva que o *animal laborans* não é o homem que trabalha para viver e simultaneamente possa dar a sua

contribuição para a sociedade, na qual ele se encontra inserido. Nessa situação, o ser humano é um ser vivo, engolfado pelas metodologias de caráter técnico-econômicas, e passa a viver como um ser completamente dominado. Não é por menos que Odílio Aguiar nos lembra a advertência encaminhada por Arendt:

> O resultado do encontro entre labor, tecnologia e capital será o "homem de Heisenberg", o sujeito tecnológico contemporâneo, "material humano" governável e manipulável, assim como a tecnologia será mero "desdobramento biológico da humanidade" (Arendt, 2010, p. 190) (Aguiar, 2022, p. 427).

Depreendemos que, pelas análises de Aguiar, Arendt expõe a redução do trabalho humano ao mero desdobramento biológico da humanidade. Nesse caso, trilhando essa mesma forma de entendimento, temos as abordagens feitas por Shênia Giarola[5] (2025, p. 64), para quem se trata de um processo que desencadeou uma desordem na *vita activa* dos homens. Tal desordem seguiu levando a uma transformação crucial nas condições humanas, de maneira que esse propósito da vida passou a ser a busca pela riqueza ou subsistência. O resultado de tudo isso foi reforçar a perpetuação de um ciclo econômico, cujo fim registra a priorização da produção em detrimento de outros modos de ser.

Odílio Aguiar (2022, p. 427) nos alerta para o fato de que, com o domínio da hegemonia do capital e da tecnologia, o protagonismo dos homens cessa, pois a vitória do *animal laborans*, fruto desse domínio, permite que o protagonismo seja dos processos maquínico-tecnológicos. Nesse contexto, ocorrem implicações na condição humana, que podem ser consideradas circunstâncias trágicas, a saber: "a exasperação do consumo, o alastramento do tédio e da solidão; e,

[5] É importante conhecer a tese de Shênia de Souza Giarola (2025), intitulada *Trabalho e banalidade do mal em Hannah Arendt:* o animal laborans *como condição do mal banal*. Em seu trabalho de tese, Giarola (2025, p. 15) busca associar a vitória do *animal laborans* ao mal banal: "Nossa hipótese é que o *animal laborans* carrega a condição para a banalidade do mal, pois, como veremos, esse mal só é possível na medida em que a solidão, experiência própria da atividade do trabalho, é capaz de preparar o homem para agir em conformidade com o genocídio totalitário. O homem moderno, envolvido na atividade do trabalho, é incapaz de transcender o imediato, conformando-se facilmente a qualquer sistema, que lhe garante uma funcionalidade e *status*. Por esse motivo, faz-se necessário investigar a relação entre a vitória do *animal laborans* e o mal banal, pois essa conexão, longe de ser casual, evidencia uma continuidade na obra de Arendt, que busca compreender como a Modernidade condiciona os indivíduos a formas de existência, que comprometem tanto a pluralidade quanto a liberdade humana".

concomitantemente, a precarização do trabalho, a exacerbação da destruição da natureza, o desemprego e o ódio à diversidade humana" (Aguiar, 2022, p. 427).

Ao nomear o conjunto dessas circunstâncias trágicas, Odílio Aguiar (2022, p. 427) enfatiza que se trata de uma situação que se coloca como inviável à estatura humana e ao desenvolvimento das capacidades humanas. Ele denomina tais circunstâncias[6] como uma avalanche de natureza profundamente destruidora de toda e qualquer forma de contenção civilizatória. Diante desses desafios, o nosso intérprete ou comentador de Arendt desloca a nossa atenção para a possibilidade de podermos obter alguma conquista "por meio do pensamento e da ação, pois ambos têm o poder de barrar os acontecimentos automáticos, autopropelidos e de iniciar e fundar algo novo" (Aguiar, 2022, p. 427).

Considerações finais

Após realizarmos esta nossa *démarche* sobre algumas das notas ou considerações de Odílio Aguiar acerca da atividade do trabalho, segundo as trilhas do pensamento de Arendt, é importante lembrarmos a afirmação feita por ele de que "a autora percebeu muito bem que estamos perdendo a capacidade de existência política e nos reduzindo a meros seres viventes" (Aguiar, 2009, p. 15). Ao tratar do lugar da atividade do trabalho na condição humana, tal como Arendt a aborda, Odílio Aguiar lança possibilidades interpretativas de que a atividade do trabalho deve ser compreendida pelo viés da existência humana na Terra, no sentido de que tal existência deve se estabelecer para além de sermos efetivamente meros seres viventes.

Podemos crer que o caminho percorrido por Odílio Aguiar nas trilhas empreendidas por Arendt, não por acaso, trata da relação trabalho e direitos humanos e das implicações da chamada vitória do *animal laborans*. O percurso, assim trilhado,

[6] Em meio a essas circunstâncias que registram a vitória do *animal laborans*, há menções que dizem respeito à cibernetização: "Com a cibernetização dos modos de vida, tendencialmente, o *animal laborans* enquanto tal, o ser docilizado que não oferece nenhuma resistência às ambições totalitárias, e até contribui com elas, também corre risco de ser eliminado. A cibernetização, por outras palavras, tem potencial de tornar o gênero humano, enquanto tal, descartável. Isso não significa dizer que Arendt conceda ao *animal* laborans a possibilidade de recuperar as potencialidades do homem via trabalho. Significa, por outro lado, que a cibernetização, ao tencionar substituir não apenas o engenho humano pelas máquinas, mas a mente humana, anuncia possibilidades assustadoras, mais até que as antecipadas com a vitória do *animal laborans*" (Aguiar; Reinaldo, 2022, p. 264).

no nosso modo de ver, pode ter sido motivado pelos reflexos de uma sociedade contemporânea ainda marcada por um espectro do qual ela ainda não se livrou, isto é: “A naturalização da vida nas sociedades contemporâneas coloca o campo de concentração como espectro que paira sobre o nosso presente, não na sua forma bruta, mas com as sofisticações que o progresso técnico permite” (Aguiar, 2009, p. 15).

Destarte, é primordial considerarmos que, ao salientar que a naturalização da vida na atualidade permite averiguar que o espectro dos campos de concentração pode estar presente em nossas vidas por meio de sofisticações permitidas pelo progresso técnico, torna-se evidente que a tentativa de Odílio Aguiar de fazer abordagens que dizem respeito à atividade do trabalho, pelo viés do resgate da dignidade humana, associando-a às outras atividades inerentes à *vita activa*, é impedir que a catástrofe de algo semelhante aos campos de concentração venha a se repetir. Portanto, podemos dizer que as contribuições de Odílio Aguiar, direcionadas por meio do resgate do sentido do trabalho no conjunto da *vita activa* se encontram, notadamente, alinhadas com a preocupação de Arendt (2009, p. 511) quando a autora faz a seguinte afirmação: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”.

Referências

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt.** Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. ***Homo Sacer*****:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

AGUIAR, Odílio. A categoria da condição humana em Hannah Arendt. *In*: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana.** Salvador: Quarteto, 2006. p. 75-91.

AGUIAR, Odílio. Condición humana. *In*: PORCEL, Beatriz; MARTÍN, Lucas (Orgs.). **Vocabulário Arendt.** Rosario: Homo sapiens ediciones, 2016. p. 29-43.

AGUIAR, Odílio. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt.** Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.

AGUIAR, Odílio. Trabalho. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt.** São Paulo: Edições 70, 2022. p. 421-428.

AGUIAR, Odílio; REINALDO, Francisco Jameli Oliveira. Trabalho e condição humana. *In*: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. p. 253-267.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos.** Tradução Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **The life of the mind.** New York: Hacourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra e ação. Tradução Adriano Correia. Revisão Thereza Calvet. **Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP,** v. 2, n. 7, p. 175-201, 2005.

ARISTÓTELES. **Física.** [s.l.]: Fundo de Cultura, 1973.

GIAROLA, Shênia de Souza. **Trabalho e banalidade do mal em Hannah Arendt:** o *animal laborans* como condição do mal banal. 2025. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2025.

GONZAGA, Luiz. **Asa branca.** s/d. Disponível em: www.letras.mus.br/blog/historia-asa-branca/. Acesso em: 8 out. 2025.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Recebido: 09/10/2025
Aprovado: 20/10/2025

Considerações sobre as noções de trabalho, automação e alienação em Arendt

Francisco Jameli Oliveira Reinaldo*

RESUMO

A temática da alienação é o fio condutor desta exposição. O que iremos chamar de *alienação* aqui tem a ver com as expectativas antigas e atuais de abolir o *trabalho* da condição humana, dos gregos até o recente fenômeno da *automação* e da cibernetização. Para articularmos a tríade trabalho, automação e alienação dividiremos esta exposição em três tópicos. Procuraremos, inicialmente, rastrear na bibliografia de Arendt o início de suas pesquisas sobre a categoria do trabalho, contextualizando o plano de fundo político desta investigação. Nesta contextualização inicial, indicaremos que a pesquisa parte de um diálogo com Marx, procurando dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*. Essa lacuna consiste na ausência de tratamento sistemático dos elementos totalitários do bolchevismo/stalinismo, fato que justificaria a escrita de um segundo volume de Origens. Dado que a tese de Arendt é que o totalitarismo, cristalizado em duas formas de dominação, nazismo e stalinismo, representa uma ruptura na tradição política ocidental, e dado que tal ruptura precisou de elementos cristalizadores, num segundo momento procuraremos vincular as categorias trabalho e alienação na filosofia clássica, privilegiando a concepção aristotélica de trabalho, consoante a interpretação de Arendt. Por fim, indicaremos a urgência de se pensar a dignidade do trabalho frente ao moderno fenômeno da automação, que substitui a mão de obra humana pelas máquinas, que torna a condição do trabalhador cada vez mais precária e juridicamente insegura, e indicaremos, a título de conclusão, um fenômeno que Arendt encara como aterrador: a cibernetização como substituição, não só da mão de obra, mas da mente/espírito humana.

Palavras-chave: Trabalho. Automação. Alienação. Cibernetização.

Considerations on the notions of labor, automation, and alienation in Arendt

ABSTRACT

The theme of alienation is the guiding thread of this exhibition. What we will call alienation here has to do with the ancient and current expectations of abolishing labor from the human condition, from the Greeks to the recent phenomenon of automation and cybernetization. To articulate the triad of labor, automation, and alienation, we will divide this exposition into three topics. We will initially seek to trace the beginnings of Arendt's research on the category of labor in her bibliography, contextualizing the political background of this investigation. In this initial contextualization, we will indicate that the research begins with a dialogue with Marx, seeking to address the gap present in The *Origins of Totalitarianism.* This gap lies in the absence of a systematic treatment of the totalitarian elements of Bolshevism/Stalinism, a fact that would justify writing a second volume of Origins. Given that Arendt's thesis is that totalitarianism, crystallized in two forms of domination, Nazism and Stalinism, represents a rupture in the Western political tradition, and given that such a rupture required crystallizing elements, in a second moment we will seek to link the categories of labor and alienation in classical philosophy, privileging the Aristotelian conception of labor, according to Arendt's interpretation. Finally, we will point out the urgency of considering the dignity of labor in the face of the modern phenomenon of automation, which replaces human labor with machines, making the laborer's condition increasingly precarious and legally insecure, and we will indicate, by way of conclusion, a phenomenon that Arendt considers terrifying: cybernetization as a replacement not only for manual labor, but also for the human mind/spirit.

Keywords: Labor. Automation. Alienation. Cybernetization.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

* Professor da rede estadual de ensino (SEDUC-CE) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: dulitle@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2050743294323545. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2696-0328.

Introdução

Este artigo é fruto de nossa comunicação intitulada *Trabalho, automação e alienação em Arendt*, proferida no IV colóquio Hannah Arendt, em setembro de 2025, em Sobral-CE. Resulta de uma seção de nossa tese, ainda em fase de elaboração, que trata categoria do trabalho em Hannah Arendt.

Dada a pressuposição de que parte das questões não formuladas no texto teriam ocasião de ser problematizadas *in loco*, optamos, um tanto pretensiosamente, por tratar, em linhas gerais, de três categorias conceituais indicadas no título: *trabalho*, *automação* e *alienação*. Dado que, à distância, não podemos pressupor a mesma deferência do leitor, convém indicarmos, de antemão, o que, no nosso entender, articula as três categorias: A temática da alienação é o fio condutor desta exposição. O que iremos chamar de *alienação* aqui tem a ver com as expectativas antigas e atuais de abolir o *trabalho* da condição humana, da solução grega até o recente fenômeno da *automação* e da cibernetização.

Para articularmos a tríade, trabalho, automação e alienação dividiremos esta exposição em três tópicos. Procuraremos, inicialmente, rastrear na bibliografia de Arendt o início de suas pesquisas sobre a categoria do trabalho, contextualizando o plano de fundo político desta investigação. Nesta contextualização inicial, indicaremos que a pesquisa parte de um diálogo com Marx, procurando dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*. Essa lacuna consiste na ausência de tratamento sistemático dos elementos totalitários do bolchevismo/stalinismo, fato que justificaria a escrita de um segundo volume de *Origens*. Dado que a tese de Arendt é que o totalitarismo, cristalizado em duas formas de dominação, nazismo e stalinismo, representa uma ruptura na tradição política ocidental, e dado que tal ruptura precisou de elementos cristalizadores, num segundo momento procuraremos vincular as categorias trabalho e alienação na filosofia clássica, privilegiando a concepção aristotélica de trabalho, consoante a interpretação de Arendt.

Por fim, acenaremos para a urgência de se pensar a dignidade do trabalho, frente ao moderno fenômeno da automação, que substitui a mão de obra humana pelas máquinas, que torna a condição do trabalhador cada vez mais precária e juridicamente insegura, e indicaremos, a título de conclusão, um fenômeno que Arendt

encara como aterrador: a cibernetização como substituição, não só da mão de obra, mas da mente/espírito humana.

O trabalho como problema em Arendt

A proposta de pensar a tríade trabalho, automação e alienação em Arendt, vislumbra reflexões que, para efeito desta exposição, não teriam lugar, dadas a amplitude e profundidade das pressuposições teóricas que atravessam a compreensão desses três tópicos. Não obstante, todas elas, em alguma medida, estão vinculadas ao diálogo entre Arendt e Marx, diálogo que, segundo nossa autora, acena para toda a tradição de pensamento filosófico ocidental. Não nos ateremos, em minúcias, à descrição desses pressupostos, mas, para contextualizar tais categorias, cabe mencioná-los, de passagem. Já aqui é conveniente grifarmos a complexidade do problema: a reflexão sobre a categoria do trabalho em Arendt parte, inicialmente, de um diálogo com Marx e, por tabela, com toda a tradição filosófica ocidental. Esse diálogo não é de modo algum arbitrário. Não é fruto de inclinações da Hannah Arendt jovem estudante de filosofia e teologia, na Alemanha que antecedeu a ascensão de Hitler, nem de acidentes de percurso, tão comuns a nossa formação acadêmica, tais como a afinidade com algum professor estudioso do tema, ou a necessidade de dar conta de alguma pesquisa financiada por algum órgão de fomento. Trata-se, inicialmente, como veremos, de localizar “elementos totalitários presentes no marxismo”. Trata-se de enfrentar o esfacelamento da tradição política ocidental, com o surgimento do totalitarismo de matiz bolchevista.

A leitura de Arendt dos textos de Marx se deu em dois momentos radicalmente distintos: ainda sem o interesse específico sobre a categoria do trabalho, se confiarmos no testemunho de Anne Weill, sua amiga desde os tempos de universidade, o contato de Arendt com Marx teve início em 1933, ano em que Hitler tornou-se chanceler Alemão, ano do incêndio do parlamento, da onda de perseguição contra os judeus e a consequente concessão de um estado de sítio que instaurou o domínio nazista, estendido até o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945. O fato de ter iniciado seu diálogo com Marx em 1933 talvez seja indicativo de que Arendt buscasse inicialmente nele um guia para a ação, pois foi justamente nesse ano que Arendt tomou consciência da urgência de, se “sentir responsável” (Arendt, 2008, p.

34). Em 27 de fevereiro de 1933, Arendt, então com 26 anos, confessa posteriormente, na entrevista a Gaus, em outubro de 1964, “não achava mais que pudesse ser um simples expectador” (Arendt, 2008, p. 34-35). Não há indícios, nas publicações dos anos 1930, de que a pesquisa sobre Marx tenha gerado grandes resultados. Constitui uma exceção a influência marxista na resenha do texto *Sobre a emancipação das mulheres*, desse mesmo ano (1933). Nela, Arendt, segundo sua biógrafa (Young-Bruehl, 1997, p. 100), opõe-se ao movimento das mulheres da mesma maneira que Rosa Luxemburgo e ecoa conclusões de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels, reivindicando, para além de uma emancipação genérica, infértil, que a luta feminina se associe à luta política mais ampla, à luta do proletariado.

O diálogo com Marx retornou, num segundo momento e num estado de coisas completamente distinto, no início da década de 1950. Após se dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*, Arendt propôs investigar o que seria uma espécie de segundo volume da obra. Aqui, se possivelmente representou, Marx já não representa um guia para a ação. O diálogo com Marx se dá de maneira radicalmente crítica, pondo em suspeição as bases do pensamento marxista, a definição do homem como *animal laborans*, definição que eleva o trabalho ao status de categoria ontológica fundamental.

Como dissemos no início, a pesquisa de Arendt sobre Marx vai além de interesses puramente acadêmicos, ainda que não lhes sejam, de todo, indiferentes. Trata-se de compreender o esfacelamento da tradição que se deu com o surgimento das formas totalitárias de domínio, nazismo e bolchevismo. Ao justificar a necessidade de dar continuidade à pesquisa sobre o totalitarismo, Arendt explica:

> A lacuna mais séria de *As origens do totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se cristalizam em formas totalitárias de movimentos e governos podem ser retraçados até as correntes subterrâneas da história ocidental que só emergiram quando e onde a moldura social e política da Europa se rompeu. O racismo e imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e do antissemitismo não têm conexão com as grandes tradições políticas e filosóficas do Ocidente. A originalidade chocante do totalitarismo, o fato de suas ideologias e métodos de governo terem sido inteiramente sem precedentes e de suas causas desafiarem uma explicação adequada nos termos histórico usuais, é facilmente negligenciável quando se enfatiza demais o único elemento que tem por trás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos princípios básicos da filosofia política do Ocidente – o marxismo (Young-Bruehl, 1997, p. 152-153).

Enquanto o submundo da tradição ético-político-filosófica do Ocidente fomentou os elementos totalitários do nazismo, para Arendt, o marxismo remonta às bases dessa mesma tradição, ainda que pondo-a de cabeça para baixo. Marx inverte a hierarquia das atividades que compõem a condição humana e transforma o trabalho, tido como a mais vil das atividades, em elemento fundamental. A busca, nas palavras de Arendt, dos "elementos totalitários do marxismo", procurando enfrentar o fenômeno do totalitarismo de esquerda, stalinista, encontra na definição marxista do homem como *animal laborans* um ponto decisivo. Ao elevar a estatura do trabalho à dignidade de categoria ontológica fundamental, Marx, segundo Arendt, acaba por nivelar, e aviltar, outras categorias constitutivas da condição humana, a saber, a obra e a ação.

O trabalho, como conhecemos a partir das páginas iniciais d'*A condição humana* (2014), corresponde à dimensão que vincula mais imediatamente o homem à natureza e aos demais seres vivos. Trabalhamos para assegurar que o metabolismo da vida não cesse. Ainda que a condição de trabalhador não exclua radicalmente o elemento da consciência, como *animal laborans*, dirá Arendt páginas depois, o homem é apenas uma das espécies que povoam a terra, "na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida" (Arendt, 2014, p. 104).

O *homo faber*, por sua vez, transcende potencialmente a natureza à medida que produz coisas que sobrevivem além da vida do artífice. A obra de arte é o exemplo mais eloquente dessa potencial transcendência do artifício do *homo faber*, dado que, uma vez feitas, adquirem independência do artífice. Mas só na condição de homem de ação é que o indivíduo pode transcender completamente a natureza, instituindo um espaço público de configuração política, dotado de significado. Em última análise, a potencial transcendência da obra não seria possível sem o homem de ação que conservasse seu significado.

Voltando a Marx, a fim de evitar algum mal-entendido, cabe notar que foi o fato de o stalinismo ter usado e abusado dos pressupostos de sua filosofia, a ponto de subvertê-los, que fez com que Arendt se voltasse para Marx e para os assim chamados elementos totalitários do marxismo. Não se trata de acusar Marx (Hegel, Platão ou Nietzsche) de totalitaristas por antecipação, como se o fenômeno estivesse diretamente conectado, numa linha imaginária incorruptível, com nossa tradição de pensamento ocidental. Dizer isso é ignorar a tese arendtiana fundamental de que o totalitarismo, seja qual for o seu matiz, quebra com as molduras conceituais que,

desde os gregos, serviram de corrimões nos auxiliando a interpretar o mundo. Não se trata de imputar a Marx a culpa pelo totalitarismo, mas de perceber onde a versão ideológica do marxismo claudica; trata-se de identificar os elementos que fizeram com que a versão totalitária de esquerda se sentisse "em casa" com Marx, por assim dizer.

Arendt descreve o que chama de atitude de "rebelião consciente" de Marx contra a tradição, como resposta às transformações modernas, advindas com fenômeno da industrialização, que trouxeram à cena pública, pela primeira vez, os trabalhadores e forçaram uma revisão da estatura do trabalho. O homem moderno não é tanto aquele ser dotado da faculdade noética de contemplar, descrita por Aristóteles como último grau da hierarquia das atividades humanas, mas um ser capaz de transformar a si mesmo e as condições de vida, mediante o trabalho, segundo Marx. É essa transformação mediante o trabalho que Arendt censura em Marx. Para Arendt, vislumbrando a emancipação da classe trabalhadora, o autor confunde a produtividade do trabalho com a durabilidade da obra e concebe trabalho e obra como equivalentes. A glorificação do trabalho vai além ao esperar que, via trabalho, via necessidade, o gênero humano se encaminhe para o reino da liberdade. Em última análise, portanto, não é possível separar, em Marx, trabalho, obra e ação.

Trabalho e alienação

A crítica de Arendt a Marx, como vimos, apoia-se, dentre outras coisas, na distinção entre trabalho, obra e ação. N'*A condição humana*, onde comparece essa distinção, Arendt parece encontrar em Aristóteles um suporte para a separação da tríade e um contraponto à glorificação marxista do trabalho. Se Marx, no entender de Arendt, peca pelo excesso, ao incutir no trabalho as características da obra, Aristóteles peca pela falta, no expediente de procurar eliminar o trabalho da condição humana. Uma das feições do que identificamos como alienação patenteia-se nessa recorrente tentativa, por parte da filosofia, de abolir o trabalho da condição humana.

Arendt reconhece na tradição grega, antes e depois do surgimento da *polis*, essa tentativa de abolir o trabalho da condição humana e o consequente desprezo pela atividade do trabalho. Tal atividade era tida por Aristóteles como indigna de instituir um *bios*, uma vez que não era escolhida livremente, por se ocupar com o que é *necessário*, e não com o que é *belo*. Vale lembrar que Aristóteles elege apenas três

atividades capazes de instituir um *bios*, segundo Arendt, excluindo aquelas cuja execução é exigência da necessidade. São elas:

> [...] a vida de deleites dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (Arendt, 2014, p. 16).

Para o estagirita, a liberdade era um pré-requisito de um *bios* que excluía qualquer forma de existência dedicada tão-somente à preservação da vida. E não só ela: "não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando de seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador" (Arendt, 2014, p. 15). Na classificação das atividades dignas de instituir um *bios*, nem mesmo o artesão, cujo produto de seu ofício é naturalmente reconhecido, senão como necessário, como útil à *polis*, adquire uma estatura propriamente humana, no entendimento aristotélico. "Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um bios, [...] uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas" (Arendt, 2014, p. 16).

Há aqui um elemento decisivo. Vale dizer, é ainda dessa distinção aristotélica entre necessidade e liberdade que Arendt, segundo B. Parekh, a despeito de ocasionais hesitações, salienta os elementos constitutivos da condição humana. Ao tomar a natureza (necessidade), como ponto referencial, segundo ele (1982, p. 23), Arendt divide as atividades humanas em três categorias: "primeiro, aquela em que o homem está perdido na natureza e não se distingue do animal; em segundo, aquela em que o homem 'manda e governa' sobre a natureza e cria um mundo caracteristicamente humano; e em terceiro lugar aquela que o homem 'transcende' a natureza inteiramente". Segundo o autor, é de inspiração aristotélica a distinção arendtiana entre os diferentes componentes da vida ativa e dos elementos que a constituem.

De fato, a distinção entre o que é necessário à vida e o que propicia uma vida mais que necessária, uma vida qualificada, boa, é decisiva para Aristóteles. A discussão surge num momento crucial da argumentação aristotélica, e, a despeito

disso, algumas interpretações desatentas tendem a deixar passar despercebido um elemento fundamental: ao apontar que vidas valem a pena ser vividas, Aristóteles também nomeia aquelas que diminuem a estatura humana, iniciando uma argumentação que se tornou embaraçosa para seus intérpretes posteriores, a discussão sobre a escravidão natural.

Arendt procura indicar que o tema da escravidão natural em Aristóteles, viés pelo qual o autor caracteriza a noção de trabalho, se analisado com acuidade, não deve constituir um embaraço para os comentadores do estagirita. Aristóteles não tenta justificar a escravidão em função da natureza essencialmente servil do "escravo", como algumas interpretações sugerem, mas da natureza *escravizante* da atividade que executa, impedindo-o de dedicar-se às atividades essencialmente livres. N'*A condição humana* Arendt recorda, numa nota de rodapé do texto, que "Aristóteles inicia sua famosa discussão da escravidão (*Política*, 1253b25) com a afirmação de que, 'sem o necessário, nem a vida nem a vida boa é possível'" (Arendt, 2014, p. 102)[1].

[1] De fato, considerando o rigor com que Aristóteles estabelece distinções conceituais e a habilidade com que formula classificações, é desdenhoso supor que o estagirita faça uma distinção substancial entre a "natureza" de um escravo, de um estrangeiro, ou de uma mulher, e a de um cidadão grego, concedendo veto à participação no conceito de humanidade a qualquer um deles e, consequentemente, justificando a escravidão natural. Nesse caso, ao discutir sobre o tema da escravidão, Aristóteles mais parece atuar como intérprete da cultura grega, dedicada sobremaneira à grandeza da *polis*, cuja solução foi o impor o trabalho aos que não eram admitidos como cidadãos, do que como filósofo. Por outras palavras, aqui, a visão do historiador e o faro experimental do cientista político tomam lugar da argumentação propriamente filosófica. Giuseppe Tosi reconstrói o percurso em que Aristóteles conceitua o problema da escravidão natural indicando que ela é antecedida, no Livro I da *Política*, pela discussão sobre os diferentes âmbitos de governo (*arché*), o despótico (*despoliké*), entre senhor e escravo, o nupcial (*gamiké*), entre marido e mulher, e o paterno (*patriké*) entre pai e filho, mas é também mediada pela censura à indistinção socrático-platónica entre os governos da *polis* e da família (Cf. *Pol*, I, 1252a 7-16). Em última análise, segundo Giuseppe Tosi, ao distinguir entre as formas de governos, criticando as transposições das alegorias platônicas da esfera da família para o âmbito político, Aristóteles aceita a crítica dos que consideram injusto fundar o âmbito da política e do direito na violência e busca uma justificação mais racional para o fenômeno da escravidão, uma vez que quer "distinguir e preservar o espaço da liberdade dos cidadãos, os quais não podiam ser governados como se fossem escravos" (Tosi, 2003, p. 73). Permanece, não obstante, o problema de fato: se não há uma distinção substancial entre escravos e livres, como admitir que haja pessoas escravizadas entre os gregos? Não querendo fundar os domínios do direito e da política na violência, Aristóteles tenta e, no entender de Tosi, falha nas quatro tentativas de justificar a escravidão natural. Primeiro definindo o escravizado como "objeto de propriedade e instrumento de produção" (*Pol*., I, 4, 1253b 27- 1254a 8): aqui, segundo Tosi (2003, p. 79), Aristóteles fornece tão-somente a "definição do 'estatuto jurídico' do escravo por lei e não do 'estatuto ontológico' do escravo por natureza". (Cf. *Pol*., I, 5, 1254a 18-20). Depois, ao comparar a estrutura de um organismo social e a estrutura dos seres vivos, — como a mente domina o corpo, a razão deve dominar um organismo social, — argumento curiosamente presente na arquitetura conceitual da *República* de Platão e que obteve, em parte, a censura do próprio Aristóteles (Cf. *Pol*, I, 1252a 7-16), o estagirita justifica, não a escravidão, mas o governo (Cf. Tosi, 2003, p. 80-81), justifica distinções (qualitativas), mas não a desigualdade (substancial). As outras duas tentativas de justificar a escravidão natural constituiem variações da anterior. Aristóteles apresenta, de início, uma

Nas páginas iniciais do capítulo três de *A condição humana*, Arendt justifica que o desprezo que a filosofia e a política gregas nutriam pelo trabalho relacionava-se com as reivindicações de uma vida dedicada aos assuntos da *polis* e da filosofia cada vez mais absorventes. A "solução grega" para superar o domínio das necessidades se deu através da submissão dos escravizados ao trabalho compulsório. "Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que, à força, sujeitam à necessidade" (Arendt, 2014, p. 103). Comparecem, nessa "solução grega", mais de razões culturais, tais como o tempo que a participação nos assuntos da *polis* era exigido de cada cidadão, e de ordem familiar, ou doméstica (*oikonomia*), do que justificações ontológicas. De todo modo, é dessa constatação, da exigência de dominar a esfera das necessidades da vida, que o trabalho herda uma semântica depreciativa, acompanhando o esforço aristotélico de alienar o trabalho da condição humana.

Dado que as demandas do trabalho tornam impossíveis o reconhecimento de todo tipo de grandeza (*arete*), Aristóteles opera como se pudéssemos abolir o trabalho da condição humana, por meio do trabalho compulsório imposto a classes tidas como inferiorizadas. E de fato, considerando que a mão de obra escravizada representava o suporte material para as atividades políticas, esse expediente funcionou, temporariamente[2].

"analogia crua" entre "aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal" (Cf. *Pol.*, I, 5, 1254b 15-20), aparentemente anunciando uma distinção substancial entre uns e outros. Tais distinções, porém, "são incongruentes com a antropologia geral de Aristóteles que considera o homem como *infima species* e não admite a existência de subespécies humanas tais como os 'instrumentos inanimados'" (Tosi, 2003, p. 84). Por fim, deixemos que Tosi encare o argumento mais plausível, mas, no entender do autor, igualmente infundado. Aristóteles considera escravo natural "quem pode perceber, mas não possuir razão" (Cf. *Pol.*, I, 5, 1254b 20-24). Ocorre que, segundo Tosi (2003, p. 85-86), "nesse caso, a relação patrão/escravo torna-se parecida com a relação homem/mulher, ou pai/filho, porque, como o estagirita havia afirmado antes: 'a alma domina o corpo com a autoridade de tipo despótico e o intelecto (*nous*) comanda ao apetite (*orexis*) com a autoridade de tipo político ou régio (*basiliké*)'. Desta maneira cai a distinção fundamental entre livres e escravos e a relação 'despótica' não mais se justifica. Assim como não se justifica a tentativa de encontrar diferenças qualitativas entre livres e escravos".

[2] Além disso, Arendt recorda que, mesmo antes do surgimento da polis, havia a percepção de que o trabalho era o ônus da condição humana. Essa percepção não sofre modificações significativas entre Homero, Platão e Aristóteles. Em conformidade com o ideal formativo homérico, segundo Jaeger (2001, p. 26), "o homem comum não tem *arete* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *arete* e ele deixa de ser quem era antes. A *arete* é o atributo próprio de nobreza". Arendt (2014, p. 59), por sua vez, acrescenta que, "embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência". Uma vez que a excelência não pode prescindir da presença de iguais, condição para que o primeiro entre eles (*primus inter pares*) possa se sobressair (Cf. Arendt, 2014, p. 51), o trabalho, por circunscrever o homem ao domínio privado, onde as necessidades são supridas, inviabiliza o ideal de *arete* grego.

Por tudo o mais, pode-se perguntar: Aristóteles almejaria, de fato, abolir o trabalho da condição humana, de modo geral? Se nos for permitido formular uma transposição histórica abrupta, para a compreensão do nosso problema, podemos dizer que o recente fenômeno da automação e o avanço voraz das tecnologias da informação e comunicação (TICs) tornam essa expectativa viável para algumas ocupações, mas não havia sequer o vislumbre dessa situação no mundo grego. Embora Aristóteles tenha, ao menos conceitualmente, abolido o trabalho da condição humana ao negar conceder a estatura de um *bios* aos que se ocupavam com as necessidades da vida, permanecia o problema de alguém ter que se encarregar do trabalho. Em vista da impossibilidade de abolir, em absoluto, o trabalho da condição humana, a "solução grega" consistiu na imposição dele aos escravizados e na consequente elevação de fronteiras rígidas entre os que se dedicavam à manutenção da vida e os que tinham tempo suficiente para investir em outras *bioi* propriamente humanas, a dedicada aos prazeres, a vida contemplativa, ou a vida ativa.

Em suma, com os gregos, se, por razões econômicas, o trabalho permaneceu ligado às condições de vida que nos foram dadas nesta terra, condição que inviabilizou pensá-lo distante da condição humana, ainda que atribuindo-lhe um reconhecimento diminuto, pode-se sem dificuldade traçar uma fronteira entre as atividades, em alguma medida, enobrecedoras, e a atividade aviltante do trabalho.

Trabalho e automação

Depois de rastrear em Marx uma valorização do trabalho que contrasta com a percepção da tradição que o institui como ônus da condição humana, com os gregos, Arendt demonstra preocupação com a solução moderna, que, paradoxalmente, elevou o trabalho ao status de atividade superior, com a *vitória no animal laborans*, ao mesmo tempo em que excluiu classes inteiras de trabalhadores do desempenho dessa atividade, via automação. Dizendo de outra maneira, parafraseando Arendt, estamos prestes a vivenciar, via automação, uma sociedade de trabalhadores sem trabalho. Dado que pensamos o mundo em termos utilitários, segundo ela, "nada poderia ser pior" (Arendt, 2014, p. 6). Mesmo a condição atroz da escravidão, considerando que pensamos o mundo em termos utilitários, é melhor que uma sociedade que subsumiu

todas as outras atividades à condição de trabalho e sistematicamente vetou a inserção e permanência de classes inteiras no mundo do trabalho. Para Arendt,

> A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada (Arendt, 2014, p. 5).

Ao afirmar, n'*A condição humana*, que nada poderia ser pior que uma classe de trabalhadores sem trabalho, ou seja, que frente à vitória do *animal laborans* tentassem abolir, não no plano teórico, mas na prática, o trabalho da condição humana, pelo menos para algumas classes, Arendt talvez tivesse em mente as ameaças que ela mesma vivenciara, no que ela considerou a maior catástrofe do século XX. As soluções totalitárias para as massas economicamente supérfluas, que, de resto, não se restringiram aos simpatizantes do nazismo, ainda ecoavam. Vale lembrar:

> O jornal oficial da ss, [...], disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugo da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus começassem a atormentá-los em suas fronteiras (Arendt, 2012, p. 372).

A melancólica sabedoria com que Arendt encerra *Origens do totalitarismo* grifa suficientemente o problema do surgimento de classes subsidiadas pelo trabalho de outrem, as economicamente miseráveis, os apátridas, os despossuídos, sem-terra, sem-teto, mas também das parasitárias, os super-ricos, rentistas, exploradores do trabalho alheio. Todos esses casos exemplificam o desequilíbrio do ciclo vital que, por ora, põe o trabalho como necessidade imperiosa, a todos. Negar o trabalho como componente constitutivo da condição humana, alienã-lo das condições de vida que nos foram dadas nesta terra, faz o pêndulo pender em favor da catástrofe. Lembra Arendt, ao final de *Origens do totalitarismo*, que

> Os nazistas e os bolchevistas podem estar certos de que as fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem

> raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda do regime sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (Arendt, 2012, p. 610).

Ao indicar, no prólogo d'*A condição humana*, conforme citamos acima, o paradoxo da sociedade que glorifica o trabalho ao mesmo tempo em que anseia por um conto de fadas em que o trabalho seja abolido da condição humana, Arendt provoca nesse texto, embora não desenvolva, o seguinte questionamento: o que seria da condição humana se o trabalho fosse dela abolido? Dado que, como explica logo em seguida, "a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana" (Arendt, 2014, p. 12), é perfeitamente possível imaginar a condição humana sem trabalho. Sem ele, ainda restariam as atividades enobrecedoras da obra e da ação, além das atividades espirituais da vida do espírito.

Mas se mesmo o trabalho, que corresponde ao metabolismo do homem com a natureza, pode ser abolido da condição humana, não apenas com a solução clássica de legar o trabalho a classes consideradas inferiores, mas com a automação que potencialmente libera todos do ônus do trabalho, as outras atividades também não estão perpetuamente asseguradas.

Se ousarmos dar um passo além do que Arendt disse tacitamente em seus escritos, ainda que ancorando-nos em seus pressupostos, podemos afirmar, num prognóstico mais pessimista, que o ser resultante da vitória do *animal laborans* não é apenas aquele que considera o trabalho um valor absoluto. Tal indivíduo existiu, como uma espécie de "tipo ideal histórico", ao presenciar as transformações tecnológicas, sociais e econômicas da Revolução Industrial do século XVIII e teve como consequente espiritual a filosofia de Karl Marx, mas talvez esteja em vias de extinção. Uma mudança radical na condição humana pode estar sendo preparada, gerando um *modus vivendi* desvinculado do trabalho, da obra e da ação, com a substituição, não apenas do trabalho, mas da *mente* humana, com a cibernetização. Se for possível nomear a forma de vida resultante desse processo, tal classificação deverá considerar as flutuações de uma vida marcada pela incerteza, será o "homem de Heisenberg" (Aguiar; Reinaldo, 2014, p. 8).

À guisa de conclusão

Embora a distância temporal cada vez mais alivie o temor das soluções totalitárias para as massas economicamente supérfluas, para concluir, sem deixar de mencionar a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, cabe recordar que, num texto de 1966, a autora sinalizou para os riscos da atual alienação da condição do trabalho: a cibernetização (Cf. Arendt, 2021, p. 371). Se a automação facilitou o trabalho, preservando a estatura do ser que se dedica exclusivamente ao metabolismo de manutenção da vida, a cibernetização torna incertas todas as outras atividades. Na cibernetização,

> [...] o que a tecnologia vai substituir não é a força humana, como na automação industrial, mas a mente, a capacidade de processar informações, a atividade mental. Nesse caso, o resultado não é só a passividade e a indiferença do homem de massa, mas a ruptura com a condição humana. A cibernetização gerou uma conjuntura trágica. A harmonia do ciclo vital será posta à prova por uma espécie de fim da atividade do trabalho. Esse novo paradigma do trabalho produziu uma situação avassaladora para a condição humana. Ao gerar o tempo vago (*vacant time*) ou tempo ocioso (*idle time*) passamos a conviver com uma situação que os homens não têm condição de se adaptar (Aguiar; Reinaldo, 2024, p. 9).

Embora indique que a condição humana implica a possibilidade de os homens se adaptarem às mais variadas situações, Arendt sinaliza para os riscos dessa mudança radical nas condições que impliquem a reavaliação total da estatura humana. Se não somos capazes de antever o que está por vir com a cibernetização, ou com os novos dilemas que o avanço da assim chamada inteligência artificial suscitam, cabe, mais uma vez, “pensar o que estamos fazendo”, enquanto tal pensar ainda nos dignifique enquanto seres humanos, e cabe assumir nossa cota de responsabilidade pelo mundo, enquanto ainda persistam as potencialidades do trabalho, da obra e da ação humanas.

Referências

AGUIAR, Odilio Alves; REINALDO, Francisco Jameli Oliveira. Trabalho e condição humana. **Revista Iluminus,** São Luis, v. 1, n. 1, p. 1-12.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

JAEGER, Werner. **Paideia:** a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira, 2001.

PAREKH, Bhikhu. **Pensadores políticos contemporáneos.** Madrid: Alianza Editorial, 1982.

TOSI, Guiseppe. Aristóteles e a escravidão natural. **Boletim do CPA,** Campinas, n. 15, p. 71-99, jan./jun. 2003.

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

Recebido: 28/11/2025
Aprovado: 12/12/2025

Democracia: terá um futuro? Uma discussão sobre democracia representativa em Hannah Arendt

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Francisco Rafael Queiroz de Oliveira*

RESUMO

Considerando que atravessamos tempos de profunda desconfiança em relação a democracia, como também de desesperança em relação à política institucionalizada, esse artigo recorrerá à teoria da pensadora Hannah Arendt a fim de resgatar os princípios do Republicanismo. Embora a pensadora alemã não tenha se dedicado diretamente a essa temática em seus textos, entendemos que é possível vislumbrar na sua teoria remédios para que nossa democracia ainda tenha condições de contribuir para a construção de um mundo que é comum a todos os homens. Concordamos com Arendt ao defendermos que a representação política é um ganho para a humanidade. O que falta ao sistema representativo é ampliar a participação popular por meio de instâncias participativas menores que possam ter suas demandas encaminhadas a instâncias superiores. Dizendo de outro modo, acreditamos que um sistema não centralizado e não reduzido à burocracia partidária pode dar lugar a uma real democracia republicana.

Palavras-chave: Democracia. Representação. Republicanismo.

Democracy: does it have a future? A discussion on representative democracy in Hannah Arendt

ABSTRACT

Considering that we are going through times of profound distrust in democracy, as well as despair regarding institutionalized politics, this article will resort to the theory of the thinker Hannah Arendt in order to rescue the principles of republicanism. Although the German thinker did not directly address this theme in her texts, we understand that it is possible to glimpse in her theory how our democracy can still contribute to the construction of a world that is common to all people. We agree with Arendt in defending that political representation is a gain for humanity. What the representative system lacks is the expansion of popular participation through smaller participatory instances that can have their demands forwarded to higher instances. In other words, we believe that a non-centralized system, not restricted to party bureaucracy, can give rise to a real republican democracy.

Keywords: Democracy. Representation. Republicanism.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE). E-mail: profrafaelqueiroz@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6877737257346952. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5774-0996.

Introdução

Se perguntarmos às pessoas o que é a democracia, certamente boa parte delas ficará insegura nas respostas, mas provavelmente responderá que a democracia é algo bom e que precisa ser preservada a todo custo. A partir dessa constatação, podemos dizer que a democracia representativa é vista como uma forma de governo que muitas vezes parece ser intocável. Mas sendo assim tão valiosa, quem irá questioná-la? A princípio, isso é compreensível, pois é difícil questionar um instrumento que solicite do cidadão um mínimo esforço, que ele exerça a política apenas no dia das eleições, no processo de escolha de representantes que garantirão a manutenção de seus direitos civis.

Pretendemos nesse artigo trazer à tona essa discussão sob a luz da pensadora Hannah Arendt. Temos ciência de que a autora alemã não tinha a democracia e o republicanismo como seus temas convencionais, mas certamente encontramos em seus textos a possibilidade de pensarmos sobre esses temas a partir das críticas que ela faz à política na modernidade e podemos, assim, vislumbrar em sua teoria a possibilidade de uma "política extraordinária"[1], uma prática política que coadune com a ideia de uma democracia republicana.

Para entender essa posição do homem moderno frente à democracia representativa, podemos nos valer do pensamento de Benjamin Constant quando na obra *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos* (1819), ele afirma que o sistema representativo é uma invenção moderna. Segundo o pensador oitocentista, a liberdade individual para os modernos era a verdadeira liberdade, uma vez que eles desejavam a livre fruição de seus direitos individuais. Desejavam mais tempo para desfrutarem dos prazeres da vida privada, por isso abriram mão da democracia direta para aproveitar seus interesses particulares. Constant nos mostra o contraste entre os antigos e os modernos quando diz que:

> Assim, entre os antigos, o indivíduo, quase soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, espoja, exila, atinge mortalmente os seus magistrados ou seus superiores; como sujeito ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de sua posição, despojado de suas honrarias,

[1] Traremos uma citação de Kalyvas sobre a política do "extraordinário" mais à frente.

> banido, condenado, pela vontade arbitrária do todo ao qual pertence (Constant, 1985, p. 11).

Ele continua:

> O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados: e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (Constant, 1985, p. 15-16).

Nesse sentido, seguindo a trilha teórica de Hannah Arendt, a democracia representativa moderna surge quando a esfera pública, o espaço da ação e do discurso, é encurtada pelo avanço da esfera privada, isto é, quando a vida individual, o sucesso profissional e o consumo são colocados como o bem supremo. O homem moderno se sente confortável em ter que cumprir seu papel político apenas diante de uma cabine de votação, delegando o poder decisório exclusivamente aos seus representantes. No que tange à representação, se o propósito for realmente esse, de apenas tornar outros responsáveis pela condução do governo, a democracia representativa vem cumprindo bem o seu papel, mas se compreendermos que ser representado também implica ter as vozes das comunidades, das associações, dos agrupamentos ouvidos, aí não é possível imaginar que devemos ter os representantes eleitos da burocracia partidária como modelos a serem estritamente seguidos. Ao observar essa questão sobre a representação, Hanna Pitkin alerta que

> [...] se sua função real é a de dirigir nossa vida pública compartilhada e se seu valor real reside na oportunidade de dividir poder e responsabilidade sobre aquilo que estamos fazendo conjuntamente como sociedade, então ninguém mais pode fazer minha política “por” mim e a representação pode significar apenas, na maior parte das vezes, a exclusão da maioria das pessoas dos benefícios da política (Pitkin, 2006, p. 42).

Junto à teoria arendtiana, nossa finalidade aqui não é fazer um ataque à democracia representativa, mas questionar o seu funcionamento no que tange à falta de uma maior participação popular nessa forma de governo, nas deliberações nos negócios públicos, além da falta de um maior supervisionamento do parlamento e do poder executivo, para a partir daí pensarmos com Hannah Arendt sobre onde podemos encontrar antídotos para essa democracia em decadência. É bem verdade que ela não era contra a democracia representativa. Por sinal, em sua obra

biográfica, Elizabeth Young Bruehl nos conta que no outono de 1968 a pensadora alemã participou de discussões no *Theater for ideas,* e no primeiro debate: "'Democracia: terá um futuro?' Arendt sentia que a democracia tinha um futuro e um presente" (1997, p. 368).

Democracia representativa em crise

Podemos afirmar que a crise da democracia representativa não é dos nossos dias, pois ela já nasceu imersa em um paradoxo, possuindo essa aparente incompatibilidade inerente, uma vez que é improvável que possa haver uma participação política direta de todos, já que somente uma restrita parcela, os representantes, ditam as decisões do governo. Por isso, "a tendência neste século tem sido desacreditar a representação das chamadas democracias indiretas como algo claro e ilusório" (Pitkin, 1985, p. 5).

Embora haja complexidade nesse tema, Hannah Arendt não foge a esse debate ao asseverar que "a questão da representação, um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções, na verdade implica uma decisão sobre a própria dignidade da esfera pública em si" (Arendt, 2011, p. 299). Ainda nessa perspectiva, Kalyvas nos diz que "Arendt era crítica do princípio do governo representativo, mas não da representação em si" (Kalyvas, p. 282).

Pensamos que para exemplificar um pouco da tensão entre representação e participação, seja necessário trazer a fala dos pais fundadores durante a Revolução Americana. No texto dos Federalistas eles descrevem o perigo da democracia como um conjunto de cidadãos que podendo formar maioria, podem agir como facção em detrimento do bem comum. Um governo estabelecido na representação, então, prometia ser o remédio para os males de uma democracia direta corrompida por facções, uma vez que a representação teria a capacidade de filtrar as opiniões e refiná-las, ampliando as visões do que é comum, pois "pode muito bem acontecer que a opinião pública, expressa pelos representantes do povo, seja mais consonante com o bem público do que se fosse expressa pelo próprio povo" (Hamilton, Madison, Jay, 2011, p. 124).

Arendt via a representação política como um ganho importante para a humanidade, uma vez que reconhecia que democracia direta não seria exequível em

extensos territórios, “porque o espaço não dará para todos” (Arendt, 2011, p. 298), além de sempre se mostrar bastante elogiosa à instituição do Senado Americano, responsável por filtrar e assim refinar as opiniões do povo. No entanto, os pais fundadores optaram por implantar um governo partidário centralizado em Washington, colocando na Constituição que o povo tinha direito à felicidade. Mas que felicidade era essa? Seria a felicidade pública? Aquela que equivale à liberdade pública, a estar entre os seus pares deliberando no espaço agônico da esfera pública, ou seria a felicidade privada, que era relacionada ao bem estar social? Na prática o que se viu foi a mera salvaguarda das liberdades negativas, ferindo dessa forma a ordem republicana. Arendt critica o fato de a política estar instrumentalizada a serviço da manutenção do bem estar privado, pois para “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2014, p. 192).

O desejo dos revolucionários americanos de implantar uma república que extinguisse a dominação que envolvia a relação entre governantes e governados não foi efetivado, pois na prática a Constituição não garantiu a admissão do povo na esfera pública. No modelo da democracia representativa vigente a possibilidade de rotatividade e alternância no executivo e parlamento por via eleitoral são colocadas como uma manobra para não permitir o domínio de representantes sobre os representados, porém, isso não pode ser encarado como uma reposta para o problema de não haver um espaço de participação popular, haja vista que essa estratégia “jamais poderia oferecer a todos ou mesmo a uma parcela considerável do povo a oportunidade de ser temporariamente participante no governo” (Arendt, 2011, p. 300). Estando nessa condição de não ter espaços garantidos para adentrarem e gerarem o poder político, os cidadãos passam a ocupar somente o espaço do trabalho e da casa, isto é, ficam emudecidos e isolados na esfera privada, à mercê do domínio do governo centralizado com seus representantes estatais.

Foi justamente dessa forma que a democracia moderna nasceu, quando a economia triunfou sobre a política, iniciando, assim, o alargamento da esfera privada, momento em que o social adentrou à esfera pública, prevalecendo sobre ela. Tendo como sua marca fundamental a preocupação privada com os direitos civis, a democracia moderna se estabeleceu sobre a apatia do povo que de uma forma geral não anseia fazer parte do terreno agônico de disputa de espaços e ideias que é a esfera pública. O homem moderno e despolitizado se sente

confortável e livre, se acostumou a buscar somente seu bem estar material, porque para ele a liberdade consiste na sua vida privada, em seu direito de trabalhar e consumir, e não no campo de deliberação dos negócios públicos na busca do bem comum. “Na prática, o que ela encontra ao observar a vida cotidiana da democracia representativa é uma obsessão pelo interesse econômico” (Kateb, 1983, p. 22).

A constituição americana (1776) deve ser vista como um marco fundacional muito importante pela durabilidade de suas leis, todavia ela peca severamente em somente garantir os direitos civis dos cidadãos ao “erigir leis que protejam os cidadãos dos abusos do poder público tão somente para que estes possam cuidar dos seus negócios privados” (Frateshi, 2007, p. 91). Todavia, importa para Arendt que o individuo representado pelo Parlamento não somente desfrute de seus direitos civis, mas que tenha a possibilidade de adentrar ao domínio público e realizar feitos junto aos seus pares visando à renovação do mundo comum, pois “a pessoa representada também deve ser (concebida como) capaz de ação e julgamento independentes, e não meramente se comportar como se necessitasse de cuidados” (Pitkin, 1985, p. 233). O poder, no entanto, foi dado ao cidadão somente em sua vertente privada, não tendo sido garantido um espaço para a participação popular no governo. O poder foi centralizado nas mãos dos representantes, e nesse sentido a pensadora denuncia que

> [...] a natureza do poder é tal que o poder potencial da União como um todo vai sofrer, se são solapados os fundamentos regionais que constituem a base desse poder. O caso é que a força pode e, na verdade, deve ser centralizada para ser eficaz, mas o poder não pode e não deve (Arendt, 2004, p. 278).

A carta magna americana não deu aos cidadãos a garantia de poderem ser republicanos, uma vez que ser republicano implica adentrar no campo da liberdade, isto é, agir e discursar entre seus iguais. A participação política do cidadão ficou limitada ao momento da votação, algo irrisório, pois a política é o lugar da pluralidade de ideias e “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um” (Arendt, 2017, p. 200). Rodrigo Moreira de Almeida contribui com essa discussão quando afirma que:

> O fato é que o governo limitado e a democracia liberal-representativa que estava sendo proposta, não foi configurado para assegurar a todo cidadão o

> direito de partilhar do poder e da gestão governamental, traindo, assim, as aspirações mais elevadas e genuínas que animavam o espírito revolucionário, segundo nossa autora (Almeida, 2020, p. 156).

É importante analisar que no pensamento de Hannah Arendt a solução para esse imbróglio passa primeiro pela compreensão do que é poder. Para que uma constituição tenha real significado é necessário que espaços estejam abertos para a ação e o discurso de homens e mulheres dispostos a aparecerem, discursarem e agirem em conjunto. Nesse sentido, Pancera afirma que:

> É por esta via que o poder confere efetividade às instituições, resguardando a força da constituição. A ideia de poder em Arendt é, deste modo, efetiva e não recorre a ficções, como as teorias da soberania que dão fundamento aos estados-nações. O resultado final é fruto de uma ação efetiva, produto de um consenso, calcado em promessas mútuas (Pancera, 2013, p. 147).

As eleições periódicas se inserem dentro desse modelo de representação política partidária, que é a forma moderna da democracia, um instrumento que tem como pressuposto a ideia de democracia com a participação popular pela via indireta. Vale ressaltar que, seguindo a esteira arendtiana, esse modelo de governo baseado na representação revela a decadência da dignidade da política, uma vez que a democracia burocrática, em última instância, só representa os interesses dos partidos. O sistema partidário é tomado pela burocracia e pela não mundanidade, isto é, sua "tendência em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos" (2017, p. 79). É nesse sentido que Lara Rocha nos explica que "é mediante tal contextura que o político se torna um profissional filiado a uma legenda, e não um homem entre seus pares, interessado pela permanência do mundo" (Rocha, 2025, p. 91). Com isso, é necessário ainda enfatizar os problemas do sistema eleitoral, como "o peso desmesurado do poder econômico, a corrupção relacionada ao financiamento de campanhas, a desproporcionalidade na tradução de votos em cadeiras, entre outros, questionam os parlamentos como espaços de representação" (Loureiro, 2009, p. 63).

Por uma democracia republicana

A questão crucial para Arendt nunca esteve relacionada à pergunta "quem domina quem?", pois a política, para ela, não deve ser reduzida a esse ponto. Nossa

autora, na realidade, se interessa pelo agir em concerto dentro de uma política republicana, uma vez que o cidadão numa república tem como motivo de orgulho não dominar seus concidadãos em assuntos públicos (Arendt, 2008, p. 350), já que o que mantém uma república verdadeiramente viva "é a experiência de conviver e pertencer a um grupo de homens com o mesmo poder" (Arendt, 2008, p. 355).

Dessa forma, Arendt defende o surgimento de um autogoverno, que tenha instituições sólidas, frutos de um poder nascido do próprio povo, a partir da base, um poder que se estabelece de forma horizontal e que divirja do governo vertical do estado nação burocrático partidário. Pois, segundo Odilio Alves Aguiar: "Para ela, o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais [...] Trata-se de fundar espaços em que o apoio e a constituição do poder não seja naturalizada e burocratizada" (Aguiar, 2011, p. 121).

Contrapondo o sistema burocrático partidário, Arendt enxerga no sistema de conselhos uma forte inspiração republicana que possibilita espaços mais amplos de concreta participação popular nos negócios humanos. Dentro dessa perspectiva, Rodrigo Moreira de Almeida nos explica que os conselhos

> [...] oferecem a possibilidade de uma revitalização dos princípios republicano e federalista que haviam sido ofuscados pelos imperativos do liberalismo constitucional e sua demasiada ênfase nas salvaguardas das liberdades negativas (Almeida, 2020, p. 151).

Os conselhos destoam do sistema burocrático partidário porque permitem uma participação estendida, baseada na subdivisão da República, realizada a partir da base, de forma horizontal, onde cada instância tem voz, fazendo com que o todo seja ouvido e representado, diminuindo consideravelmente a distância entre representado e representante. Kalyvas nos ajuda a compreender quando esclarece que

> [...] os membros dos conselhos não abdicam de suas liberdades políticas depois de escolherem as pessoas que os representarão nos níveis superiores da pirâmide. Ao contrário dos cidadãos de um governo representativo liberal, eles continuam a deliberar, debater, discutir, agir e gerar poder mesmo depois de terem escolhido seus representantes para os conselhos superiores. Sua república de conselhos não divide entre cidadãos ativos e passivos como um governo representativo faz, nem limita a participação política da maioria ao dia das eleições nacionais (Kalyvas, 2008, p. 282).

Desejamos nesse artigo fazer a defesa de que, em seus escritos, Arendt não almejava a supressão do regime democrático, nem tampouco a substituição completa do sistema de partidos pelo sistema de conselhos. Nossa autora defendia, na realidade, que houvesse uma combinação desses instrumentos visando preservar e ampliar a esfera pública, através de um poder constituinte que garantisse estabilidade às instituições fundadas. O que interessa em Arendt é pensar sobre uma ideia reguladora pautada em experiências históricas contra o modelo soberanista e burocrático de representação, no sentido de abrir uma nova possibilidade de legitimidade, na direção de uma concepção republicana de autoridade política com a divisibilidade e horizontalidade do poder, uma vez que

> [...] só pode existir uma verdadeira democracia – e talvez seja este o ponto decisivo nesse contexto, onde a centralização do poder do Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo (Arendt, 2021, p. 305).

Entendemos que em Hannah Arendt a representação política é possível e muito bem vinda quando aponta para o republicanismo, e é justamente nessa perspectiva republicana que entra o sistema de conselhos que, por sua vez, não deve ser tomado como um padrão aos moldes do partidarismo, mas como experiências históricas que amplificam o sistema representativo e triunfam contra o sistema centralizador e soberanista do Estado-nação, pois um “poder dividido pode significar mais poder para todos os envolvidos” (Arendt, 2021, p. 133). Assim, o objetivo comum era a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em “repúblicas elementares” de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir (Arendt, 2011, p. 334). Segundo Kalyvas, poderíamos chamar esse desejo de constituir um governo genuinamente republicano como a “constitucionalização do extraordinário”, uma vez que:

> A constitucionalização do extraordinário e a transformação do poder constituinte em um governo constituído salvaguardam as conquistas de novos começos, estabilizam o reino das aparências e, mais importantemente, delimitam o escopo do político dentro do qual a liberdade normal e a contestação agonística podem ocorrer com segurança (Kalyvas, 2008, p. 256).

Ao refletirmos sobre o “extraordinário” compreendemos que os conselhos são frutos do espírito revolucionário, um arranjo que permite uma real participação do povo nos negócios públicos, porém, esse sistema sozinho não garante a estabilidade do mundo comum. Apesar de serem breves experiências, podemos pensar no sistema de conselhos como algo sequer imaginado antes, como o romper do novo, um acontecimento real e genuinamente democrático e republicano que aponta para a promessa permanente da liberdade. “Ainda mais característica é a curiosa teimosia com a qual esse sistema é sugerido toda vez que o povo consegue levantar a voz” (Arendt, 2021, p. 174).

Como uma forma de governo que ilumina o mundo comum, os conselhos aparecem e desaparecem de tempos em tempos, eles são como tesouros perdidos dignos de serem resgatados e que lembram esperança, compromisso, e engajamento em prol do mundo comum. É uma forma de governo que reúne muitos instrumentos que avivam a dignidade da política, tais como o milagre do novo, a fundação, a liberdade, a igualdade, a pluralidade, o agir em concerto. Arendt não nos oferece explicações quanto ao funcionamento dos conselhos, sobretudo na sua parte burocrática, uma vez que essa não era a intenção da autora. Acreditamos, com isso, que vale mais a pena investir nosso fôlego investigativo em apreciar essas breves experiências históricas do sistema de conselhos, que surgem e desaparecem como lindas primaveras e que apesar de serem breves aparições, sempre nos lembram da dignidade da política.

Os escritos de Hannah Arendt nos levam a compreender que não devemos aprisionar nosso pensamento em uma burocracia que o sistema de conselhos precisaria ter para ser implementado, de modo que a pensadora praticamente não entra nessa seara. O que importa para Arendt e a leva a ter essa “simpatia romântica pelos conselhos”, sentimento que ela expressou em Toronto (Arendt, 2021), é a “a experiência excitante do poder nascido da ação conjunta” (2021, p. 164): por isso ela olha para a efemeridade desse evento que é capaz de preservar de forma bela a tensão entre estabilidade e espontaneidade, digna de uma democracia republicana e que dá durabilidade e renovação ao mundo comum.

Considerações finais

Hannah Arendt não defende a extinção dos partidos políticos, tampouco o fim da democracia. A pensadora não tem o intuito de erradicar a existência da representação política, ela não fecha a questão, não aponta uma solução pragmática para ela, todavia, a sua crítica tingida com cores fortes nos impele a lançarmos luz sobre a necessidade de melhorarmos os mecanismos de representação política.

A pensadora Hanna Pitkin, considerada uma autoridade nos estudos sobre a representação política, ilumina bem essa questão quando assevera que:

> O conceito de representação configura-se, assim, como uma tensão contínua entre ideal e realização. Essa tensão não deve nos levar a abandonar o ideal, recuando para uma definição operacional que aceite tudo o que é feito por aqueles comumente designados como representantes, nem a abandonar sua institucionalização e escapar da realidade política. Pelo contrário, essa tensão deve apresentar um desafio contínuo, embora não desesperador: construir instituições e formar indivíduos de forma que estejam comprometidos com a consecução do interesse público, com a representação genuína do público; e, ao mesmo tempo, permanecer crítico em relação a tais instituições e a esse aprendizado, para que permaneçam sempre abertos a novas interpretações e reformas (Pitkin, 1985, p. 267).

Dito isso, a democracia moderna só poderá ser republicana quando estiver alicerçada pelo poder constituinte, ferramenta capaz de garantir a estabilidade e que ao mesmo tempo não amordaça a espontaneidade de homens e mulheres dispostos a lutar pela felicidade pública. Enquanto os partidos políticos lutam para estarem no governo, para assim atenderem suas facções e suas tendências programáticas, os conselhos se notabilizam por pressionarem o poder governamental vigente, um coletivo de pessoas que discute política do dia a dia e deseja ter voz e ser ouvido.

Entendemos que os sistemas de conselhos na história não foram só oásis no deserto, mas luminosas experiências que através da memória “fazem persistir em nós a convicção de que qualquer surgimento de espaços públicos – na condição de verdadeiros tesouros que não devem se perder –, certamente irão evocar sempre a necessidade da fundação de um novo corpo político” (Oliveira, 2022, p. 24). Por isso, por mais que o modelo atual de democracia moderna seja marcado pela tragicidade, é fundamental que tenhamos grupos de pessoas articuladas e

envolvidas com a fundação e ampliação de espaços de participação política. Hannah Arendt explica que

> [...] a democracia no mundo moderno parece somente funcionar de fato onde órgãos locais e autoadministração, que – como o sistema de cantões na Suíça ou de audiências públicas locais (*town hall meetings*) nos Estados Unidos, e órgãos similares na Inglaterra e na Escandinávia – se assemelham de maneira extraordinária ao princípio de sistema de conselhos (Arendt, 2021, p. 177).

Desse modo nos sentimos inclinados a acreditar que a democracia pode ter um funcionamento interessante se for realizada dentro dos municípios, isto é, nas instâncias mais locais, nas organizações de bairros, com grupos de pessoas reunidas nos quarteirões, uma comunidade que pense a cidade em seus povoados, em lugares não necessariamente próximos das câmaras de vereadores.

Por fim, junto a Hannah Arendt e sua análise do sistema de conselhos, chegamos ao entendimento que para nossos dias ainda é possível que grupos espontâneos, comunidades que pensem o comum e o coletivo sejam capazes de pressionar os governos por mais participação e, assim, serem remédios para essa democracia representativa moderna, tornando-a mais plural, participativa e, por conseguinte, republicana (Arendt, 2021, p. 197).

Referências

AGUIAR, O. A. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 115-130, 2011.

ALMEIDA, R. **A questão da constitutivo libertatis em Hannah Arendt**: caminhos para o republicanismo federalista. 2020. 221f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

ARENDT, H. **Compreender**: Formação, Exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

ARENDT, H. Desobediência Civil. *In*: ARENDT, H. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDT, H. **Pensar sem corrimão***:* compreender 1953-1975. Organização e apresentação Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento.** Trad. Rosaura Eincherberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. **Sobre a Revolução***.* Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *In:* **Filosofia Política.** Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 9-25.

FRATESCHI, Y. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, n. 10, p. 83-100, jul./dez. 2007.

HAMILTON, A; MADISON, J; JAY, J. **O Federalista**. Trad. Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KALYVAS, A. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Nova York: Cambridge University Press, 2008.

KATEB, G. Arendt and representative democracy. **Source**, Salmagundi, v. 60, p. 20-59, 1983.

LOUREIRO, M. Interpretações contemporâneas da representação. **Revista Brasileira e Ciência Política,** Brasília, n. 1, p. 63-93, jan./jun.2009.

OLIVEIRA, J. Considerações arendtianas sobre a revolução húngara. **Revista Reflexões,** Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 1-27, jul./dez. 2022.

PANCERA, G. Arendt e Maquiavel: fundação, violência e poder no pensamento republicano. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 140-153, jan./jun. 2013.

PITKIN, H. **El concepto de representación**. Trad. Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985.

PITKIN, H. Representação: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova**, São Paulo, v. 67, p. 15-47, 2006.

ROCHA, L. **A burocracia segundo Hannah Arendt**. 2025. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2025.

YOUNG-BRUEHL, E. **Por amor ao mundo***:* a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais, Ari Roitman; revisão técnica, Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido: 15/12/2025
Aprovado: 27/12/2025

Entre o nascimento (natalidade) e o mundo: a pluralidade como via da liberdade em Arendt

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Maria de Fátima da Silva Ribeiro*

RESUMO

Em *A Condição Humana,* publicada em 1958, Hannah Arendt formula uma teoria da ação política baseada em experiências fundamentais da vida humana, tais como: labor, trabalho e ação. Neste contexto, os conceitos de nascimento (natalidade), mundo e pluralidade se entrelaçam como vias que tornam possível a liberdade e formam a base para a política. O presente artigo busca compreender como a pluralidade se apresenta como um elo essencial entre o nascimento e o mundo. Para tanto, elegemos como metodologia a pesquisa bibliográfica. Nossa questão central é: se a natalidade inaugura a capacidade de agir e o mundo é o espaço da ação, de que modo a pluralidade se configura como via para a liberdade? Nosso objetivo é apresentar como os conceitos de natalidade, mundo e pluralidade se conectam a partir do pensamento de Hannah Arendt.

Palavras-chave: Natalidade. Mundo. Pluralidade. Liberdade.

Between birth (natality) and the world: plurality as a path to freedom in Arendt

ABSTRACT

In *The Human Condition,* published in 1958, Hannah Arendt formulates a theory of political action based on fundamental experiences of human life, such as labor, work, and action. In this context, the concepts of birth (natality), world, and plurality intertwine as pathways that make freedom possible. This article seeks to understand how plurality is an essential link between birth and the world. To this end, we chose bibliographic research as our methodology. Our central question is: if natality inaugurates the capacity to act and the world is the space of action, how does plurality constitute a pathway to freedom? We aim to present the interconnected concepts of natality, world, and plurality based on Hannah Arendt's thought.

Keywords: Natality. World. Plurality. Freedom.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Contato: maria.ribeiro07@prof.ce.gov.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2722696439376961.

Introdução

Hannah Arendt escreveu a obra *A Condição Humana* (1958), após *Origens do Totalitarismo* (1951), e já era uma autora reconhecida no que diz respeito ao tema da política. Na *Condição Humana,* ela aborda outras temáticas, as quais são tratadas por categorias. Dentre elas tem destaque nesse artigo: natalidade, mundo, pluralidade e liberdade. A natalidade traz consigo a possibilidade de inaugurar algo novo, o mundo, por sua vez, enquanto construção humana é o espaço do acolhimento, da pluralidade. A pluralidade não pode ser confundida com a multiplicidade, pois é condição para a ação e para o discurso e a liberdade é a capacidade de agir e iniciar algo novo dentro do espaço público. A liberdade é ação e política.

Fugindo das tradições filosóficas que subordinam a política à filosofia ou à moral, a pensadora propõe uma compreensão da política como atividade especificamente humana, fundada na capacidade de ação e de discurso entre iguais. No centro desta reflexão encontra-se o conceito de pluralidade, que constitui não apenas uma característica empírica da condição humana, mas o próprio fundamento da política e da liberdade.

O presente artigo tem como objetivo central investigar como a pluralidade, em sua articulação com os conceitos de natalidade e mundo, configura-se como via para a experiência da liberdade política no pensamento arendtiano. Pretende-se demonstrar que a pluralidade não representa meramente a diversidade entre os homens, mas constitui a condição que torna possível tanto o espaço público quanto a própria experiência da liberdade como fenômeno mundano.

A relevância desta investigação justifica-se tanto pelo caráter central que o conceito de pluralidade ocupa na arquitetônica do pensamento arendtiano, quanto pelas implicações políticas contemporâneas de sua reflexão. Em um contexto marcado pela crise das instituições democráticas e pelo ressurgimento de movimentos totalitários, a compreensão arendtiana da pluralidade como fundamento da política e condição de liberdade oferece elementos críticos para pensar os desafios da convivência humana no mundo moderno. Quando Arendt aborda essas categorias o que ela propõe é uma política que se fundamenta na experiência existencial do humano e nas suas relações com o outro e com o mundo.

O nascimento (natalidade) como possibilidade de liberdade

Arendt fundamenta o conceito de nascimento a partir de seus estudos da obra de Santo Agostinho, sobre quem ela escreveu uma tese, e o desenvolve na obra *A condição humana.* O conceito de natalidade ocupa posição de destaque na obra arendtiana. Diferentemente da tradição filosófica que privilegia a mortalidade como característica definitiva da condição humana, Arendt propõe a natalidade como categoria política fundamental. A natalidade não se refere apenas ao fato biológico do nascimento, mas à capacidade especificamente humana de iniciar algo novo no mundo.

> O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente 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 um ser distinto e único entre iguais (Arendt, 2020, p. 220-221).

Arendt apresenta o homem como sendo o único que traz consigo a possibilidade de algo novo, de fornecer uma contribuição ao mundo, e, inclusive, uma ideia de mundo ao qual ele vai partilhar com os seus iguais na esfera pública. E aqui precisamos definir a esfera pública:

> A praça de uma cidade não pode ser definida como tal, mas um local privado no qual dissidentes se reúnem pode ser assim considerado. Espaços públicos, em síntese, são locais de discussão e persuasão. E, para Arendt, a esfera pública da ação e da linguagem é o teatro para a manifestação das capacidades humanas, além de ser um espaço no qual as pessoas deliberam em conjunto, criando um espaço comum a partir do diálogo referente aos seus interesses mútuos, que abandonam a dimensão da individualidade para tornarem-se coletivos (Souza, 2021, p. 32).

É preciso deixar claro que o espaço público não corresponde aos locais públicos. O espaço público em Arendt é o âmbito do discurso, da ação, do agir, da linguagem e da pluralidade. O espaço público é o local comum a todas as pessoas de modo que elas possam, ao ocupá-lo, perceber que ele é agônico e que é nele que se delibera sobre os diversos tipos de assuntos de maneira conjunta e que a

individualidade é parte da esfera privada. Logo, ela não se faz presente na esfera pública.

É preciso destacar ainda que: “o espaço público para a autora é o espaço da aparência, da visibilidade e da coragem, mas, não é o espaço do amor, embora seja o espaço da amizade” (Souza, 2021, p. 32). O espaço público é agônico. Nele, as pessoas precisam saber lidar com as diferenças umas das outras, seus posicionamentos, suas escolhas e ações, de modo a acolher, respeitar e saber criticar, embora haja laços de amizades entre elas, visto que a amizade pertence a esfera pública e esta não é um local fácil de ser ocupado.

Mas, o que essas questões têm a ver com a natalidade?

> Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a condição da efetivação humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (Arendt, 2020, p. 221-222).

A natalidade revela-se, assim, como fundamento da ação política, enquanto capacidade de interromper processos através da iniciativa humana. A articulação entre natalidade e pluralidade é fundamental para a compreensão da liberdade política em Arendt. Pois cada nascimento introduz no mundo uma singularidade absoluta, um “quem” irrepetível, porquanto cada ser humano é único e sua unicidade faz ampliar a pluralidade existente. Esta ampliação não é meramente quantitativa, mas qualitativa: cada novo ser humano traz consigo possibilidades inéditas de ação e de discurso.

A natalidade garante que a pluralidade não seja uma condição estática, mas um processo dinâmico de renovação constante do mundo humano. Cada geração que chega ao mundo tem a possibilidade de recomeçar, de interromper os automatismos e de criar novas formas de convivência política. Dessa forma, “Na condição da natalidade, o homem é aquele que age e é impulsionado a iniciar novos começos e novas ações no mundo” (Silva; Marques, 2017, p. 31). Natalidade implica agir e começar algo novo no mundo e isso vem acompanhado da liberdade.

O mundo como espaço de aparecimento da pluralidade

O mundo é aquilo que resiste ao tempo: o conjunto de artefatos, instituições, obras e símbolos que ligam as gerações. É o ambiente em que a ação humana ganha

visibilidade e permanência. Sem mundo, não há política, pois não há palco no qual os homens possam aparecer e interagir.

> A categoria de mundo não tem caráter uníssono no pensamento de Hannah Arendt no que concerne a um conceito estanque. Ao contrário, essa categoria goza de um sentido plural na medida em que assume a forma de artifício criado, para se desvincular da compreensão do que chamamos de natural (Silva, 2018, p. 381).

O mundo, enquanto construção humana e espaço compartilhado, é o lugar onde o indivíduo aparece. A liberdade não é exercida no íntimo, no âmbito privado, mas no mundo público, entre outros. É este mundo que garante permanência às ações e ao discurso.

> A *vita activa,* a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos (Arendt, 2020, p. 27).

O mundo tem conotação de localização na qual os homens se inserem através da fala, do discurso e da ação, do agir e também das coisas que são produzidas por esses homens. O mundo só tem caráter existencial se houver atividade humana, pois o mundo é fabricado pelos homens e para os homens. O mundo é a testemunha ocular da existência humana, pois os humanos deixam sua marca no mundo. E mesmo não estando mais presente nele de maneira concreta, essa marca continua a existir. Logo, o mundo é público, de acordo com Arendt.

> [...] o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo

> espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (Arendt, 2020, p. 64).

Arendt separa o domínio público do domínio privado. Acerca do domínio privado temos: “O campo privado não pode ser comum aos outros, permanece particular, de modo que para Arendt, o mundo é o espaço intermediário entre os homens” (Hayden, 2020, p. 83). O domínio público é que faz relação com o mundo da pluralidade, da coletividade. Já o domínio privado é da individualidade, do âmbito familiar, de modo que ele tente a ser particular. Nele o amor tem seu espaço acolhedor, enquanto no público o sentimento que prevalece é o da amizade. Dessa forma: “o domínio público enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros, e, contudo, evita que caímos uns sobre os outros, por assim dizer” (Arendt, 2020, p. 65). O mundo é o local de encontros e difere do sentido e conceito de terra.

> Hannah Arendt separa a compreensão de mundo da de terra. Para ela a terra diz respeito ao natural. O mundo, por sua vez, é o artifício criado, são as relações que os seres humanos estabelecem mediadas pela lexis e a práxis e, portanto, o palco dos negócios humanos por meio da cultura, de leis, dentre outros (Silva, 2018, p. 381-382).

É importante destacar que Arendt designa o mundo comum, ou seja, o espaço pertencente a todos e a todas que desejam ocupá-lo por meio do agir e do falar, respeitando as diferenças e levantando a bandeira que for de respeito a coletividade, ao bem comum. E mais: “o mundo comum é a aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (Arendt, 2020, p. 68). O mundo é permanente. Mesmo que alguém morra, ele continua a existir. E os que nascem inauguram novas possibilidades de mundo comum. Logo, ele acaba, segundo Arendt, da seguinte maneira: “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (Arendt, 2020, p. 71). O mundo comum é constituído por todos que o fabricam, e este a todos pertence. Quando apenas um ponto de vista prevalece esse mundo tente a acabar, pois ele perdeu a ideia da pluralidade, da coletividade.

> Nem sempre esse espaço existe, e embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na Antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o empregado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Ser privado dele

> significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, "pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser", e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade (Arendt, 2020, p. 246).

Ocupar um lugar no mundo não é uma tarefa simples. Estar no mundo requer deixar a esfera privada, no sentido do que a ela compete, e ser público. A história revela que esse espaço é por vezes tomado, pois ele assegura a liberdade e com a liberdade outros direitos também precisam ser assegurados. Por esse motivo o totalitarismo fez questão de por meio de sua propaganda, isolar as pessoas e não permitir a ocupação do espaço público, o mundo comum.

Por mais agônico que seja esse espaço, e ainda que lidar com o diferente também não seja fácil, ele necessariamente precisa ser ocupado. A pluralidade humana e as diversas possibilidades de mundo precisam ser discutidas e aqueles que por vezes foram deixados de fora precisam ser inseridos, acolhidos e agregados.

A pluralidade como via da liberdade

Hannah Arendt coloca a pluralidade como eixo estruturante da vida pública e condição para a existência da política. Diferente de tradições filosóficas que buscam a unidade ou a razão universal como princípio da convivência humana, Arendt afirma que a política nasce justamente da diferença entre os homens, no mundo comum da pluralidade.

Na obra *A Condição Humana,* Arendt descreve a pluralidade como uma das condições fundamentais da vida humana. Não se trata apenas da existência de muitos, mas da existência de seres únicos que compartilham um mundo comum. A pluralidade é, para Arendt, a base da ação política, pois apenas entre diferentes é possível o diálogo, a deliberação e a construção de algo novo.

> A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (Arendt, 2020, p. 217-218).

Os iguais, que são as pessoas, se reúnem cada um com suas estórias, o que os torna distintos para formar a pluralidade. Essa distinção é essencial para a pluralidade, pois ela acarreta a necessidade do discurso e da ação. Se fossem todos iguais, haveria uma monotonia e o discurso e a ação perderiam suas funções. A pluralidade precisa existir, e para isso o mundo comum precisa ser ocupado.

A esfera pública, segundo Arendt, é o lugar onde a pluralidade se manifesta e ganha sentido político. É nela que os indivíduos revelam quem são através da ação e do discurso. A ação, enquanto modo de aparecer entre iguais e diferentes, é essencial para a constituição da política.

A pluralidade, portanto, não é apenas um dado antropológico, mas uma condição da vida pública. Sem pluralidade, não há política. Arendt recupera experiências históricas como a *pólis* grega e os conselhos revolucionários para mostrar que onde há espaço para a diferença, há liberdade e ação.

Ela afirma:

> Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania é que se ela se baseia no isolamento – no isolamento do tirano em relação aos súditos, e no dos súditos entre si por meio do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o agir e o falar em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política (Arendt, 2020, p. 250-251).

O isolamento é compreendido como sendo um impedimento a existência da pluralidade. Por esse motivo governos tirânicos e totalitários agem de modo a isolar as pessoas e retiram delas a ocupação do espaço público através do medo e do terror para que essas não possam exercer a política, ou seja, para que os indivíduos fiquem sem discursar e agir. Ou seja, fiquem sem a liberdade.

E no tocante a liberdade:

> Com o cristianismo consolida-se a noção de que a liberdade é exercida em plena solidão, por meio das escolhas efetuadas pelo indivíduo em face das alternativas que se põem diante dele, perdendo assim qualquer relação com a pluralidade humana que constitui o âmbito político (Duarte, 2000, p. 205).

A liberdade defendida pelo cristianismo não configura uma liberdade política. A liberdade, quando ocorre no âmbito da solidão, representa uma fuga do mundo e das relações humanas, uma ausência da ocupação do espaço público. Isso ocorre porque

no cristianismo se busca um mundo fora do mundo terreno, humano, que como aqui já fora dito, é diferente de terra.

> A liberdade não foi tematizada filosoficamente desde os pré-socráticos até Plotino, e só se tornou um "problema" quando estava em vias de desaparecer do mundo enquanto exercício político ativo, no caso da Antiguidade clássica, para aparecer pela primeira vez na nossa tradição filosófica na experiência da conversão religiosa de Paulo e Agostinho. Antes disso, a liberdade fora vivenciada cotidianamente no âmbito político greco-romano, por meio da ação conjunta dos homens, sendo uma manifestação pública que também não tinha a ver com o que viria a ser chamado por Epíteto, posteriormente de "liberdade interior", aquele suposto espaço interno no qual os homens poderiam refugiar-se de um mundo hostil e que não lhes reconhecia mais qualquer lugar, escapando assim das coerções e circunstâncias adversas do mundo externo para "*sentirem-se livres*". Nesse sentido, as experiências de uma liberdade estritamente internas são derivativas e marcam o início de um distanciamento em relação ao mundo, refletindo a própria impossibilidade de a liberdade aparecer e ser experimentada publicamente (Duarte, 2000, p. 205).

A liberdade, enquanto tema na filosofia, tem um aparecimento um tanto tardio. E quando surge, está atrelada à religiosidade, o que gera a separação entre mundos com Agostinho, um mundo terreno do qual se deve fugir e uma cidade celeste que precisa ser almejada como morada. Trata-se de uma liberdade isolada.

A liberdade, enquanto questão filosófica que só aparece com Paulo e Agostinho, não possibilita a pluralidade e consequentemente a política, visto que a liberdade em Arendt precisa ocorrer entre os homens, para os homens e com os homens e não no isolamento, nem numa fuga do mundo humano.

> Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens — como o faz a tirania — significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade (Arendt, 2012, p. 619).

A pluralidade é via da liberdade, pois a liberdade ocorre no espaço público, entre os homens e dentro do mundo humano por eles fabricado a partir de sua natalidade, que é capaz de gerar um novo começo dentro do mundo.

Considerações Finais

Nascer, crescer, reproduzir e morrer: quem nunca ouviu ou leu isso nos livros de ciências nas escolas? Entretanto, esquecem de dizer que a vida é muito mais que isso. O nascimento implica possibilidade, é alguém que chega ao mundo para deixar uma marca, dar sua contribuição e essa precisa ser positiva, pois aquilo que deixamos para esse mundo e as gerações que nos seguirão irá de alguma forma nos eternizar, seja como alguém que valeu a pena conviver ou como alguém que não merece ser lembrado.

Arendt é muito atual e necessária na contemporaneidade. Seus escritos e ideias nos fazem refletir sobre o mundo em que vivemos, o mundo que queremos, como estamos ocupando o espaço público – e também como e por que não estamos ocupando o espaço público – e sobretudo como a pluralidade se revela dentro desse espaço. Se de fato ela existe, e se a coletividade está tendo seus direitos e liberdades assegurados. Na realidade que estamos vivenciando, não se pode dar-se ao luxo de silenciar diante de tantas injustiças e atrocidades. É preciso tentar fundar um mundo que seja mais justo, igualitário e sobretudo mais humano, para que todos possam viver em harmonia e ter garantido todos os seus direitos.

Referências

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo:** Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura:** Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt:** conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2020.

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,** Curitiba, v. 11, n. 1, p. 21-39, jan./jun. 2017

SILVA, Ricardo George de Araújo. A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt. **Philósophos**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 377-4142018.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Hannah Arendt:** política e totalitarismo. São Paulo: Ideias e Letras, 2021.

Recebido: 07/12/2025
Aprovado: 12/12/2025

Filosofia política: a importância da memória no espaço público a partir de Hannah Arendt

Clara Daniele Moura de Sousa*
Benedito Carlos dos Santos Mesquita**

RESUMO

A presente pesquisa interpela a importância da memória na filosofia política contemporânea, especialmente a partir das reflexões de Hannah Arendt. A autora sustenta que o esquecimento histórico enfraquece e compromete a ação política no espaço público. Hannah Arendt defende que a memória é essencial para compreender o passado, sustentar o presente e evitar a repetição de regimes autoritários. A política do esquecimento, muitas vezes institucionalizada, silencia eventos traumáticos, como as ditaduras, apagando lutas e resistências populares. O espaço público, segundo Arendt, é o local onde os indivíduos revelam sua singularidade (o "*quem*"), por meio da ação e do discurso, de modo que é possível construir a sua imortalidade política. A memória coletiva, portanto, deve ser preservada e transmitida como patrimônio político e identitário. O texto critica práticas como a anistia e o revisionismo histórico, que favorecem o esquecimento e a manipulação dos fatos. A rememoração, por outro lado, fortalece a democracia e dá voz às vítimas da repressão. Em tempos de negacionismo e *fake news,* o resgate da memória histórica se torna um ato de resistência e afirmação da verdade, da justiça e da dignidade. Assim, o combate ao esquecimento é também uma luta pela preservação da liberdade e do espaço público democrático.

Palavras-chave: Filosofia Política. Política do esquecimento. Espaço público.

Political philosophy: the importance of memory in the public space from the perspective of Hannah Arendt

ABSTRACT

This study examines the significance of memory within contemporary political philosophy, particularly through the lens of Hannah Arendt's theoretical framework. Arendt argues that historical amnesia undermines democratic institutions and compromises political agency within the public sphere. She posits that memory is fundamental to understanding the past, sustaining the present, and preventing the recurrence of authoritarian regimes. The politics of forgetting often institutionalized serves to obscure traumatic events such as dictatorships, thereby erasing collective struggles and resistance. According to Arendt, the public sphere is where individuals disclose their singularity (the "*who*"); through action and speech, one can achieve a form of political immortality. Collective memory, therefore, must be preserved and transmitted as a political and identity-based heritage. The text critiques mechanisms such as amnesty and historical revisionism, which enable the manipulation and erasure of historical facts. Conversely, remembrance strengthens democratic values and restores agency to victims of repression. In an era marked by denialism and the proliferation of disinformation, the recovery of historical memory becomes an act of resistance and a reaffirmation of truth, justice, and human dignity. Thus, resisting collective forgetting emerges as a crucial endeavor for safeguarding freedom and the integrity of the democratic public sphere.

Keywords: Political Philosophy. Politics of Forgetting. Public Space.

* Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Pós-Graduada em Direito Penal e Trabalho pela Facuminas. Pós Graduada em Direito Digital pela Famart. Graduada em Direito pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: clsousaadv@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8400920012665054. Orcid: https://orcid.org/0009-0007-1660-7965.
* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Graduado em Filosofia (Bacharelado) pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Graduando em Filosofia (Licenciatura) pelo Centro Universitário Leonado da Vince. Graduado em História, com especialização em Ensino de História, ambas pela Faculdade La Educação. E-mail: benedito_15k@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4567439364213548. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4399-0107.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

1 Introdução

Nos últimos anos, presenciamos o ressurgimento do autoritarismo em democracias que já vivenciaram ditaduras e regimes totalitários. Esses acontecimentos nos levam a refletir sobre o que está ocorrendo na esfera pública, onde indivíduos utilizam o direito à liberdade de expressão para pedir a volta das ditaduras e, ao mesmo tempo, fazem ameaças às instituições que sustentam o pilar democrático. É possível perceber um esquecimento dos fatos históricos que ocorreram, como perseguições, restrições à liberdade de expressão, torturas e ocultação de cadáveres. Não obstante, o mais grave é a negação dos fatos históricos e a distorção de eventos que marcaram a vida de pessoas que foram perseguidas ou torturadas.

Quando pensamos a política, não podemos desvincular a memória do espaço público. É por meio da memória que se torna possível conservar esse espaço e compreender as atrocidades cometidas no passado e nos prevenir para que não voltem a acontecer. Quando a memória é deixada de lado, o sentido da política desaparece, pois nela estão contidas as lembranças daqueles homens e mulheres que lutaram e deram suas vidas pelo bem comum. Diante do exposto, é preciso compreender que o esquecimento da memória ocorre por dois motivos. O primeiro acontece quando a comunidade política tenta tratar o passado como algo que deve ser esquecido, acreditando que um novo começo não precisará rememorar o que já aconteceu. O segundo ocorre quando o espaço público tenta apagar as memórias por meio da negação de fatos verídicos ou, melhor dizendo, quando coloca esses fatos sob dúvida. Quando acontecem ambas as formas, corre-se o risco de repetir o que ocorreu no passado, ainda que de maneira diferente.

Trazer essa abordagem sobre a memória ligada à política é lançar um olhar minucioso para os processos individuais e coletivos que estão no centro de sobejas polêmicas sobre o que pode ou deve ser lembrado ou esquecido na sociedade. Resgatar a valorização e a preservação da memória é reconhecer sua importância para a política em seu processo de desenvolvimento do *Amor Mundi*, termo utilizado por Hannah Arendt. Esses processos de conservação e preservação já atuam, no entanto, existem também mecanismos políticos que colaboram para limitar ou apagar essas memórias.

No século passado, a humanidade presenciou uma das maiores barbáries já ocorridas: os regimes totalitários, que se utilizaram de mecanismos de perseguição e eliminação de judeus, ciganos e outros grupos considerados inimigos objetivos. Compreendemos que a preservação do espaço público não se resume apenas à garantia da liberdade, mas também à preservação das memórias de todos aqueles que, por meio da ação e do discurso, buscaram a felicidade pública.

Não obstante, existe um grande risco quando deixamos determinados fatos no campo do esquecimento sob a justificativa de que “é melhor não lembrar” ou de que “política não se discute”. Quando lançamos esses fatos ao esquecimento, certas eventualidades tendem a se repetir, muitas vezes, com maior vigor. Além disso, quando deixamos de debater política, corremos o risco de sermos governados por pessoas que utilizam o medo e o autoritarismo como instrumentos de poder. A defesa arendtiana aponta para o aperfeiçoamento do espaço público como garantia da liberdade e da preservação da memória em qualquer sistema político.

Diante do exposto, podemos atualizar esse pensamento para o sistema democrático em que vivemos. Tendo em vista que a democracia possui o papel de salvaguardar a memória na política como forma de impedir o esquecimento das práticas de violência utilizadas pelas ditaduras e pelos regimes totalitários, podemos nos perguntar: qual é a importância da memória para a filosofia política contemporânea? A partir dessa questão, busca-se resgatar o sentido da política, que se concretiza na participação de todos por meio da ação e do discurso. Neste artigo, propomos uma reflexão sobre como a memória integra a política e como, ao ser incorporada a ela, torna-se causa e motivo de luta para todos aqueles que almejam alcançar a felicidade pública e a imortalidade.

2 Política e esquecimento: a memória em risco

Em quase todos os países do mundo, já se presenciou golpes de Estado, ditaduras ou regimes totalitários, o que leva a política desses países à perda de sentido sobre o que ela de fato representa. Diante disso, quando essas nações atravessam momentos conturbados de sua história, muitas tentam apagar o passado marcado por sofrimento, relegando esses fatos históricos ao esquecimento. Todavia,

embora existam traumas que sejam difíceis de recordar, tais acontecimentos precisam ser trazidos à luz do espaço público.

É no espaço público que se torna possível perceber as tensões que acompanham a condição humana: onde há ação humana, há também imprevisibilidade; na ausência dela, prevalece o individualismo. Onde há pluralidade, existe a possibilidade do autoritarismo; onde há vida, há também a presença da morte. Esses elementos dependem de quem ocupa o espaço público, pois a ação humana é, por natureza, imprevisível[1]. Por essa razão, toda ação deve estar sob o olhar do outro que nos observa. Quando estamos inseridos na comunidade, somos julgados pelos demais: não se trata, porém, de uma condenação, mas de um julgamento construído a partir das ações e discursos proferidos. Esse julgamento se constitui com base em valores e padrões compartilhados pela comunidade.

> Os seres humanos podem agir como seres políticos porque conseguem assumir o ponto de vista uns dos outros; podem compartilhar o mundo uns com os outros por intermédio do julgar aquilo que é tido em comum, e os objetivos de seus juízes enquanto seres políticos são as palavras e os atos que iluminam o espaço das aparências (Arendt, 1994, p. 88).

É no espaço das aparências que podemos compreender a história. Para nossa autora, o período da modernidade é marcado pelo esquecimento da política, em razão do crescimento dos meios tecnológicos de violência, como a bomba atômica e os produtos químicos. Soma-se a isso o papel dos regimes totalitários, tanto de esquerda quanto de direita, que se configuram como instâncias-limite, em decorrência da transformação estrutural da esfera pública, a qual passou a se constituir como um espaço de trocas econômicas em uma sociedade consumista e individualista. Essas são características que a autora julga pertinentes às sociedades modernas, capitalistas e democráticas. Compreendemos que, quando o espaço público se torna

[1] Vale ressaltar que, na obra *A Condição Humana* (1958), Arendt (2020, p. 293) apresenta os conceitos de promessa e perdão como remédios para a irreversibilidade e a imprevisibilidade dos processos iniciados pela ação humana. Para a autora: “O remédio para a imprevisibilidade para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, seve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todos tipo de durabilidade”.

um mero espaço econômico, individual e consumista, ele se transforma em um ambiente hostil ao debate político e, mais ainda, à preservação da memória.

> A fabricação, mas não a ação ou a fala, sempre implica meios e fins: de fato, a categoria de meios e fins obtém sua legitimidade de esfera do fazer e do fabricar, em que um fim claramente reconhecível, o produto final determina e organiza tudo que desempenha um papel no processo-o material, as ferramentas e apropria atividade e mesmo as pessoas que dele participam. Tudo se torna meros meios dirigidos para o fim e justificados como tais. Os fabricadores não podem deixar de considerar todas as coisas como meios de seus fins, ou conforme seja o caso, julgando todas as coisas por sua utilidade específica (Arendt, 2020, p. 269).

É nesse sentido que a abordagem da memória se torna um instrumento de grande valor para adentrar o espaço fronteiriço existente entre o que é transmitido oficialmente sobre o passado e o que realmente ocorreu. Dito isso, as memórias transmitidas são construídas em um espaço liminar entre realidade e ficção, dada a variação temporal entre os fatos e o acervo, sem contar a perspectiva particular de quem as transmite em cada época.

> Esta ficcionalização da realidade permite-nos compreender a força que a memória tem na nossa sociedade, bem como a capacidade que essa consciência do vivido tem que transmitir uma apresentação seletiva do acontecimento que se confunde com os interesses e necessidades de cada pessoa que realiza o ato de lembrar (Martín, 2024, p. 28, tradução nossa).

Por isso, devido à capacidade que a memória tem de nos aproximar do passado e do presente, ela permite uma reconstrução constante dos acontecimentos, apresentando-se como a chave de um processo que ocorre no espaço público e que precisa ser contínuo, uma vez que: “A memória opera a partir de um processo seletivo e pode se tornar uma arma política para as vítimas de guerras e genocídios, em que o esquecimento estabeleceu sua hegemonia” (Araújo; Santos, 2007, p. 96).

Ora, esse conceito de memória torna-se especialmente relevante em países que vivenciaram ditaduras e regimes totalitários. O ato de recordar envolve dois pontos de vista: o primeiro consiste em compreender que o espaço público é um local de decisões; entretanto, trata-se de um espaço sensível, no sentido de que decisões mal tomadas podem levar à perda da dignidade. O segundo ponto refere-se ao papel da memória em ressaltar o heroísmo de homens e mulheres que se dedicaram à luta e à resistência política. Esse heroísmo pode ser observado em muitos momentos

dramáticos da nossa história recente, como os horrores cometidos pela Alemanha nazista.

Para Jay Winter (2010, p. 65, tradução nossa), com o passar do tempo, o ato de olhar para as brutalidades cometidas no passado aparentemente perde sentido. Essa perda ocorre quando a política do esquecimento gradativamente ocupa espaço na esfera pública e tenta encontrar justificativas para esvaziar ou minimizar as atrocidades cometidas, mesmo nos locais onde os fatos históricos ocorreram, tornando a memória difícil de ser apreendida e simbolizada. Segundo o autor:

> Locais de memória do Holocausto – particularmente campos de concentração e extermínio, mas também locais onde os judeus viveram antes da Shoah – não poderiam ser tratados da mesma forma que os locais onde homenageou aqueles que morreram nas duas guerras mundiais […]. A primeira dificuldade reside na necessidade de evitar sinais cristãos para representar a catástrofe judaica. A segunda foi a rejeição das observâncias judaicas da arte representante, seja proibido ou resistido na Tradição ortodoxa judaica. A terceira foi a ausência de qualquer senso de elevação, de significado, de propósito. nas mortes das vítimas. Aqueles que morreram em Holocausto, eles podem ter afirmado a sua fé dessa forma, mas qual é o significado da morte de um milhão de crianças? Até certo ponto, suas mortes não significaram nada e, portanto, o Holocausto não teve sentido. Não representar nada se tornou um desafio (Winter, 2010, p. 65, tradução nossa).

A memória, aliada à política, traz à cena o passado coletivo[2] como um fenômeno histórico, mas também filosófico, que nos aponta onde o ser humano deixou de refletir sobre a essência da política e da própria condição humana. A memória consegue questionar aquilo que não pode existir em uma identidade individual ou coletiva sem o pilar da história. Sem ela, não há base material para olharmos para o presente, e corremos o risco de nos manter no mundo da utopia, acreditando que desastres políticos como ditaduras e regimes totalitários — entre outros que assombraram a humanidade — nunca acontecerão.

A memória política deve ser utilizada por meio de instrumentos de ações públicas[3]. Vale ressaltar que “a memória, portanto, não pode ser reduzida a

[2] Para Michel (2010, p. 15), “essas narrativas se orientam a supostamente unir membros de uma sociedade ao redor de uma história comum, mesmo se essas configurações narrativas dizem mais sobre a maneira pela qual o poder se coloca em cena e seus valores do que propriamente sobre a memória coletiva sobre a qual supostamente se apoiaria”.

[3] Patrick Le Galès e Pierre Lascoumes (2004, p. 13, tradução nossa) apontam que o instrumento de ação pública é fundamental no espaço público pois ele se caracteriza como “um dispositivo ao mesmo tempo técnico e social que organiza as relações sociais especificas entre o poder público e seus destinatários em função das representações e significações que trazem consigo”.

instrumento político; ela excede as tentativas de controle" (Araújo; Santos, 2007, p. 10). Trazer a memória para o espaço público é manter as lembranças para as gerações futuras. No entanto, quando a memória política passa a ser usada como instrumento de um determinado partido, surgem dois riscos. O primeiro é a história ser distorcida, como fizeram os nazistas, criando instabilidade entre o que é real e o que é ficção. O segundo é a política do esquecimento, isto é, a tentativa de apagar o passado sombrio, impedindo que as pessoas desenvolvam um pensamento crítico sobre o presente, fenômeno que ocorre com frequência mesmo em países democráticos.

> Como instrumentos de poder, memória e esquecimento têm sido utilizados por governos diversos, sejam eles totalitários ou democráticos, que têm o objetivo de alcançar controle político sobre forças antagônicas. O esquecimento, portanto, também tem sido uma estratégia política utilizada por governos democráticos em determinados períodos. Esses exemplos são importantes porque eles nos mostram que as associações entre memória, autonomia e liberdade, por um lado, e esquecimento e autoritarismo, por outro, não podem ser generalizadas (Araújo; Santos, 2007, p. 100).

A política do esquecimento busca apagar aquilo que foi legitimado por uma memória oficial (neste caso, os fatos históricos documentados), mesmo em regimes democráticos. A tentativa de apagar a memória é estratégica para quem está no poder, pois, uma vez que a população perde a lembrança desses acontecimentos, ocorre um efeito desmobilizador das lutas sociais, que foram fundamentais para a consciência política e para a construção da memória coletiva.

Dentro do espaço público existem duas lutas: uma visível e outra menos visível, mas igualmente fundamental para a primeira. A primeira refere-se à conservação do espaço público, ou seja, à ocupação dos lugares de fala e de ação. A segunda é a luta contra o esquecimento da memória construída pelas classes populares, sobretudo pelas lideranças políticas. É na segunda que homens e mulheres se empenham para não serem apagados pelo esquecimento.

> O homem que deixa assim devorar pelo esquecimento tudo que acontece, não é capaz de ação, de êxito, de ócio agradável, de *skolé*. Não é capaz sequer da vida social... Mais ainda, além de não se pode efetuar todas essas totalizações, também não se pode constituir a si mesmo como uma identidade. Pois o homem que se deixa assim devorar pelo esquecimento, está, pois, em seu próprio ser, entregue a descontinuidade (Foucault, 2011, p. 419).

Segundo Connerton (1999, p. 4), a experiência da memória coletiva é fulcral, visto que “as nossas experiências do presente dependem, em grande medida, do conhecimento que temos do passado que as nossas imagens do passado servem para legitimar a ordem social vigente”. Ora, seguindo a ideia do autor, as nossas experiências do presente estão ligadas às situações do passado[4], em virtude de “viveremos nosso presente de forma diferente conforme os diferentes passados com que podemos relacioná-lo” (Connerton, 1999, p. 2). Destarte, “a memória coletiva só retém do passado aquilo que está vivo ou consegue viver na consciência do grupo que a mantém, ou seja, a memória de uma sociedade tem o limite da duração dos grupos” (Ansara, 2001, p. 48).

Nesse sentido, o processo de preservação da memória política torna-se uma verdadeira luta contra o esquecimento, que muitas vezes remete ao debate sobre a necessidade de conservar a “memória política” em oposição às “políticas de esquecimento” estabelecidas por ditaduras e regimes totalitários ao longo dos anos. O grande desafio de refletir sobre memória política é considerar as demandas dos movimentos que lutam pela preservação e construção de uma memória que possa ser transmitida às gerações futuras não como sinal de vergonha, mas como demonstração de que a política e o espaço público são deveres de todos os cidadãos, por meio de seus discursos, manifestações e celebrações.

Dito isso, é preciso detalhar cinco tipos ideais de esquecimento: esquecimento-omissão, esquecimento-negação, esquecimento-manipulação, esquecimento-comando e esquecimento-destruição. Vale ressaltar que apenas os três últimos estão vinculados a uma política pública de esquecimento. Para Michel (2010, p. 24):

> É mais difícil, ao contrário, falar de política pública do esquecimento ou de política pública de anti-memória para os dois primeiros tipos de esquecimento, à medida que a ocultação do passado não advém necessariamente de intenções voluntárias por parte dos atores públicos. Sem uma decisão pública claramente identificável, sem o projeto deliberado de passar ao silêncio alguns acontecimentos históricos, o esquecimento não pode se traduzir como política do esquecimento.

[4] Vale salientar que a memória desempenha um papel importante ao proporcionar profundidade ao passado para a compreensão dos acontecimentos presentes e, ao mesmo tempo, ao oferecer uma síntese dos momentos passados, conferindo espessura ao presente. Hannah Arendt (2016, p. 31-32) adverte que “o ponto em questão é que o ‘acabamento’ que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada”.

Quando a política do esquecimento é institucionalizada, torna-se ainda mais difícil conservar a memória, pois aqueles que estão no poder passam a ditar versões falsas sobre o que realmente aconteceu. Surgem, assim, iniciativas de distorção, muitas vezes conduzidas por agentes públicos em decorrência de suas orientações políticas. O mais assombroso é que esses mesmos agentes podem se tornar "empreendedores de memória"[5], traduzindo as ocultações memoriais em problemas públicos memoriais. O mentiroso, ao ocupar o espaço público e perceber que a população não se importa com o bem comum, acaba abusando de sua liberdade de expressão, pervertendo-a e moldando os fatos de acordo com seus objetivos ideológicos. Ricoeur (2007, p. 80) aponta que o mentiroso se utiliza de uma memória artificial:

> Para a memória artificial tudo é ação, nada é paixão. Os lugares são soberanamente escolhidos, sua ordem oculta a arbitrariedade de sua escolha, e as imagens não são menos manipuladas que os lugares aos quais são destinados. Duplo desafio pois: do esquecimento e do ser-afetado.

Um exemplo claro que podemos apontar é a fala do ex-presidente da República do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, em uma entrevista concedida ao jornalista José Luiz Datena, exibida pela TV Bandeirantes na tarde do dia 27/03/2019. Ele afirmou: "Onde você viu no mundo uma ditadura entregar para a oposição de forma pacífica o governo? Só no Brasil, então não houve ditadura". E mais adiante na entrevista defendeu que: "Nunca tivemos, nas Forças Armadas, uma política de estado repressiva dessa forma que tentam o tempo todo botar na nossa conta. [...] Eu não quero dizer que foi uma maravilha, regime nenhum [é uma maravilha]. De vez em quando tem um probleminha" (Datena, 2019).

Em face do exposto, denota-se que preservar a memória do período em que o Brasil esteve sob ditadura militar é fazer parte de uma luta que busca o esclarecimento das mortes e desaparecimentos políticos ocorridos no período. Podemos nos perguntar: por que essa dissimulação narrativa se tornou mais frequente nas últimas

[5] Esse termo é utilizado por Michel (2010, p. 19) que afirma que "empreendedores de memória para designar os grupos ou os indivíduos que tentam impor representações e normas memoriais no interior do espaço público e político. É essencial distinguir, de acordo com os casos estudados, a posição ocupada pelos empreendedores da memória, seja aqueles pertencentes a sociedade civil ou os que fazem parte do aparelho de produção de políticas públicas, ou os que se situam entre uma condição e outra".

eleições? A resposta é simples: isso ocorre devido à ausência ou escassez de lugares de memória, como adverte F. Saillant (2007, p. 459, tradução nossa):

> O Estado brasileiro erigiu pouquíssimos monumentos e museus públicos relativos à escravidão. À exceção do busto erigido no Rio de Janeiro em memória de Zumbi, símbolo da resistência expressa no Quilombo de Palmares, e de alguns museus especificamente dedicados à realidade afro-brasileira, é preciso constatar, infelizmente, o silêncio institucional sobre a escravidão no espaço público.

Não se trata de negar que os acontecimentos de um determinado período ou os abusos tenham existido, mas sim de utilizar os instrumentos públicos para promover o esquecimento. O processo de esquecimento político ocorre quando se reconhece que algo aconteceu, mas se busca apagar dessa memória a lembrança de datas importantes ou distorcer a história, como ocorreu no Brasil durante o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro. Fazer o povo recordar o passado representa um risco para o governante, pois convida à reflexão sobre o tempo presente, sempre em vinculação com o passado, e isto pode interferir no processo de coesão nacional. Em razão disso, as autoridades públicas reivindicam, de forma solene, que esse passado não seja lembrado.

> Além dos vazios narrativos nos discursos oficiais, os lugares amnésicos, a ausência de comemorações, os poderes públicos podem usar-se de instrumentos de esquecimento que não buscam mascarar a tentativa de dissimulação, mas assumem e reivindicam claramente a necessidade de esquecimento. […] Comandar, manobrar, agir formalmente em prol do esquecimento vincula-se a uma prerrogativa dos poderes públicos que, em geral, se servem de instrumentos legislativos ou regulamentários para esse fim. Nesse sentido, se pode dizer que o esquecimento é decretado em nome da paz civil (Michel, 2010, p. 20-21).

Dessarte, no Brasil, o processo de esquecimento transcende a mera negligência em relação às datas significativas ou a disseminação de narrativas falsas sobre a ditadura militar. Ele também se manifesta em medidas institucionais, como a anistia[6] concedida pelo Congresso, que deixa de responsabilizar aqueles que

[6] A anistia demonstra a falta de respeito com a memória daqueles que se dedicaram para que a política e o bem público pudessem ser usufruídos por todos. “O comando do esquecimento conserva assim uma afinidade profunda com o instrumento jurídico da anistia. Em princípio a anistia age apenas sobre a anulação de penas e perseguições criminais, trata-se, portanto, de esquecer o caráter passível de punição de um ato. De fato, o uso político da anistia em decorrência de graves perturbações que afetam a nação se aproxima frequentemente do sentido de amnésia coletiva. Dito de outra forma, em

cometeram crimes. Tal mecanismo contribui, simultaneamente, para o apagamento da memória daqueles que lutaram pela promoção da felicidade pública, configurando uma tensão entre a preservação histórica e os interesses políticos de certas instituições.

> A anistia coloca fim aos processos em curso e suspende todas as penalidades. Trata-se de um esquecimento jurídico limitado, mas de vasto efeito à medida que, ao se parar um processo, equivale apagar a memória em sua expressão atestatória e logo dizer que nada se passou (Ricoeur, 2000, p. 588).

A memória deve estar alicerçada na efetivação da participação política, que se manifesta nos espaços de luta cotidiana, sempre conferindo ao conhecimento do passado uma dimensão relevante para as lutas atuais. A ação e o discurso são de fundamental importância nesses espaços de participação política, pois constituem meios eficazes para compreender e criticar o passado, bem como para resistir ao autoritarismo, à violência e à repressão. Somente as memórias "[...] se contrapõem ao caráter destruidor, unificador e opressor da memória coletiva nacional. [...]", ou seja, "a memória entra em disputa" (Pollak, 1989, p. 4).

3 Espaço público e a revelação do *quem*: a imortalidade da memória

A pluralidade dos homens tem por base a ação e o discurso, que se manifestam no espaço público. Arendt afirma que o termo "público" indica dois fenômenos profundamente convergentes, mas não idênticos. O primeiro se refere ao aparecimento do sujeito diante dos demais; nesse aparecimento, ele pode ser visto e ouvido. É nesse espaço público que o indivíduo compartilha suas experiências e memórias. Uma vez compartilhadas, elas permanecem vivas para as gerações futuras. O segundo fenômeno significa aquilo que é comum a todos, sendo que cada indivíduo mantém sua singularidade. Nesse espaço público ocorrem as deliberações políticas e as ações humanas em busca da felicidade pública.

decretando o esquecimento das penas e atos criminais, as autoridades políticas levam por vezes ao esquecimento dos fatos em si mesmos" (Michel, 2010, p. 20-21).

Sem embargo, esse espaço da fala e da ação carrega um peso de responsabilidade pelo bem público, pois as ações são imprevisíveis devido ao fato de vivermos em um mundo comum e:

> [...] não podemos prever plenamente as consequências de nossas ações, e isto não se deve a uma deficiência cognitiva, mas sim a um certo grau de imprevisibilidade de toda ação, haja vista que, por estarmos inseridos em uma rede de relações, onde toda ação gera reações, não podemos saber integralmente qual o resultado do processo irreversível que desencadeamos no mundo (Torres, 2007, p. 241).

O espaço público, sendo plural, é público e, por ser de todos, deve ser preservado por meio da ocupação, da ação e do discurso. “O problema político não é o do bem comum, mas o do bem público, ou politicamente, apenas o bem público é um bem comum” (Tassin*,* 1992, p. 36, tradução nossa). O espaço público é um espaço sagrado para aqueles que desejam manifestar o seu *quem,* que vem à luz quando os homens e as mulheres agem e falam em conjunto. O *quem* é a forma espontânea do indivíduo de se lançar para coisas públicas, e jamais desperta fora do domínio público, porquanto advém das teias de relações. Esse *quem* pode ser entendido como uma espécie de *daimon.*

> Esse *daimon* que não tem nada de demoníaco em si, *é um* elemento pessoal num homem, só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política (Arendt, 2008, p. 82, grifo nosso).

O *quem* é a expressão da singularidade humana que se revela diante de outras pessoas. A sua manifestação acontece por meio da ação no seu espaço apropriado (a esfera pública), e demonstra que se trata de uma face diferente do *que*[7] nós somos. “No processo de revelação do *quem*, não é apenas quem somos revelados, mas também o mundo. Parte fundamental do nosso aparecer se efetiva exatamente de como o mundo aparece” (TCHIR, 2017, p. 4, tradução nossa). A espontaneidade do *quem* possibilita dois momentos: ocupar os espaços públicos, principalmente em

[7] Na obra *A condição humana*, Arendt narra que a “revelação de “quem” se contrapõe ao “que” alguém é” (2020, p. 222). Em outras palavras, a autora quer mostrar o *quem* como ser único e insubstituível. Já *o que* é um ser dotado de características que compartilha com o outro. O *quem* se revela no espaço público por meio da ação e determina *quem sou*. O *que,* ao contrário, determina o *eu sou*: trata-se dos dons, talentos e defeitos.

tempos difíceis e oportuniza a imortalidade no espaço público, deixando um legado para as gerações futuras. Aqui, as memórias são transmitidas e escritas. Para Decca (1992, p. 134-135) a "memória histórica está definitivamente datada, ainda que possa ressurgir em nome de outras bandeiras e outras lutas" e "está ligada a afirmação do Estado Nacional e até muito recentemente era controlada pelos jogos insinuosos do poder que estabeleciam a história oficial".

Quando nos deparamos com os nomes de pessoas que deram suas vidas pela felicidade pública, percebemos que elas se imortalizaram no espaço público e na história. Para Arendt, imortalidade significa continuidade no tempo, uma "vida sem morte", ou seja, a persistência através da memória daqueles que irão narrar suas histórias. O desejo de imortalidade remonta aos gregos, que se preocupavam em não serem esquecidos na *polis*. Por isso, os homens ingressavam na esfera pública, na esperança de que algo de seu permanecesse vivo e jamais fosse apagado pelo tempo. Como está escrito no cântico IX da *Ilíada* (2015, p. 250): "Se eu voltar para casa, levarei a vergonha, mas se ficar e lutar, terei a *kleos aphthiton* —, morte imortal".

A imortalidade a que nos referimos não é de caráter divino, mas alcançada por meio dos feitos dos homens e das mulheres através da revelação do "quem". Ela também se apresenta como a capacidade de homens e mulheres serem heróis de seu tempo, garantindo que a história sempre os lembrará. Em outros termos,

> Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o *que* ele é ou foi (Arendt, 2020, p. 230-231).

Para Arendt, a figura do herói não se revela no espaço privado, mas sim quando o indivíduo se apresenta no espaço público. A perpetuação da memória de um herói depende de que sua trajetória seja transmitida às gerações futuras, garantindo a continuidade histórica de seus feitos. O verdadeiro herói, segundo essa perspectiva, não necessita de atributos extraordinários, mas da capacidade de agir e se revelar no espaço público de forma que suas ações possam inspirar reflexão e responsabilidade coletiva.

> A disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria. E essa coragem não está necessariamente, nem principalmente, associado à disposição para arcar com as consequências; a

> coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio (Arendt, 2020, p. 231).

Partindo dessa argumentação, depreendemos que o processo de memória se torna decisivo na fundação da política. Quando realizamos a anamnese de determinado fato passado, percebemos que a política pode ser remodelada, e aqueles que se dedicaram a ela recebem a coroa da glória da imortalidade. Ao rememorarmos aqueles que doaram suas vidas pelo bem público, estamos nos referindo a uma imortalidade preservada na história e na política. Essas pessoas são os verdadeiros heróis, ainda que não disponham de atributos extraordinários. Esses heróis demonstraram coragem e a "disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma história própria" (Arendt, 2020, p. 231).

No espaço público, é possível escutar suas vozes ressoando no interior daqueles que as ouviram, e suas ações revelam que é possível recomeçar aquilo que não deu certo. É por isso que a história tem a responsabilidade de registrar quem foram essas pessoas. Entretanto, a normalização da política frequentemente tenta sacrificar a memória do "outro" ou apagar seus traços de legitimidade, mesmo que, "ainda que o consenso faça referência à memória, não consiga praticá-la, tampouco pode expressar seus tormentos, a única via de acesso e liberação emocional da lembrança" (Perrone, 2002, p. 102).

É bem verdade que, atualmente, as memórias daqueles que participaram ativamente do espaço público estão sendo esquecidas, assim como os fatos históricos que ameaçaram esse mesmo espaço. Todavia, quando se negligenciam os fatos históricos, corre-se o risco de não compreender o presente e de colocar o futuro sob ameaça. A memória pode ser comparada a um testamento, pois "o testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro" (Arendt, 2016, p. 31).

Trazer esse processo de memória para o espaço público significa compartilhar as experiências daqueles que resistiram em tempos sombrios da esfera pública, assim como recordar os horrores que a humanidade enfrentou ao longo da história, como ditaduras e regimes totalitários. Ressalta-se que nem todos os narradores dessas experiências históricas as vivenciaram diretamente; porém, muitos relatos foram transmitidos por aqueles que vivenciaram e que, por não desejarem que tais

acontecimentos se repitam, garantiram a transmissão dessas memórias por meio da oratória e da escrita.

Como nos lembra Primo Levi (1988, p. 8), no prefácio de *É isto um homem?*: "A necessidade de contar 'os outros', de tornar 'os outros' participantes da história" permite que as memórias se tornem essenciais para a formação das gerações futuras, especialmente no que se refere à política, à construção e à preservação dos espaços públicos.

> Sem consciência histórica sobre o nosso passado (e antepassados) não perceberíamos quem somos. Esta dimensão identitária – quem somos? – imerge no terreno de memórias históricas partilhadas. Por isso, o sentimento de identidade – entendida no sentido de imagem de si, para si e para os outros – aparece associado à consciência histórica, forma de nos sentirmos em outros que nos são próximos, outros que antecipam a nossa existência que, no que lhe concerne, antecipará a de outros. Ao assegurar um sentimento de continuidade no tempo e na memória (e na memória do tempo) a consciência histórica contribui, deste modo, para a afirmação de identidade – individual e coletiva (Pais, 1999, p. 1).

Percebemos que a memória está ligada às experiências transmitidas aos outros. Fazer memória é reconhecer que tivemos um passado. Recordar os fatos históricos por meio da memória não significa que estamos presos ao que já passou, mas sim que buscamos evitar a política do esquecimento. A política de esquecimento nos impede de construir, no tempo presente, uma política mais digna e adequada às necessidades atuais. Ao trazer a memória para o seio da esfera pública, somos conduzidos a um resgate da compreensão da experiência política, por mais dolorosa que tenha sido. Para Arendt,

> Compreender não significa negar os fatos o chocante [...]. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós [...]. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, resistir a ela – qualquer que seja (Arendt, 1989, p. 12).

A política só terá sentido enquanto for retomada pela memória e pelo aprofundamento do pensamento, características próprias do ser humano. Para a autora, é possível resgatar sociedades que conseguiram compreender sua própria experiência política, como ocorreu com os clássicos. Essa possibilidade de resgate do passado abre portas para refletir sobre experiências políticas duradouras, de modo a transformá-las em soluções para os problemas atuais.

Considerações finais

A memória política é uma ação de combate ao esquecimento institucionalizado, passando pela elaboração de políticas públicas contra a violência e em favor dos direitos humanos, capazes de garantir à população brasileira o direito ao passado e, consequentemente, o direito à memória. Sem memória, torna-se impossível a ação humana no espaço público, necessária para lidar com as imprevisibilidades da condição humana. A participação da memória no espaço público é relevante por dois motivos: o primeiro é nos ajudar a compreender o passado para entendermos o presente; o segundo é possibilitar a lembrança da luta de homens e mulheres que se dedicaram ao bem público. É fato que vivemos tempos sombrios. Desde a eleição presidencial de 2018, enfrentamos um período em que a verdade é constantemente negada, e as *fake news* passaram a funcionar como política inverídica de manipulação da "verdade".

Torna-se, portanto, fundamental delinear uma política de memória que torne público aquilo que a história oficial ocultou durante os períodos de repressão política, como o ocultamento de corpos na ditadura militar. Isso inclui o reconhecimento e a indenização das vítimas da repressão, assim como a responsabilização dos condenados que violaram direitos humanos. Para o povo brasileiro, é necessário incluir uma política de preservação do patrimônio cultural e histórico, garantindo a todos o direito ao passado e à cultura, reconhecendo os espaços memoriais.

Perante o exposto, nos confortam as palavras de Arendt, que adverte que em "tempos mais sombrios temos o direito de esperar alguma iluminação, que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos" (Arendt, 2008, p. 9). Essa iluminação é fruto da ação humana no espaço público, já que a cada ação realizada surge um novo impulso, e esse novo incentiva outros a agir, engajando-se na busca da felicidade pública.

Referências

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais,** Coimbra, n. 79, p. 95-111, dez./2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah**. Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Schwarcz, 2008.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companha das Letras, 1989.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta, 1999.

DATENA, José Luiz. **Para Bolsonaro, não houve ditadura no Brasil.** Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-03/para-bolsonaro-nao-houve-ditadura-no-brasil.

DECCA, Edgar. Memória e cidadania. Em: SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA DE SÃO PAULO. **O direito à memória:** patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1992. p. 129-136.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LASCOUMES, Pierre; LE GALES, Patrick. **Gouverner par des instruments.** Paris: Presses de Sciences, 2004.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Rei. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MARTÍN, Francisco David García. El dolor en el recuerdo: memoria, política y estética en el largometraje Hannah Arendt (2012), de Margarethe von Trotta. **Ética & Cine**, Córdoba, v. 14, n. 1, p. 25-37, mar./jun. 2024.

MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política do esquecimento? **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 3, p. 14-26, ago./nov. 2010.

PAIS, José Machado. **Consciência histórica e identidade –** os jovens portugueses num contexto europeu. Oeiras: Celta, 1999.

PERRONE, Claudia. Políticas de memória e do esquecimento: as ruínas do sentido. Em: RAUTER, Cristina; PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina (Orgs.). **Clínica e política:** subjetividade e violação dos direitos humanos. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia; Editora Te Cora, 2002. p. 101-110.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SAILLANT, F. L'esclavage au Brésil: le travail du mouvement noir. **Ethnologie française**, v. XXXVII, n. 3, p. 457-466, 2007.

TCHIR, Trevor. **Hannah Arendt's Theory of Political Action**: Daimonic, Disclosure, of the Who. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 235-246, 2007.

WINTER, Jay. Sites of Memory and the Shadow of War. Em: ERLL, A.; NÜNNING, A. (Eds.). **A Companion to Cultural Memory Studies**. Berlim: De Gruye, 2010. p. 61-74.

Recebido: 15/07/2025
Aprovado: 20/10/2025

Hannah Arendt: a ação enquanto revelação do "quem" do agente

Antonio Batista Fernandes*

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar a teoria da ação como forma de revelação dos agentes em Hannah Arendt. Em Arendt, a ação está sempre relacionada à política; ou seja, ao propor uma teoria da ação, ela tem em mente, sobretudo, uma teoria da ação política. Por outro lado, a ação surge como a capacidade singular que cada indivíduo possui desde o nascimento de dar início a novos começos e de fundar novos corpos políticos. Ao apresentar a ação como revelação do agente no espaço da pluralidade dos sujeitos, Arendt aponta um caminho para a redenção da dignidade da política, possível apenas por meio da participação efetiva dos indivíduos no espaço público. Neste artigo, dedicamo-nos à análise de textos de Arendt e de autores do pensamento arendtiano, com o propósito de sustentar a centralidade da ação em sua teoria política.

Palavras-chave: Ação. Política. Revelação. Espaço público.

Hannah Arendt: the action as revelation of the agent's "*who*"

ABSTRACT

The objective of this article is to examine the theory of action as a form of revelation of agents in Hannah Arendt. In Arendt, action is always related to politics; that is, when proposing a theory of action, she always has in mind, above all, a theory of political action. On the other hand, action emerges as the singular capacity that each individual possesses from birth to initiate new beginnings and to found new political bodies. By presenting action as the revelation of the agent within the space of plurality of subjects, Arendt points to a path for the redemption of the dignity of politics, which is possible only through the effective participation of individuals in the public space. In this article, we focus on the analysis of Arendt's texts and of authors within the Arendtian thought tradition, with the purpose of sustaining the centrality of action in her political theory.

Keywords: Action. Politics. Revelation. Public space.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: batista.fernandes@uece.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4851500030489799. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8968-3754.

Dedico esse artigo ao Prof. Odílio Alves Aguiar,
Pesquisador dedicado e profundo conhecedor
do pensamento de Hannah Arendt.

Introdução

Escrever sobre Hannah Arendt pressupõe, inicialmente, compreender que se trata de uma autora que se dedicou a analisar os principais acontecimentos políticos de seu tempo, marcados pela ascensão dos regimes totalitários e pela ruptura com o fio condutor da tradição. Ao se deparar com essa ruptura e com os perigos a que ainda estamos expostos na atualidade, Arendt buscou compreender de que modo seria possível resgatar a ação política diante da lógica de regimes pautados pela ideologia e pelo terror.

Não restam dúvidas de que a proposta defendida por muitos autores, que afirmam encontrar no centro do pensamento de Arendt uma teoria da ação política, é certamente verdadeira. A preocupação arendtiana com a ação política teve início em sua principal obra, *Origens do Totalitarismo* (1951). Nesse texto, a autora apresenta a dominação totalitária como responsável pelo fim da liberdade política, ao promover o equacionamento entre política e violência. No entanto, é em sua obra seguinte, intitulada *A Condição Humana* (1958), que Arendt dedica um capítulo inteiro ao tema da ação, como forma de tentar resgatar a dignidade da ação política.

A ação em Arendt tem sempre uma relação política; isto é, quando Arendt se propõe a expor uma teoria da ação, tem sempre em mente uma teoria da ação política. Assim, defendemos que a pergunta que antecede nossa discussão, e que talvez seja o nosso ponto de partida, é a mesma indagação feita por Margaret Canovan em seu livro *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, quando questiona: “Por que parece importante para Arendt pensar sobre a ação?” (Canovan, 1992, p. 139). Ora, se o que motivou Arendt a escrever sobre política foram os eventos catastróficos de seu tempo, nada seria mais justo do que voltar sua teoria para a tentativa de compreender a ação e, mais especificamente, a ação política, visto que é no terreno das ações que homens e mulheres testam a capacidade de iniciar coisas novas no mundo e dar início a novos acontecimentos.

Observaremos, a partir de Arendt, que a ação está sempre fundada na capacidade que os homens têm de dar início a novos começos, gerando, assim, eventos irreversíveis e até mesmo imprevisíveis no mundo, como foi o caso dos regimes totalitários. Por outro lado, para Arendt, a ação pode também surgir como uma resposta aos trágicos eventos de nosso tempo, como uma alternativa às modernas formas de dominação do homem. Assim sendo, a ação emerge como aquela capacidade singular que cada indivíduo possui, desde o nascimento, de dar início a novos começos e de fundar novos corpos políticos. No entanto, para que os homens e mulheres sejam capazes de agir e se manifestar necessitam de um espaço político de aparência que favoreça a realidade do mundo[1], onde eles possam ser vistos e ouvidos pelos demais, de modo que a ação só é realmente possível na pluralidade dos homens.

Em suma, é somente através da redenção da ação que podemos vislumbrar uma retomada da dignidade da política nos dias atuais, o que não significa necessariamente um retorno à *polis* grega, mas sim uma tentativa de fundar novas formas de organizações políticas, baseadas na capacidade que cada homem/mulher tem de dar início a novos começos. Nesse sentido, Arendt tem muito a nos ensinar com sua teoria da ação política e sua tentativa de revitalização do espaço público na modernidade.

A ação enquanto revelação do agente

Um dos principais motivos que levaram Hannah Arendt a promover um resgate da dimensão da ação na Grécia Antiga foi a diferenciação feita pelos gregos entre as atividades que compõem a *vita activa*, pondo de um lado as atividades referentes à condição natural do homem, trabalho e fabricação, e de outro, a atividade referente à política, isto é, a ação (Cf. Avritzer, 2006, p. 152). Nesse sentido, nossa autora realiza, no capítulo V de sua obra *A Condição Humana*, uma retomada do conceito de ação utilizado pelos atenienses – para alguns intérpretes, vista como nostálgica –, tendo na *polis* grega um modelo inicial para a elaboração de sua teoria da ação.

[1] No capítulo V da obra *A condição humana*, Arendt passa a utilizar a palavra mundo num sentido de espaço em que pode se originar a política. Assim, a palavra mundo toma um sentido mais amplo, “como espaço onde as coisas se tornam públicas, como espaço onde a pessoa vive e que deve parecer apresentável” (Arendt, 2008, p. 50).

O que Arendt busca, ao retomar o conceito de ação, é revigorar a importância do espaço público[2]: o espaço público só é realmente possível quando os homens se reúnem na modalidade da fala e da ação, criando um espaço entre si que possibilita o aparecimento da liberdade, tendo sempre como base a experiência da Grécia Antiga. Somente a partir da vivência do espaço público, presente na tradição, podemos assegurar a existência do domínio público enquanto espaço potencial de aparição entre os homens que agem e falam. Assim, assevera Arendt (2010, p. 247), “o domínio público resulta diretamente da ação em conjunto, do ‘compartilhamento de atos e palavras’”. Para nossa autora, a ação “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (Arendt, 2010, p. 8). É a partir dessa compreensão da ação como condição humana da pluralidade que Arendt atribui ao espaço público notoriedade e consistência, tornando-o o lugar onde a política pode, de fato, se realizar.

A pluralidade humana surge, então, como o fator necessário, onde os homens manifestam sua capacidade singular para a ação e o discurso[3]. A ação juntamente com o discurso[4] compõem as principais capacidades dos seres humanos e é o que os diferenciam dos demais seres vivos. Por outro lado, é também através da ação e do discurso que os homens se tornam iguais e distintos ao mesmo tempo, capazes de comunicar a si próprios e de se revelarem uns aos outros. Arendt acredita que “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (Arendt, 2010, p. 220). A ação e o discurso tornam-se uma forma de revelação do “*quem*” do homem.

[2] Segundo Arendt, o espaço público só é realmente possível quando os homens se reúnem na modalidade da fala e da ação, criando um espaço entre os homens que possibilita o aparecimento da liberdade.

[3] De acordo com Aguiar, a noção de pluralidade em Arendt pode ser compreendida numa dimensão político-filosófica, “por um lado se opõe às pretensões unicistas, à ideia contemplativa de um denominador comum e fundamento último, garantia, causa e critério de todas as dimensões do real e da vida, ao mesmo tempo em que – por outro lado – é ressaltada a convivência entre os homens como base dos organismos políticos e como campo apropriado à individualização” (Aguiar, 2001, p. 76).

[4] Importante ficar claro, segundo Arendt, que no pensamento grego diferentemente do conceito tradicional de liberdade, não existia distinção entre ação e discurso, isto é, o agir e o falar caminhavam lado a lado e não se separavam. Assim, afirma Arendt, “um dos traços essenciais mais notáveis e excitantes justamente do pensamento grego é que nele, desde o começo – ou seja, já em Homero – não ocorre tal separação de princípio entre falar e agir, e o autor de grandes feitos também deve ser sempre, ao mesmo tempo, um orador de grandes palavras – e não apenas porque grandes palavras precisam acompanhar os grandes feitos, explicando-os, por assim dizer, feitos esses que, caso contrário, cairiam mudos no esquecimento, mas porque o próprio falar era compreendido *a priori* como uma espécie de agir” (2007b, p. 56).

Nesse sentido, o agir e o falar são correlatos, surgem da pluralidade humana enquanto condição básica de toda atividade política e tornam possível a igualdade e a singularidade de cada indivíduo.

Tanto a ação quanto o discurso são condições básicas da pluralidade humana e ganharam centralidade no pensamento de Arendt, por tornarem a vida do homem eminentemente humana na medida em que pode ser vivida entre os homens, ao mesmo tempo em que são os locais de revelação do agente (Cf. Amiel, 1996, p. 67). De acordo com Arendt, é somente através das “palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento” (2010, p. 221). É, portanto, por meio das palavras e atos que podemos confirmar nosso aparecimento físico e nos colocarmos em um mundo humano, da mesma forma que é por meio dessas palavras e atos que podemos dar início, começar algo novo, fazer surgir o inesperado pela força de nossa ação. No entanto, como veremos nas linhas seguintes de nosso texto, para que o homem apareça e se manifeste no mundo humano, ele necessita sempre de um espaço de pluralidade que favoreça tal aparecimento, posto que nenhuma ação é possível no isolamento.

Ao falarmos do agir, temos de ter clareza do que esse termo indicava para as línguas antigas. Os gregos utilizavam dois termos para denominar a palavra agir, “as duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último governar; e *práttein*: levar a cabo alguma coisa” (Arendt, 2007a, p. 214). O começar é sempre resultado da iniciativa de uma única pessoa, que em virtude de sua liberdade e potencialidade de ação, bem como de sua espontaneidade, é compelido a agir. Desse modo, o *árkhein* é a capacidade de iniciar algo que cada ser humano traz consigo desde o nascimento, configurando-se sempre como um ato originário, capaz de gerar uma cadeia de processos em movimento, que, na maioria das vezes, escapa ao controle de seu iniciador. Já o termo *práttein* representa o ato de levar a cabo aquilo que foi iniciado por alguém, sendo o resultado da ação conjunta de muitos, da pluralidade dos homens que agem em comum, não originando-se de uma única pessoa, mas de um grupo de pessoas. Dessa forma, o *árkhein* sempre necessita do *práttein* como condição básica para sua existência, pois, como afirma Arendt, “todo aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem” (2007b, p. 58), sobretudo no que se refere ao campo da política, em que a

ação deve ser compreendida por meio da pluralidade dos sujeitos que agem conjuntamente.

Por outro lado, o falar, que também é uma forma de ação, diferencia-se da ação enquanto *árkhein* por sua impossibilidade de manifestar-se fora da esfera pública. O falar só é realmente possível no convívio com os outros, que constituem a condição básica para sua existência. Nesse sentido, o falar é decisivo na revelação do mundo, pois “só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados” (Arendt, 2007b, p. 60). Assim, embora o agir e o falar estejam ligados um ao outro, ambos se diferenciam em alguns aspectos. Um dos aspectos de diferenciação que podemos mencionar é o fato de que a ação pode ocorrer tanto no espaço do isolamento, como no caso do artífice, ao criar uma obra de arte, quanto no espaço da pluralidade dos homens, por meio da ação política. Já o falar, que tem origem na pluralidade humana, só é realmente possível no espaço entre os homens, que partilham a mesma capacidade de fala e escuta, sendo resultado da experiência do mundo comum.

Contudo, não se pode negar que a ação e o discurso estão intimamente relacionados e que, sem o discurso, a ação perderia sua capacidade de revelação. Nessa direção, afirma Arendt:

> [...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras (2010, p. 223).

É somente através da palavra falada, isto é, do discurso, que a ação se faz possível e que o agente pode ser revelado em sua forma singular[5]. O agir e o falar são, portanto, responsáveis pelo aparecimento do homem no mundo. No entanto, para que esse aparecimento se efetive de fato, é necessário um espaço público, que, como já vimos, cria um espaço entre os homens, tornando possível o desvelamento do homem, ou seja, o aparecimento de um aos outros. Sem esse espaço público, o

[5] Embora, segundo Canovan, nem toda ação envolva o discurso (ex.: mergulho para salvar uma vida) e nem toda fala possa ser considera uma ação (ex.: um bate-papo social) (Cf. 1992, p. 131).

desvelamento do agente por meio do ato não aconteceria, e a ação tornar-se-ia apenas um meio para atingir um fim determinado.

Nas palavras de Arendt, “a ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente *[agent-revealing]*” (2010, p. 228). Toda revelação ou mesmo desvelamento do “*quem*” do agente só é realmente possível no espaço entre os homens, no falar e no agir uns com os outros, que nossa autora denomina de “teia” das relações humanas. Segundo Amiel, o que Hannah Arendt está dizendo quando se refere a essa “teia das relações”, é que “a ação insere-se sempre numa rede de outras ações, de relações humanas, que fazem com que quase nunca atinja o seu objetivo” (1996, p. 68).

A teia das relações humana é, portanto, a junção dos atos das pessoas umas com as outras num processo sem fim. Por isso, os verbos gregos mencionados acima são tão importantes para percebermos que a ação que iniciamos escapa sempre de nosso controle e passa a ser conduzida até o fim por um grupo de pessoas, nos privando da condição de autores de nossa própria estória, uma vez que qualquer estória só pode ser conhecida depois que chega ao fim (Cf. Arendt, 2010, p. 242).

O que Arendt objetiva esclarecer em sua teoria da ação é o fato de que a ação é sempre resultado de uma pluralidade de indivíduos, ou seja, que “a ação jamais é possível no isolamento” (Arendt, 2010, p. 235). A ação e o discurso precisam da presença dos outros para que possam se efetivar de fato, necessitam sempre de um espaço de pluralidade humana, no qual o agente que afeta por meio de sua ação é, ao mesmo tempo, afetado pelas ações dos outros. Ou seja, aquele que age também sofre a ação, num processo de ação e reação que está continuamente produzindo novos processos, fazendo com que o homem jamais tenha controle total sobre o resultado de suas ações. Nesse sentido, a ação está sempre estabelecendo novas relações, de modo que as limitações legais nunca são um terreno seguro diante de imprevisibilidade da ação. O potencial que cada homem possui desde o nascimento de dar início a novos começos pela originalidade de sua ação pode também fragilizar o espaço das relações humanas, pois qualquer barreira erguida contra a ilimitabilidade da ação pode ser facilmente rompida pela inerente imprevisibilidade de que toda ação é possível.

Assim sendo, afirma Arendt, a “fragilidade das leis e instituições humanas, [...] decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade

da natureza humana” (2010, p. 239), de modo que qualquer entrave erguido por mãos humanas contra a ilimitabilidade da ação é completamente impotente diante de sua realização, fruto da mesma condição humana da natalidade. Isso porque, diferentemente do trabalho e da fabricação, nos quais os homens mantêm o controle instrumental da produção pelo uso da relação meio-fim, no campo da ação o homem não possui controle algum sobre seu alcance, já que a ação é essencialmente imprevisível e ilimitada.

Nesse sentido, mesmo tendo Arendt promovido a ação ao posto mais alto das atividades da *vita activa*, ela não pretende fazer em sua obra apenas um hino de louvor à ação, enquanto atividade por excelência do homem, mas visa também mostrar suas fragilidades, tais como: “imprevisibilidade, irreversibilidade e incapacidade de qualquer ator único de manter o controle sobre seu próprio fio na teia de relações humanas” (Canovan, 1992, p. 133), ou seja, a ausência de controle que os homens têm sobre o alcance de suas próprias ações.

Diante dessa ausência de controle, que se apresenta como a principal desvantagem, uma fragilidade da ação que torna o homem incapaz de desfrutar de um terreno seguro na teia de relações humanas, surge a interrogação: como lidar com essas características da ação? Para nossa autora, existem dois remédios possíveis contra a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação, remédios esses que emergem do próprio agir e funcionam como salvaguardas e formas de redenção da ação. Afirma Arendt (2010, p. 295),

> A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de desfazer o que fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas.

Esses antídotos propostos por Arendt operam cada um em um tempo específico: o primeiro atua sobre o passado, enquanto o segundo diz respeito às questões futuras. De outra forma, nossa autora ressalta ainda que esses antídotos jamais podem ser utilizados no campo das ciências naturais[6], mas somente no campo

[6] Segundo Arendt (2010, p. 297), “a tecnologia e a ciência natural moderna, que já não colhem materiais da natureza, nem a observam ou imitam seus processos, mas parecem realmente agir nela, aparentemente introduziram, por isso mesmo, a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no domínio da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito”.

dos assuntos humanos, necessitando sempre da pluralidade dos homens para que possam existir, visto que tanto a faculdade de perdoar quanto a faculdade de prometer, afirma Arendt, “baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença dos outros” (2010, p. 296).

Ao apresentar o primeiro dos remédios, o perdão, Arendt atribui todo o mérito dessa descoberta a Jesus de Nazaré, que, embora tenha oferecido o perdão dentro de um contexto religioso, não tem sua importância política diminuída em nenhum momento. O perdão aparece como uma libertação na teia das relações humanas, “desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem saber” (Arendt, 2010, p. 300), contudo, vale deixar claro que o perdão serve apenas para o agente, “em respeito à sua capacidade de desencadear novos eventos para além de seus mal feitos” (Correia, 2011, p. 67), porém, jamais serve para o ato. Segundo Amiel, “o perdão liberta o agente das consequências de um acto, liberta para outros actos possíveis” (1996, p. 70); no entanto, não apaga o ato cometido. Quanto à faculdade de prometer, esta, segundo Arendt, é uma antiga conhecida do pensamento político por meio dos contratos e tratados, e serve para garantir “certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade” (2010, p. 305). A promessa surge, então, como uma garantia nos assuntos humanos, como uma segurança dentro do próprio campo da ação.

Portanto, é por meio da esperança contida na faculdade de prometer que o novo começo, do qual cada homem é capaz, se torna possível, pois a promessa garante um terreno seguro para o surgimento da ação. Sustentada por essa perspectiva, Arendt defende no parágrafo final de *Origens do Totalitarismo*, que “todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir” (2007c, p. 531). Para Arendt, a promessa é a certeza da novidade no mundo, sendo a marca da potencialidade inerente à ação que cada homem traz consigo desde seu nascimento. Ora, podemos dizer, então, que ação e começo estão intimamente ligados, e é justamente isso que nossa autora ressalta, acrescentando ainda que, como consequência dessa estreita união, somos levados a incluir a capacidade de realizar milagres na gama das

faculdades humanas, pois o novo começo nada mais é do que o milagre de que o homem é capaz desde seu nascimento[7] (Cf. Arendt, 2007a, p. 218).

Diante do exposto até o momento sobre a teoria da ação em Hannah Arendt, somos novamente levados a alguns questionamentos: primeiro, existe um lugar específico para a política na condição humana? Segundo, em que sentido a ação, enquanto revelação, pode estabelecer uma conexão com a política? Não há dúvidas de que é somente no campo da pluralidade, espaço de revelação do agente, que podemos encontrar uma ligação entre a teoria da ação e o lugar da política na condição humana, conforme afirma a própria Arendt: “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 a vida política” (2010, p. 8-9).

Por outro lado, é importante deixar claro que todo o texto d’*A condição humana* traz implicitamente uma preocupação com os principais fenômenos político de nosso tempo, embora muitas vezes não possamos perceber tal preocupação numa primeira leitura; contudo, a questão política está sempre no pano de fundo de toda a teoria da ação de Hannah Arendt e tem sempre que ser levada em consideração.

Assim sendo, dedicaremos as linhas finais deste artigo à tarefa de compreender, de maneira breve, a importância do espaço da aparência e do poder na teoria da ação de Arendt, pois é a partir desse espaço, fruto da manifestação dos homens por meio da ação e do discurso que o poder, e consequentemente a política, podem se apresentar como predicado da ação plural dos indivíduos, constituindo a base que torna possível a existência do domínio público. Nessa direção, afirma Arendt, “é o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial de aparência dos homens que agem e falam” (2010, p. 250). Siviero, na linha de Arendt, assevera que o poder surge ainda “como condição básica de realização da política” (2008, p. 178), portanto, não podemos conceber a política sem a existência do elemento do poder que torna possível o espaço da aparência e sua preservação[8].

[7]Aqui, o fenômeno dos milagres não deve ser entendido num sentido religioso, mas, segundo Arendt, um milagre é sempre “interrupções de uma série de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constitui o absolutamente inesperado” (2007a, p. 217).

[8] Torna-se importante também ressaltar que o poder jamais se sustenta no isolamento, sendo sempre necessária a pluralidade dos homens para sua existência. Segundo Arendt, o poder “[...] passa a existir quando as pessoas se reúnem e ‘agem em concerto’, e desaparece assim que elas se separam” (2010, p. 305).

O poder tem sua origem na potencialidade dos homens que estão juntos, sendo absolutamente ilimitado e tendo como única barreira a presença dos outros homens que surgem no campo da pluralidade humana. O poder não pode jamais ser confundido com a violência, posto que o poder encontra-se no campo da política, isto é, da pluralidade dos homens. Segundo Aguiar, o poder “se sustenta no fato de que ninguém age sozinho” (2001, p. 78), enquanto a violência é completamente apolítica, não se originando da união dos homens, mas da força de um único homem isoladamente. Assim sendo, ressalta Arendt, “embora a violência possa destruir o poder, jamais pode substituí-lo” (2010, p. 252), isso porque se encontra privada da condição humana da pluralidade.

Ainda de acordo com nossa autora, o poder torna possível o domínio público e o espaço da aparência. Diz Arendt,

> O poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d’être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanas e das estórias por eles engendradas (2010, p. 254).

É o poder que garante a efetividade das relações humanas, sendo completamente necessário para a existência da política e para o aparecimento do homem em público através da ação e do discurso. Por esse motivo, Arendt afirma que “[...] sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva” (2010, p. 255). Nesse sentido, podemos afirmar que o poder garante a efetivação da política, pois, ao viabilizar o espaço necessário para o aparecimento do agente por meio da ação e do discurso, torna-se o principal responsável por conferir dignidade à atividade política, possibilitando ao homem, por meio de sua ação, dar início a novos começos.

Assim sendo, podemos concluir que o poder é extremamente necessário a todo processo de fundação, que resulta sempre da ação conjunta dos indivíduos. De acordo com Arendt,

> [...] o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontra em processo de fundação, em processo de constituir

> uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta (2011, p. 228).

A citação acima nos mostra que a união dos homens e a força iniciadora de suas ações possibilitam sempre a fundação de um novo corpo político, que para se manter e aumentar necessita de poder e autoridade[9]. Pensar a teoria da ação em Arendt também como ação fundadora de nossos corpos políticos constitui um importante caminho de análise de sua teoria republicana, que, contudo, deixaremos para outra oportunidade.

Considerações finais

A teoria da ação política em Arendt se apresenta como uma alternativa viável para a redenção da ação no contexto da modernidade. Nesse artigo, defendemos que, em Arendt, a ação ocorre sempre no espaço da pluralidade dos homens, sendo fruto do agir conjunto e fonte de onde se origina todo o poder (Cf. Arendt, 2006, p. 532). É somente no espaço da pluralidade que os indivíduos manifestam sua capacidade de agir e de discursar, revelam seu “*quem*” e tornam possível seu aparecimento aos demais, uma espécie de segundo nascimento.

De acordo com Arendt, a retomada do espaço público e da dignidade da política só se torna efetivamente possível por meio da capacidade de cada indivíduo de dar início a novos começos, de fundar novos corpos políticos. A ação política é o fenômeno que torna essa realidade possível. É na capacidade de agir, que todo ser humano possui desde o nascimento, que o milagre de iniciar algo novo no mundo se efetiva. Assim, somente por meio da ação é possível vislumbrar a recuperação da dignidade política em nossos dias e, consequentemente, a criação de um espaço público que possibilite a revelação de nosso “*quem*” aos outros sujeitos.

Por fim, é preciso destacar que nosso esforço inicial de compreender as nuances da ação política em Hannah Arendt foi, sem dúvida, enriquecido pelas contribuições teóricas e pelo ensino acadêmico ofertado nas diversas disciplinas ministradas pelo Prof. Odílio Alves Aguiar. A ele devemos muito: pela recepção do

[9] Importante perceber que entre os homens da Revolução Americana existia uma diferença clara entre poder e autoridade, para eles o poder deriva sempre do povo, enquanto a autoridade deriva da Constituição, um documento escrito fonte de toda a lei, que pode ser interpretada de maneiras diferentes e emendada de acordo com as circunstâncias (Cf. Arendt, 2011, p. 207).

pensamento de Arendt no Brasil, mas, sobretudo, pela orientação e acompanhamento de diversas pesquisas sobre o pensamento arendtiano no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, onde tive a honra de ser seu orientando, tanto no trabalho de mestrado, que resultou nesse artigo, quanto na elaboração de minha tese de doutorado. Ao querido Prof. Odílio Alves Aguiar, expressamos nossa profunda gratidão por toda a dedicação e pelo rico aporte acadêmico e científico à pesquisa sobre o pensamento de Hannah Arendt.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EDUFC, 2001.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt Política e Acontecimento**. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **Diario filosófico 1950-1973**. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AVRITZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, n. 68, p.147-167, 2006.

CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt:** a re-interpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico da ação: Arendt (e Nietzsche). **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 29, p. 59-74, maio, 2011.

SIVIERO, Iltomar. **Sentido da Política:** um estudo em Hannah Arendt. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.

Recebido: 15/10/2025
Aprovado: 20/10/2025

Hannah Arendt e a destruição do mundo comum. Ausência de pensamento, memória e ideologia

CC BY

Helton Adverse*

RESUMO

No âmbito de suas reflexões sobre o fenômeno totalitário, Hannah Arendt chama a atenção para os meios que produzem a destruição do mundo comum, em especial, a utilização maciça e estratégica da ideologia, o apagamento da memória e o fenômeno que ela denomina de "ausência de pensamento" (*thoughtlessness*). O objetivo deste artigo é, partindo deste ultimo fenômeno, compreender como esses dispositivos de destruição do mundo estão intrinsecamente associados, operando em conjunto e colocando sempre sob ameaça a preservação dos regimes democráticos.

Palavras-chave: Arendt. Mundo. Ausência de pensamento. Memória. Ideologia.

Hannah Arendt and the Destruction of the Common World. Thoughtlessness, Memory, and Ideology

ABSTRACT

In her reflections on totalitarianism, Hannah Arendt draws attention to the means that produce the destruction of the common world, in particular, the massive and strategic use of ideology, the erasure of memory, and the phenomenon she calls "thoughtlessness". The aim of this article is to use this last phenomenon as a starting point to understand how these mechanisms for destroying the world are intrinsically linked, operating together and constantly threatening the preservation of democratic regimes.

Keywords: Arendt. Common world. Thoughtlessness. Memory. Ideology.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista em produtividade do CNPq. E-mail: heltonadverse@ufmg.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/3325441375860351. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9455-2057.

"[...] the gift of the memory so dangerous to totalitarian rule"
(Arendt, 1975, p. 434).

Introdução

Há pouco mais de sessenta anos atrás, Hannah Arendt publicava *Eichmann em Jerusalém*, livro que lhe rendeu polêmicas pouco frutíferas, alguns profundos dissabores e a perda de amizades[1]. No que diz respeito às polêmicas, elas eram inevitáveis. Independentemente do que Arendt possa ter dito ou escrito, o fato é que o sequestro do funcionário nazista, ocorrido em maio de 1960 na Argentina, e seu posterior julgamento em Jerusalém, originavam, de imediato, debates intensos. Afinal de contas, a legalidade de um rapto, levado a cabo pelo serviço secreto israelense, está longe de ser evidente. Junte-se a isso o problema da legitimidade de um tribunal de Israel – país que nem mesmo existia na época em que os crimes foram praticados – se encarregar do processo. Mas não é disso que gostaria de tratar[2]. O que me interessa, ao fazer referência ao livro de Arendt, é recordar um dos aspectos do criminoso nazista que ela considerava mais saliente, isto é, a "ausência de pensamento", o qual está associada a célebre expressão "banalidade do mal". Este será meu ponto de partida para discutir dois temas que estão também relacionados com o primeiro, a saber, aquele da memória e da ideologia. As análises que pretendo empreender sobre esses dois temas, embora pouco aprofundadas, devem ser suficientes para embasar uma reflexão sobre as condições de possibilidade para a conservação do espaço público como *mundo comum*, sem o quê nós nos tornamos mais vulneráveis às ameaças totalitárias. Feito este percurso, será possível arriscar algumas considerações sobre nossa relação com o espaço político na contemporaneidade, tomando por referência o que Arendt chamava de "mundo".

1 Eichmann e a ausência de pensamento

O segundo capítulo de *Eichmann em Jerusalém* descreve a figura do acusado como uma pessoa desprovida de qualquer atributo extraordinário, quer dizer, de algo

[1] Sobre a polêmica em torno do livro, ver Correia (2025).
[2] A esse respeito, ler Correia (2023).

que pudesse justificar sua identificação como um grande criminoso, um gênio maligno, um ser demoníaco deleitando-se com a ocupação de enviar para a morte milhares de pessoas. Pelo contrário, Eichmann parece dotado de uma personalidade trivial, comum e, do ponto de vista psiquiátrico, perfeitamente normal (Arendt, 2006, p. 25). Mais adiante, no capítulo 3, Arendt vai dizer que “malgrado todos os esforços da promotoria, todos podiam ver que este homem não era um ‘monstro’, mas era de fato difícil não suspeitar que ele era um palhaço” (Arendt, 2006, p. 54). E quando Arendt escrevia que todos poderiam ver o quê Eichmann era, ela incluía a si mesma, claro, pois que estivera presente em seu julgamento, ao menos em sua fase inicial. Mas o ponto que interessa aqui é a controvérsia que essa declaração (e outras de mesmo calibre) originou. Do ponto de vista de inúmeros críticos, Arendt estaria ofendendo a memória das vítimas do holocausto ao reduzir um dos maiores responsáveis por sua realização ao nível de um homem comum cuja atitude no tribunal beirava a comédia. E, no entanto, segundo ela, era exatamente do que se tratava e nada poderia ser mais ofensivo à memória das vítimas do que ser conivente com a mentira. Eichmann não era um grande vilão, o que não significava, em absoluto, que ele não devesse ser responsabilizado pela participação em um dos maiores crimes de que a humanidade tem notícia. O que é chocante, para Arendt, é exatamente esse contraste entre a magnitude do mal cometido e a pequeneza de seu perpetrador: talvez seja esta uma das razões do desentendimento a respeito da expressão “banalidade do mal”.

Mas voltemos ao personagem. Se ele era um tipo normal, isso não significa que devesse ser tomado por pequeno burguês exemplar. Certamente, ele desejava convencer a corte de que ele era exatamente isso, mas para Arendt ele era antes um “*déclassé* filho de uma sólida família de classe média” (Arendt, 2006, p. 31). Isso é significativo. Eichmann era, finalmente, o contrário de um grande espírito capaz de se sobressair, mesmo cometendo grandes atrocidades. Arendt o qualifica como *déclassé* porque ele não estava à altura do que se esperava de um homem de seu *status* social. Ele frustrava as mais previsíveis expectativas de sua família e, antes de entrar no partido nazista e assumir um posto na SS, não havia se destacado em nenhum emprego, pelo contrário. A constatação da mediocridade de Eichmann não é uma explicação para suas ações, mas é relevante para entender em que termos se deu sua adesão ao movimento totalitário e sua participação no processo de extermínio. Parece-me que Arendt descreve certos traços de sua personalidade na tentativa de

penetrar o núcleo desse fenômeno, sem se comprometer, contudo, com qualquer forma de psicologismo. Afinal de contas, a personagem de Eichmann apenas interessa por causa de suas ações, porque foi conduzido e sentenciado por uma corte, quer dizer, porque foi responsável por um crime cuja natureza desafia a compreensão.

Dentre os mais salientes traços da personalidade de Eichmann estão os seguintes: sua inclinação a "gabar-se", visível nos relatos pouco confiáveis acerca de seus méritos[3]; sua necessidade de submeter-se a ordens, associada ao anseio de sempre "adequar-se aos outros", a acompanhar aquilo que os demais faziam (Arendt, 2006, p. 32)[4]; sua dificuldade com a linguagem (Arendt, 2006, p. 53; 85); sua quase completa inabilidade de olhar algo a partir do ponto de vista do outro (Arendt, 2006, p. 48) e, por fim, suas falhas de memória (Arendt, 2006, p. 49; 51; 53; 54). Todos eles entram em linha de conta para o "diagnóstico" de "ausência de pensamento" (*thougthlessness*), termo que não aparece na primeira edição do livro, mas no pós-escrito acrescentado em 1964. A palavra pode não aparecer na edição original, mas a coisa está identificada: Eichmann era incapaz de pensar. Entretanto, o que Arendt quer dizer com isso e qual a relevância desse fato para a elucidação de uma das dificuldades colocadas por seu caso, a saber, como um homem medíocre e "normal" pôde cometer um crime de dimensão inaudita?

Arendt jamais negou que Eichmann pudesse ser um homem inteligente. Pelo contrário, ela reconheceu sua capacidade de organização e negociação, qualidades incompatíveis com a estupidez (Arendt, 2006, p. 287; Arendt, 2018a, p. 279). Por outro lado, há uma forma de obtusidade que caracteriza esse personagem. Para expressá-la, Arendt utiliza uma metáfora: uma parede de tijolos. Conversar com Eichmann, diz Arendt, é como falar com uma parede[5]. A imagem evoca a parede presente na história de outro personagem, desta vez, literário, que tem algumas semelhanças com o criminoso nazista. Refiro-me a Bartleby, o enigmático escrivão de *Wall Street* (a Rua do Muro), personagem do conto de Herman Melville (Melville, 2005). Imune a todos os apelos que lhe são dirigidos, o escrivão está obstinadamente fechado em sua solidão, sempre respondendo ao que lhe pedem no escritório em que supostamente trabalha com o lacônico: "Acho melhor não". A propósito, a solidão é um dos traços

[3] "Claramente, gabar-se sempre foi um de seus vícios cardeais" (Arendt, 2006, p. 29; 47).
[4] Ver também a entrevista de Arendt a Joachim Fest (Arendt, 2018, p. 274-290). "As If Speaking to a Brick Wall".
[5] A expressão inglesa é "speak (ou talk) to a brick wall", presente no título da entrevista citada acima.

distintivos de Bartleby, indicado logo no começo da história nas palavras de seu patrão: “Ainda vejo a sua figura: levemente arrumado, lamentavelmente respeitável, extremamente desamparado! Era Bartleby” (Melville, 2005, p. 7). E, no final do conto, quando o patrão visita Bartleby na prisão, ele declara: “encolhido na base do muro, com os joelhos levantados e deitado de lado com a cabeça encostada nas pedras frias, estava Bartleby, abandonado” (Melville, 2005, p. 36). E ainda: “pense em um homem que, por natureza e infortúnio, era propenso ao desamparo” (Melville, 2005, p. 36). O que a literatura de Melville parece ter capturado é esse desamparo do funcionário, do homem da burocracia, incapaz de interagir com os demais e que está condenado à solidão, como aliás é retratado em outro notável romance do século XIX, desta vez, de Tolstói, romance do qual Arendt muito gostava: *A morte de Ivan Ilitch:*

> E de manhã, era preciso levantar-se de novo, vestir-se, ir para o tribunal, falar, escrever, ou então permanecer em casa, com as mesmas vinte e quatro horas de um dia, cada uma das quais era uma tortura. E sozinho tinha que viver assim à beira da perdição, sem nenhuma pessoa que o compreendesse e se apiedasse dele (Tolstói, 2016, p. 43-44).

Não por acaso, Ivan Ilitch também é um funcionário público. Mas voltemos ao funcionário Eichmann. Solitário e desamparado como o escrivão, o criminoso nazista dele se diferencia em um aspecto decisivo: ele á capaz de “funcionar”, de colocar seus talentos organizativos a serviço de uma maquinaria assassina. Na verdade, ele é *por excelência* o burocrata do morticínio administrativo, como revelam suas características apontadas por Arendt e listadas agora há pouco neste texto. E vamos lembrá-las: a propensão à obediência, a jactância, a limitação linguística, a insensibilidade. Essas “qualidades” são as faces do poliedro da solidão, do espírito do homem desamparado que se mostra disposto a tudo desde que esteja protegido do sentimento de sua própria superfluidade.

Estou ciente de que caracterizar um criminoso como uma figura solitária, no sentido de Arendt, abre o flanco para críticas muito severas (e justificadas). Mas é preciso entender exatamente do que se trata. A solidão de que fala Arendt, especialmente em um belo texto incorporado posteriormente em *As origens do totalitarismo*, é sobretudo um abandono de si mesmo, um deserto interior no qual alguém perde contato com os outros e consigo mesmo (Arendt, 1975, p. 476).

Essa experiência dolorosa do desamparo é uma possibilidade humana, quer dizer, pode afetar a qualquer um de nós em determinado momento de nossas vidas. Entretanto, ela se faz presente de maneira notável no contexto de uma sociedade de massas, em que o ser humano conhece o desenraizamento, a superfluidade e o isolamento com relação a seus semelhantes; de acordo com Arendt, a solidão é um flagelo das sociedades modernas. Portanto, caracterizar como solitário um criminoso nazista como Eichmann é somente explicitar as condições em que ele pôde perpetrar o mal. Aquilo que deve reter nossa atenção é esse aspecto peculiar do mundo moderno: uma epidemia do abandono. O que Arendt faz entender é que Eichmann encarna o tipo do homem de massa, sem que isso signifique que cada um de nós guarde um Eichmann escondido (Arendt, 2018a, p. 278; Arendt, 2018b, p. 448). Isso significa apenas que Eichmann, o homem solitário, não é, em absoluto, uma figura estranha à sociedade moderna. Mas é preciso voltar à imagem do deserto, utilizada por Arendt.

Esse abandono de si mesmo é incompatível com a atividade do pensamento. Arendt acredita que é inerente a essa atividade uma dimensão plural. Remetendo a Platão, ela, em diversas ocasiões, define o pensar como um “dois-em-um” (Arendt, 1975, p. 476), ou seja, um fazer companhia a si mesmo. Quando pensamos, nosso espírito inicia um diálogo consigo mesmo, no qual experimentamos a abertura para o mundo, trazendo para o interior de nossa mente a diversidade de pontos de vista que conhecemos em nossa relação com a exterioridade. Por isso, quando pensamos, estamos de alguma forma alheios ao mundo, pois dele nos retiramos para nos entregarmos ao diálogo interno. Simultaneamente, atualizamos o mundo sob a forma de uma alteridade interiorizada. Pensar está longe de consistir em uma atividade autorreferenciada, mas implica uma abertura para o mundo ou, ainda, um recuo frente a ele imprescindível para a atitude reflexiva. Ora, segundo Arendt, é nesse sentido – e somente nesse sentido – que Eichmann era incapaz de pensar. Resta examinar as consequências políticas desse fato.

Gostaria de retomar a seguinte passagem de um livro recente de Martine Leibovici e Anne-Marie Roviello na qual as autoras demonstram plena concordância com Arendt: “Não pensar e se submeter são uma única e mesma coisa. E renunciar a pensar significa renunciar a si” (Leibovici; Roviello, 2017, p. 184). Essas frases ecoam aquela de Arendt: “na política, obedecer e apoiar são a mesma coisa” (Arendt,

2006, p. 279). Estão em jogo aqui as consequências políticas da assim chamada "ausência de pensamento". Parece-me que este é o principal ponto que escapou aos críticos de Arendt [6]. A "ausência de pensamento" não retira de Eichmann a responsabilidade por seus atos, muito menos é uma circunstância atenuante para seus crimes: ela é uma das condições essenciais para que eles tenham sido cometidos. Vale a pena ler esse trecho do pós-escrito a *Eichmann em Jerusalém*, em que novamente o tema da estupidez é abordado: "Ele não era estúpido. Era simplesmente ausência de pensamento – algo em absoluto idêntico à estupidez – que o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos da época" (Arendt, 2006, p. 287-288). Da mesma forma, a experiência da solidão também predispõe à adesão aos movimentos totalitários, como Arendt já havia afirmado nas *Origens do totalitarismo*[7], o que não deve surpreender, visto que são fenômenos correlatos. Em suma, o crime inédito cometido durante o regime nazista não requeria somente a colaboração dos grandes vilões, dos monstros morais, dos irremediavelmente perversos, mas também a cooptação daqueles que desejavam sobretudo estar de acordo com a maioria, que estavam sempre dispostos a submeter-se aos ditames do poder estabelecido. Por esses motivos, Arendt prefere falar, a respeito do crime de Eichmann, em "banalidade do mal", isto é, um mal que para ser perpetrado requer a superficialidade do perpetrador.

Diante desse fato, Arendt acreditava que cabe a todos nós recusar essa superficialidade e, da mesma feita, ela reconhecia a relevância política da atividade do pensamento. Reproduzo uma passagem no final do livro sobre Eichmann que não deixa dúvida sobre esse ponto:

> O que pleiteamos (*demanded*) nesses julgamentos, onde os réus cometeram crimes "legais", é que os seres humanos sejam capazes de discernir o certo do errado mesmo quando tudo o que eles têm para guiá-los é seu próprio julgamento, o qual, além disso, costuma estar em contradição com aquilo que eles podem considerar a opinião unânime de todos os que os cercam. E esta questão torna-se ainda mais séria quando sabemos que os poucos que foram "arrogantes" o bastante para confiar apenas em seu julgamento não eram,

[6] A mesma crítica se repete em um estudo recente (e excelente, diga-se de passagem) de Sophie Schulze (2020).

[7] "A solidão, o solo comum para o terror – a essência do governo totalitário – e para a ideologia ou a logicalidade – a preparação de seus executores e vítimas, está intimamente conectada com o desenraizamento e a superfluidade que têm sido a maldição das massas modernas desde o começo da revolução industrial e se tornaram agudos com o surgimento do imperialismo no final do século passado e com a ruína das instituições políticas e tradições sociais de nosso tempo" (Arendt, 1975, p. 475).

> em absoluto, idênticos àquelas pessoas que continuaram a obedecer aos antigos valores ou que eram guiados por crenças religiosas. Visto que toda a sociedade respeitável sucumbiu, de um jeito ou de outro, a Hitler, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – "Você não deve matar" – que guiam a consciência virtualmente desapareceram. Os poucos que foram capazes de discernir o certo do errado o fizeram apenas a partir de seu próprio julgamento, e o fizeram livremente; não havia regras para seguir, sob as quais os casos particulares que confrontavam poderiam ser subsumidos. Eles tinham de decidir a cada instante em que eles [esses casos] se apresentavam, porque não havia regras para o que não tem precedentes (Arendt, 2006, p. 294-295).

Entretanto, acredito que Arendt tivesse plena consciência de que exortar os seres humanos a não abrir mão de sua capacidade de pensar está longe de erigir uma barreira definitiva contra as seduções dos movimentos totalitários. No entanto, para ela – e com isso estamos de inteiro acordo –, é muito importante associar a neutralização da atividade de pensar com a erosão do mundo comum. A "ausência de pensamento", enraizada na experiência da solidão, pertence, simultaneamente, à ordem das causas e dos efeitos dos sistemas totalitários. Mas creio que devemos assumir a complexidade desse fenômeno, examinar outros aspectos do contexto no qual ele pode produzir as consequências nefastas assinaladas por Arendt. Portanto, se desejamos refletir seriamente sobre algumas das condições que podem aumentar nossa capacidade crítica frente à ameaça dos regimes totalitários, temos de conhecer um pouco mais sobre as condições para a conservação do *mundo comum*, a partir do qual é possível erigir um espaço para que o pensamento possa ser exercido e se manifestar a respeito daquilo que é de interesse coletivo. Creio que Arendt nos oferece duas indicações para avançarmos nessa direção. A primeira delas concerne àquilo que ela denominou de "verdade factual", que apenas pode ser preservada por meio da constituição da memória comum ou pela luta contra o esquecimento. A segunda indicação diz respeito ao conceito de "ideologia", sem o qual a "ausência de pensamento" não é um fenômeno plenamente inteligível.

2 A Memória

Mais uma vez, volto a Eichmann. "Ele tinha memória ruim", diz Arendt (2006, p. 49). Em diversas ocasiões, sua memória se mostrou pouco confiável. Ele mesmo o reconhecia. E, em momentos assim, sempre lhe vinham socorrer as frases prontas, os clichês (Arendt, 2006, p. 53), como se a experiência das coisas e os

acontecimentos não fossem a matéria de que sua mente era composta, mas sim os *slogans* da propaganda nazista. Talvez não seja difícil entender esse fenômeno se aproximarmos o conceito de memória àquele de verdade factual, tal qual o entende Arendt.

Não por acaso, o texto em que ela se dedica a esclarecer esse conceito – "Verdade e Política" – está fortemente ligado à polêmica suscitada pelo livro sobre Eichmann (Arendt, 1968, p. 227) e das acusações decorrentes. Para se defender destas últimas, Arendt evoca o papel crucial desempenhado pelos "guardiães" da verdade factual, que prestam um considerável favor à sociedade (Arendt, 2018a, p. 289) porque são responsáveis pela conservação de sua "memória coletiva". Embora Arendt não utilize este termo, creio que se trata exatamente disto. A verdade factual é o núcleo da memória coletiva, justamente porque é o registro dos acontecimentos que têm interesse comum. E assim como esses acontecimentos são irredutíveis aos interesses particulares, sua memória transcende a sempre pouco confiável memória subjetiva. Mas para melhor compreender essa função da memória, é necessário retomar alguns passos da argumentação de Arendt e explicitar o que ela entende por "verdade dos fatos".

O que Arendt tem em mente quando utiliza essa noção? Antes de buscar a resposta no próprio texto, valeria a pena citar uma passagem de seu *Denktagebuch*, de agosto de 1954, em que ela afirma o seguinte:

> O laço entre pensamento e memória se fundamenta em que todo pensamento consiste propriamente em refletir-sobre-alguma-coisa. Na medida em que *a verdade é um evento*, a verdade seria assim a origem (e não o "fim") do pensamento (tal é o ponto de vista de Heidegger). A verdade, longe de ser o fim e, por conseguinte, o resultado do pensamento, é seu começo [...]. Mas é precisamente esse pensamento originalmente inspirado pela verdade, e que dela se afasta no entanto, que faz com que a verdade seja viva; e nele opera e vive a verdade, assim como o evento opera na memória (Arendt, 2005, p. 680, grifo meu).

Essa equivalência entre verdade e evento não será abandonada por Arendt, embora no artigo que vou examinar não seja retomada exatamente dessa maneira. Ela aponta para algo essencial naquilo que ela chama de verdade factual e que desvela seu interesse político: essa verdade é imprescindível para a estabilização do domínio em que a ação se desenrola. É fundamentalmente nesse sentido que ela pode ser tomada como um "princípio", como uma força ativa, como algo que

simultaneamente alicerça e enquadra o espaço comum. E é ainda a partir daí que se decifra a função da memória.

Arendt insiste, logo nos primeiros parágrafos, sobre o caráter necessário da verdade, tomada de modo geral. Menos do que um aceno para as reflexões ontológicas ou epistemológicas, interessa a Arendt colocar no primeiro plano o fato de que a vida humana sem a referência a algo estável é simplesmente impossível:

> O que está em questão é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*) e nenhum mundo humano destinado a durar mais do que o curto período de vida dos mortais em seu interior será capaz de sobreviver sem que os homens queiram fazer o que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente – nomeadamente, *legein ta eonta*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança na existência pode ser concebida sem que os homens queiram testemunhar o que é e o que aparece a eles porque é (Arendt, 1968, p. 229).

Esta declaração, acredito, é o cerne de toda a argumentação de Arendt. Ela evoca a ideia da verdade como princípio e como evento, a partir do quê a realidade humana pode ser construída. Ela reconhece que a vida humana, especialmente tomada em sua dimensão política, não pode dispensar a referência à verdade. Este não é um enunciado metafísico, para Arendt, mas uma constatação. Em contraste com o Nietzsche de "Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral", o fato da verdade ser colocada sob a égide da necessidade não apaga sua distinção com a mentira: pelo contrário. É justamente porque não podemos abrir mão da verdade que o enfrentamento da questão da mentira se torna urgente. O texto de Arendt adquire um ar dramático na medida em que, ao adentrarmos em seu tecido argumentativo, constatamos que a mentira pode fazer as vezes da verdade porque ela possui uma capacidade organizadora. Desde pelo menos *As origens do totalitarismo* Arendt chama a atenção para esse poder da mentira sob a forma da ideologia (de que tratarei na próxima seção). Sendo assim, parece-me plausível ler esse texto a partir da oposição teórico-política entre verdade/memória, de um lado, e mentira/ideologia/esquecimento, de outro. Para esmiuçar essa oposição, cabe retomar a questão da verdade factual.

Em que consiste essa distinção entre verdade dos fatos e verdade da razão e por que Arendt a utiliza? Para sua definição, Arendt vai recorrer a Leibniz:

> A época moderna, que acredita que a verdade não é dada nem revelada mas produzida pela mente humana, designou, desde Leibniz, as verdades matemática, científica e filosófica como espécies da verdade racional, distintas da verdade factual. Usarei esta distinção por conveniência, sem discutir sua legitimidade intrínseca (Arendt, 1968, p. 231).

Essa distinção se torna extremamente útil na medida em que permite a Arendt passar ao largo da discussão propriamente filosófica acerca da natureza da verdade e enfrentar a dificuldade no campo que a interessa, a saber, o campo político. A verdade dos fatos, diferentemente da verdade racional, não pode reivindicar o *status* de verdade apelando somente para seu conteúdo porque ele (o *status* de verdade) se define *em relação com o poder*. Com isso, Arendt não está dizendo que a verdade factual está fundada no poder, nem está afirmando que "dizer o que é" constitui por si só um ato de poder, mas que é da natureza do poder tentar estabelecer o que deverá ser aceito como verdade factual, o que, via de regra, não ocorre com a verdade racional: "O poder (para falar a linguagem de Hobbes), quando ataca a verdade racional, ultrapassa seu domínio (por assim dizer), enquanto trava batalha em seu próprio terreno quando falsifica ou mente sobre os fatos" (Arendt, 1968, p. 231). É claro que isso somente é possível porque a verdade factual concerne aos assuntos humanos, que são transitórios, frágeis[8], instáveis e que requerem o esforço da memória para não desaparecerem ou serem simplesmente esquecidos, e é apoiando-se sobre essa fragilidade que o poder se encontra em condições de manipulá-la ou conservá-la.

A verdade factual, portanto, é essencialmente paradoxal: de um lado concerne "àquilo que é" e, nesse sentido, está fora de alcance do poder humano; de outro lado, ela é investida pelo poder de acordo com os interesses políticos. Mas esse paradoxo é mais aparente do que real. Para evitar o embaraço em que ele nos coloca, basta lembrar que a verdade factual politicamente relevante para Arendt concerne aos acontecimentos passados como, por exemplo, "a Alemanha invadiu a Bélgica em agosto de 1914" (Arendt, 1968, p. 249). O que confere o *status* de verdade a esse evento não é sua estrutura lógica ou a coerência interna, mas sua *facticidade*, testemunhada por todos aqueles engajados nos acontecimentos, isto é, na gênese dessa verdade está a pluralidade e a partilha da experiência e sua consolidação

[8] "Fatos e eventos, diz Arendt, são infinitamente mais frágeis do que axiomas, descobertas e teorias produzidas pela mente humana" (Arendt, 1968, p. 231).

requer o registro histórico. Mas a isso é preciso acrescentar que o fato de ser passado coloca o evento fora do alcance, em certo sentido. Para entender melhor esse ponto, valeria lembrar uma frase de Jankélévich: “Aquilo que foi não pode mais, de agora em diante, não ter sido: de agora em diante esse fato misterioso e profundamente obscuro de ter sido é seu viático para a eternidade” (Jankélévich citado por Ricœur, 2000, p. 3). A verdade factual corresponde a algo que aconteceu e que não podemos mudar[9]. De sua parte, a “verdade racional” (por vezes denominada “verdade filosófica” ou “verdade lógica”) também designa algo que não pode ser mudado, mas que nada tem a ver com o que foi feito e sim com as “leis” da razão. A verdade racional não tem sua origem nas ações humanas, sendo deduzidas da ordem interna que regula a própria atividade de pensar; sua forma mais exemplar são os princípios lógicos, sem os quais nenhum raciocínio possui consistência. Isso quer dizer que a verdade factual adquire força coercitiva unicamente por causa do acontecimento e da camada de tempo que lhe é sobreposta. Afinal de contas, ela consiste no registro das ações humanas, as quais, por sua própria natureza, são contingentes. No momento em que algo acontece, isto é, quando agimos, poderíamos agir de outra forma ou simplesmente não agir. Porém, uma vez acontecido, não é possível modificar seu *status* ontológico afirmando que não aconteceu, a não ser sob o risco da propagação da mentira. O elo entre verdade factual e memória é, assim, interno, quer dizer, a memória, aqui tomada em uma acepção não subjetivista, é a conservação, no registro da representação, daquilo que aconteceu.

Mas gostaria de insistir um pouco sobre o tema da mentira. De acordo com Arendt, “a marca distintiva da verdade factual é que seu oposto não é o erro nem a ilusão nem a opinião [...], mas a falsidade deliberada ou a mentira” (Arendt, 1968, p. 249). Essa oposição permite a Arendt desvendar outro aspecto da verdade factual. Ela apenas opera politicamente *em um contexto*, ao passo que a mentira, a falsidade deliberada é uma ação política: “Ela é claramente uma tentativa de mudar o registro e, como tal, é uma forma de ação” (Arendt, 1968, p. 249). Essa forma de ação encontra um anteparo, uma proteção na própria dinâmica da vida política, pois o mentiroso pode mascarar sua mentira sob a forma da opinião. Sendo assim, a opinião, ou

[9] Outro modo de expressar o mesmo ponto de vista: Aqui, “nós estamos no terreno da história positiva, *wie es eigentlich gewesen*, como as coisas efetivamente se passaram, segundo a fórmula do século XIX, de Ranke, um terreno onde o verdadeiro, simplesmente, se opõe ao falso, independentemente de toda interpretação” (Vidal-Naquet, 2005, p. 30).

melhor, a redução da verdade (factual ou não) à opinião, resulta na neutralização da pretensão de validade da verdade, ao passo que o mascaramento da mentira em opinião potencializa sua capacidade política, o que Arendt sintetiza com a seguinte fórmula: “O apagamento da linha divisória entre a verdade factual e a opinião pertence às muitas formas que a mentira pode assumir, sendo todas elas formas de ação” (Arendt, 1968, p. 250).

Este é um elemento novo e importante nas análises de Arendt. A qualificação da mentira como forma de ação – que, em última instância, se fundamenta na liberdade humana, entendida como a capacidade de negar o mundo com o intuito de modificá-lo – coloca em termos mais claros que tipo de papel na política a verdade pode ter. Se a aparente impotência da verdade mais uma vez é aludida (pois que ela não é ação, propriamente falando), por outro lado, trata-se de uma força estruturante, estabilizadora, de caráter “conservador”. Eis o sentido do “contexto” a que Arendt se refere. Se a verdade factual diz o que *é*, ou melhor, o que *foi*, ela cumpre uma função, como Arendt já havia identificado, informativa. E a qualidade política dessa função informativa se revela mais nitidamente quando contrastada com a mentira, quer dizer, *em negativo*. E não poderia ser diferente, pois que tanto no caso daquele que acredita deter uma verdade especulativa (o filósofo) quanto daquele que diz a verdade dos fatos, não é possível fazer valer sua verdade *como tal* no espaço público, pois o primeiro, como Arendt havia dito, obtém, por essa via, uma “vitória de Pirro”, e o segundo será fatalmente considerado com desconfiança (Arendt, 1968, p. 250). Será, portanto, em relação com a mentira, com a ameaça que ela pode representar para a conservação do espaço político que será possível aferir o valor inestimável da verdade na política.

Convém, neste momento, recordar que Arendt esboça em seu texto, como havia sugerido Derrida, uma pequena “história da mentira” (Derrida, 1996)[10], segundo a qual estabelece-se uma diferença entre a mentira tradicional e a mentira moderna. Como veremos, é precisamente a propósito da segunda forma de mentira que o papel político da verdade factual se revela mais claramente, como é exemplificado pelo caso extremo dos regimes totalitários. Nestas circunstâncias, faz-se um uso sistemático da

[10] Jacques Derrida (1996, p. 5-39), “História da Mentira: Prolegômenos”.

mentira, tendo em vista a substituição do mundo real pela ficção preconizada pela ideologia[11]. Arendt descreve essa situação da seguinte maneira:

> Apenas quando uma comunidade embarcou na mentira organizada como princípio, e não apenas com respeito às particularidades, a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorcivas do poder e do interesse, se torna um fator político de primeira ordem. Onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade (*truthteller*), quer saiba ou não, começou a agir; ele se engajou nos assuntos políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, ele deu um passo em direção à mudança do mundo (Arendt, 1968, p. 251).

Mas é preciso esclarecer que essa "mudança no mundo", promovida pelo ato de dizer a verdade em um contexto totalitário, é de natureza significativamente distinta da transformação visada pela ação política: não se trata de produzir o novo, mas de impedir que o passado e o presente sejam destruídos por via da negação (ou, mais precisamente, por via do *negacionismo*). Isso somente é bem compreendido quando temos em mente as distintas formas de mentira a que nos referimos acima.

Para Arendt, a mentira política "tradicional" concernia àquilo que não poderia ser revelado, isto é, as intenções inconfessáveis ou os segredos de estado, que se inscreviam na famosa rubrica dos *Arcana imperii*. O mecanismo básico operado por esta espécie de mentira é o da "ocultação", que consiste em impedir que algo se torne visível. Com a mentira política "moderna" nos deparamos com um fenômeno de outra ordem, pois que ela "lida eficientemente com coisas que não são, em absoluto, segredos, mas conhecidas praticamente por todos" (Arendt, 1968, p. 252). Uma mentira desse nível não pretende lançar um véu sobre a realidade, mas destruí-la; não pretende somente reescrever a história, mas reconstituí-la, recriá-la pelo mecanismo de sua substituição pela "imagem". Para Arendt, é fundamental que compreendamos a radicalidade dessa tentativa de substituição. Embora não utilize esse termo, Arendt está chamando a atenção para a "autonomia" pretendida pela imagem frente à realidade no interior de uma política governamental de manipulação das massas. Diferentemente de um retrato "à moda antiga" (este é seu exemplo), que não se descolava da realidade que representava, a imagem na política moderna

[11] A respeito, é de grande valia a leitura do segundo capítulo do livro de Geraldo Adriano Emery Pereira (2019). Essa substituição do mundo real pelo fictício não é possível sem o emprego maciço da propaganda, como Arendt havia mostrado na terceira parte de *As Origens do totalitarismo*. Ver também o esclarecedor artigo de Odilio Aguiar (2009).

deseja ser seu pleno substituto. “E este substituto, por causa das técnicas modernas de *mass media*, está, claro, muito mais nos olhos do público do que o original jamais esteve” (Arendt, 1968, p. 252).

Graças a essa substituição da realidade pela imagem, a mentira moderna é capaz de nos envolver em uma “teia de enganos” (*web of deceptions*) (Arendt, 1968, p. 255), cuja constituição tem, no mínimo, dois efeitos funestos: de uma parte, a mentira atinge um alcance inédito, não apenas em “intensidade”, mas também em extensão. Arendt ressalta que a mentira tradicional tinha um inimigo como alvo, enquanto a imagem se estende, potencialmente, a toda uma comunidade política; de outra parte, o espraiamento dessa rede de enganos corresponde à anestesia de nossa capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Em outras palavras, ao engano corresponde o “autoengano”[12], e a este se segue a deterioração de nosso sentimento de realidade[13]. Arendt reata aqui com as análises que havia desenvolvido em seus trabalhos anteriores a propósito da perda do senso comum na modernidade[14], e não esconde sua descrença quanto à possibilidade de se eliminar esse risco inerente à vida política em uma sociedade de massas: “E para este problema, não há remédio”, afirma (Arendt, 1968, p. 257).

No entanto, Arendt mostra-se, ao mesmo tempo, reticente a respeito da capacidade da imagem substituir o mundo, e jamais deixa de demarcar o espaço em que o *truthteller* pode surgir como o real opositor, aquele que se recusa a esquecer a verdade de um mundo que a propaganda deseja substituir pela imagem; o *truthteller* “insiste em falar sobre fatos e eventos que não se encaixam na imagem” (Arendt, 1968, p. 255). A produção da realidade fictícia encontra um forte obstáculo na impossibilidade de se adquirir pleno controle sobre o mundo real que, fatalmente, mesmo que de forma fragmentada, ressurge. E ressurge não apenas porque os sistemas políticos não são capazes de dominar totalmente a realidade, mas também graças a uma “recalcitrância” das coisas, uma obstinação do que existe (*this stubborn thereness*),

[12] Ilustrado na conhecida anedota do sentinela medieval, que termina por acreditar na própria mentira (Arendt, 1968, p. 254).
[13] “... o resultado de uma substituição total e consistente da verdade factual pelas mentiras não é que as mentiras serão agora aceitas como verdade, e a verdade difamada como mentira, mas a destruição do sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria de verdade e falsidade se encontra entre os meios mentais para esse fim” (Arendt, 1968, p. 257).
[14] Em especial, em *A condição humana*.

> [...] cuja contingência inerente finalmente desafia todas as tentativas de uma explicação conclusiva. As imagens, pelo contrário, podem sempre ser explicadas e tornadas plausíveis – isto lhes confere uma vantagem momentânea sobre a verdade factual – mas elas jamais podem competir em estabilidade com aquilo que simplesmente é porque acontece de ser assim e não de outra maneira (Arendt, 1968, p. 257-258).

A mentira organizada pretende substituir o mundo real pela imagem. Mas jamais será capaz de competir com a estabilidade assegurada pela verdade. E Arendt esclarece ainda que essa estabilidade, garantida pelas verdades factuais, deriva de sua relação com o tempo passado, pois é dele que elas falam. Se espacialmente podemos imaginar as verdades factuais como o chão e o céu que enquadram o mundo em que nos encontramos (Arendt, 1968, p. 263-264), temporalmente podemos entender que a força estabilizadora das verdades factuais se explica pela consolidação do passado que ela proporciona, e que resguarda a capacidade de ação no presente e no futuro.

Tendo chegado a este ponto, é possível compreender que a memória – entendida especificamente em um sentido coletivo[15], isto é, como a preservação da verdade factual – mantém uma relação evidente com a atividade de pensar no que concerne a suas consequências políticas. Negativamente, o esquecimento promovido pela mentira organizada e a ausência de pensamento correspondem a um desinteresse pelo mundo, entendido como o espaço entre os seres humanos no qual podem estabelecer relações sob a modalidade da ação. Eichmann aparece como o exemplo acabado de alguém cuja alienação do mundo, manifesta na ausência de pensamento e em sua memória ruim, o gabarita a ocupar a função de perpetrador dos "massacres administrativos". Mas quando dirige sua atenção sobre Eichmann, Arendt está fechando o foco sobre um único indivíduo. O fenômeno, vale lembrar, também pode adquirir uma dimensão coletiva. Uma parte expressiva, se não a maioria, de uma comunidade política pode, em determinados contextos, se dispor a neutralizar sua capacidade de reflexão e mergulhar no autoengano. Eis o que ela diz a propósito dos alemães no livro sobre Eichmann:

[15] Mais uma vez, ressalto que a memória, apreendida à luz da noção de verdade factual, não pode ser reduzida a sua dimensão subjetiva. Por isso, a corriqueira oposição entre memória e história não tem lugar no âmbito dessas considerações. É claro que em um quadro mais amplo, a oposição memória e história é pertinente. No entanto, o texto de Arendt opera em um registro onde essa distinção é enfraquecida: a memória está purgada de seus elementos subjetivos, assim como a história contada pelo *truthteller* não é meramente um relato objetivo porque deve produzir efeitos sobre a comunidade política, isto é, influindo na relação que cada indivíduo estabelece com o mundo.

> Eichmann precisava apenas recordar o passado de modo a sentir-se seguro de que não estava mentindo e de que não estava enganando a si mesmo, pois ele e o mundo em que vivia estavam em perfeita harmonia. A sociedade alemã de oitenta milhões de pessoas estava escudada contra a realidade e a *factualidade* exatamente pelos mesmos meios, o mesmo autoengano, as mesmas mentiras e a mesma estupidez que haviam se incrustado na mentalidade de Eichmann. Essas mentiras mudavam ano após ano e frequentemente se contradiziam; mais ainda, elas não eram necessariamente as mesmas para os vários ramos da hierarquia do Partido ou para o povo em geral. Mas a *prática do autoengano tornou-se tão comum, quase um requisito moral para a sobrevivência*, que mesmo agora, dezoito anos após o colapso do regime nazista, quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras foi esquecida, é por vezes difícil não acreditar que a mendacidade tornou-se uma parte integral do caráter nacional alemão (Arendt, 2006, p. 52, grifos meus).

Entretanto, parece-me que há uma peça faltando nesse quebra-cabeça. A mentira e o autoengano, assim como a própria ausência de pensamento, não são plenamente compreendidos se desconsiderarmos o fator ideológico. É verdade que Arendt acreditava que o caso Eichmann enfraquecia a tese, defendida por ela mesma, de que a ideologia preponderava para a produção da ausência de pensamento (como vemos em “Ideologia e Terror”). Ao menos em duas ocasiões ela manifestou claramente esse ponto de vista: na já citada entrevista a Joachim Fest e em uma carta a Mary McCarhty, escrita em 20 de setembro de 1963[16]. São compreensíveis suas razões (o que não significam que sejam suficientes). Afinal de contas, a dimensão do genocídio parece sugerir que o princípio que vigorou durante os anos de extermínio foi o da destruição pela destruição, dispensando qualquer justificativa ideológica. E o próprio Eichmann não parecia particularmente afetado pelo antissemitismo mais virulento (ao menos é o que pensava Arendt). Mas creio que Arendt se equivoca a esse respeito. Acho que ela chega mesmo a se contradizer. Vou tentar esclarecer esses pontos na próxima seção.

3 A Ideologia

Vejamos a sequência da passagem do livro sobre Eichmann que acabei de citar:

[16] “A ideologia, acredito, em minha visão, não desempenhou grande papel aqui. Para mim isso parece decisivo” (Arendt, 2018a, p. 276). “Lendo o livro com atenção, dá para ver que Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que pressupus no livro sobre totalitarismo. Posso ter superestimado o impacto da ideologia no indivíduo” (Arendt, 1995, p. 154).

> Durante a guerra, a mentira que mais efeito teve sobre o povo alemão em seu conjunto foi o *slogan* da "batalha do destino para o povo alemão" (*der Schicksalskampf des deutschen Volkes*), cunhado por Hitler ou por Goebbels, que tornou o autoengano mais fácil por três razões: ele sugeria, primeiramente, que a guerra não era guerra; em segundo lugar, que ela foi deflagrada pelo destino e não pela Alemanha; e, em terceiro lugar, que era uma questão de vida e morte para os alemães, que ou aniquilava seus inimigos ou era por eles aniquilado (Arendt, 2006, p. 52).

Cada uma dessas razões é por si só suficiente para justificar o engajamento de um povo em um empreendimento militar. Unificadas em mesmo *slogan*, elas parecem até mesmo contradizer umas às outras. Como quer que seja, é evidente que essas mentiras divulgadas pela propaganda desempenharam um papel decisivo para a criação da aura de "mendicidade sistemática" na Alemanha, como diz Arendt (1968, p. 52), sem a qual seria difícil compreender a adesão maciça ao regime nazista. Tenho a impressão de essas mentiras fazem parte do núcleo ideológico do nazismo e, por esse motivo, devem ser consideradas quando desejamos compreender sua natureza.

Não são poucos os historiadores que se dedicaram a essa tarefa. Talvez possamos destacar, dentre a volumosa produção sobre o assunto, os trabalhos de Saul Friedländer e de Johann Chapoutot. O primeiro, em um trabalho de grande profundidade, mostrou como a presença da ideologia foi decisiva para a aceitação generalizada da população alemã às medidas anti-judaicas:

> O sistema nazista como um todo havia produzido uma "cultura antijudaica", em parte enraizada no antissemitismo histórico europeu e alemão, mas também fomentada por todos os meios à disposição do regime, essa cultura foi impelida a um nível sem igual de incandescência, com impacto direto sobre o comportamento coletivo e individual (Friedländer, 2012, p. 22).

O segundo, em diversos livros, tem desvelado o teor da ideologia nazista e como ela operava sobretudo com a noção de raça:

> [...] a concepção etnoracista (*völkisch*) do povo (*Volk*) como organismo biológico dotado de uma coerência e de uma integridade próprias permitia legitimar a política nazista e sua violência em nome da necessidade biológica e médica dos princípios que a animam. Se o *Volkskörper* é um corpo, este corpo tem seus médicos – os praticantes da política e da polícia nazistas (Chapoutot, 2017, p. 246).

Os trabalhos desses historiadores coadunam-se, em grande medida, com os da própria Arendt. No caso de Chapoutot, a influência é explícita. Ele retoma os

desenvolvimentos arendtianos, sobretudo aqueles presentes em *As origens do totalitarismo*, que descrevem a produção de um mundo fictício por meio da ideologia, em termos muito próximos aos seus:

> O nacional-socialismo propõe uma fábula. Esse recito imaginário torna-se digno de crédito e de realidade por um Estado e por suas instituições, notadamente as universitárias e as artísticas. A mentira é apresentada como verdade: à adequação do discurso à coisa, definição clássica de verdade, se substitui a simples adequação, interna e autorreferencial, do discurso aos postulados do discurso (Chapoutot, 2012, p. 9).

Recorrer a Chapoutot me parece um bom estratagema para lembrar o que a própria Arendt parece ter esquecido quando atenua o papel da ideologia sobre a consciência de Eichmann. Ao agir dessa maneira, ela minimiza tanto o efeito político do conteúdo da ideologia quanto sua capacidade de neutralizar o pensamento por meio daquilo que ela havia denominado de "logicalidade", à qual fizemos referência acima. Na verdade, um dos pontos mais originais das análises de Arendt em "Ideologia e Terror" era justamente a insistência sobre o fato de que não compreendemos o funcionamento da ideologia se nos atentarmos somente a seu conteúdo. A "logicalidade" tem efeito político devastador porque consolida uma visão de mundo a partir da força lógica da ideia que, desconectada da realidade e da experiência, torna-se capaz de a elas se antecipar. Vale a pena reproduzir esta passagem:

> Para uma ideologia, a história não aparece sob a luz de uma ideia (que implicaria que a história é vista *sub specie* de alguma ideia eterna que, ela própria, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que adapta a "ideia" a este novo papel é sua própria "lógica", isto é, um movimento que é consequência da própria "ideia" e não necessita de fator externo para ser colocada em movimento. O racismo é a crença de que há um movimento inerente à própria ideia de raça, assim como o deísmo é a crença de que um movimento é inerente à própria noção de Deus (Arendt, 1975, p. 469).

O que queremos salientar, entretanto, é que a "lógica da ideia" não nega o conteúdo ideológico, mas o exponencializa, tornando-o muito mais efetivo do ponto de vista político. Ela produz uma forma de adesão mecânica, irrefletida, exatamente conforme ao fenômeno da ausência de pensamento que vimos exemplificado em Arendt. É a própria Arendt quem o confirma ao dizer, nesse mesmo texto, que, em última instância, o súdito ideal do sistema totalitário não são os nazistas ou comunistas

convictos, mas aquelas pessoas para as quais “a distinção entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdade e falsidade (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais” (Arendt, 1975, p. 474). O que Arendt deixa de enfatizar nessa passagem – e isso parece conduzir a aparentes inconsistências – é que essa incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso, o fato e a ficção decorrem da subordinação da capacidade do pensamento à ideologia. Dizendo de outra forma, parece-me que o laço entre logicalidade e ideia é muito forte, e a eficácia política da ideologia depende dessa combinação. Eichmann pode não ser um antissemita virulento, mas ele não poderia ter participado do extermínio dos judeus se não pertencesse a um mundo no qual a eliminação de uma parte da humanidade era vista como algo aceitável, isto é, sem uma ideologia que naturalizava o genocídio. E, convém lembrar, foi esta mesma razão – a aceitação da ideologia genocida – que levou Arendt a endossar a pena de morte infligida ao nazista.

Considerações finais

As razões que me levaram a retomar o livro de Arendt sobre o caso Eichmann pouco tem a ver com as polêmicas que ele suscitou (e ainda suscita). O criminoso nazista me interessou porque sua história permite compreender as condições sob as quais uma parte das pessoas dá sua adesão a um regime totalitário. De um lado, a personagem de Eichmann explicita uma inclinação a abrir mão da capacidade de pensar que não é incomum em uma sociedade de massas. De outro lado, sua falta de memória indica que a produção de um mundo fictício requer o autoengano e o esquecimento do mundo real [17]. Talvez por isso Eichmann mostre-se, em determinados momentos, pouco capaz de compreender exatamente a realidade em que se encontra.

O abandono do mundo real – quer dizer, o mundo efetivamente partilhado pelos seres humanos, o lugar em que simultaneamente constroem suas subjetividades e suas relações em torno de um interesse comum – tem entre suas causas a

[17] E Arendt não deixou de enfatizar o quanto o esquecimento interessa à dominação totalitária. A propósito do regime stalinista, ela recorda que o “dom da memória” representava um verdadeiro perigo porque testemunhava justamente aquilo que os governantes queriam fazer acreditar que jamais havia acontecido: a existência de seus oponentes, lançados à morte nos campos de extermínio. O mesmo aconteceu, claro, durante o regime nazista (Arendt, 1975, p. 434).

neutralização da capacidade de pensar. Além disso, requer também o esquecimento, entendido como a destruição da verdade factual, e o consequente uso sistemático da mentira. A ideologia permite que as duas coisas se realizem, atuando na produção de um sujeito obediente e irreflexivo, sem ligação com o passado realmente acontecido e inclinado a substituí-lo por um passado inventado. As páginas finais do relato que Vassili Grossman escreveu sobre Treblinka e publicou já em 1945 colocam em termos inequívocos a gravidade do problema, o grande mal que nos acomete quando perdemos o mundo em comum:

> Hoje, cada pessoa é obrigada perante sua consciência, perante seu filho e sua mãe, perante a pátria e a humanidade, a responder, *com toda a força de sua inteligência*, à seguinte pergunta: o que deu origem ao racismo, o que é necessário para que o nazismo, o fascismo, o hitlerismo jamais renasçam, nem desse, nem do outro lado do oceano, jamais, e para todo o sempre? [...] Devemos nos lembrar que o racismo, o fascismo vão emergir dessa guerra não apenas com o amargor da derrota, mas com a doce lembrança da facilidade de cometer assassinatos em massa. Matar nações inteiras revelou-se algo não realmente muito difícil. [...] Apenas com um lápis, é possível demonstrar que qualquer grande empresa de construção, com experiência no uso de concreto armado, pode, ao longo de seis meses, e com uma força de trabalho adequadamente organizada, erigir câmaras de gás suficientes para toda a população da Terra. *Devem se lembrar disso com rigor*, e todos os dias, todos que têm apreço pela honra, pela liberdade e pela vida de todos os povos, de toda a humanidade (Grossman, 2015, p. 176-177, grifos meus).

O apelo de Grossman à inteligência e à memória está de acordo com o espírito de Arendt, e está igualmente afinado com as urgências de nosso próprio tempo. Não é secundário observar que ele esteve em Treblinka, não como prisioneiro, mas como jornalista, logo após a liberação da Polônia pelo exército vermelho. O que Grossman viu não era mais o campo, eram seus restos, sua ruína. Mas o que aí remanesceu era suficiente para se ter uma ideia do que foi o não mundo absoluto de um campo de extermínio, lugar onde a morte penetra a vida e o silêncio desarticula a palavra. Arendt chamava esses campos de “laboratórios de desumanização”. A expressão é apropriada porque nesses lugares os laços verdadeiramente humanos estão destruídos. O campo é o deserto. E a experiência totalitária mostrou que o deserto é uma possibilidade concreta para as sociedades de massas, e que pode se expandir no mundo moderno. As recentes ameaças aos regimes democráticos, a sombra que os projetos autoritários lançam sobre nossa realidade, mas também as modalidades mais recentes do esquecimento e negação do passado, os dispositivos por meios dos quais se paralisa a atividade do pensamento, são as novas formas de destruição do

comum. Cabe a nós, diante dessas mutações, reativar nossas capacidades humanas fundamentais, aquelas que, por meio da ação e do discurso, por meio da linguagem e da memória, asseguram a criação e a preservação do mundo.

Referências

AGUIAR, Odilio Alves. Veracidade e Propaganda. *In*: AGUIAR, Odilio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 231-241.

ARENDT, Hannah. As if speaking to a brick wall. *In*: ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**. Nova York: Schocken Books, 2018a. p. 274-290.

ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**. A Report on the Banality of Evil. 2. ed. Nova York: Penguin, 2006.

ARENDT, Hannah. **Entre amigas.** A correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975. Trad. de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. Hannah Arendt on Hannah Arendt. *In*: ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**. Nova York: Schocken Books, 2018b. p. 443-475.

ARENDT, Hannah. **Journal de pensée.** Volume 2. Mars 1954-1973. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005.

ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. 2. ed. Nova York: Harcourt Brace, 1975.

ARENDT, Hannah. Truth and Politics. *In*: ARENDT, Hannah. **Between past and future**. Nova York: Penguin, 1968. p. 227-264.

CHAPOUTOT, Johann. **La révolution culturelle nazie**. Paris: Gallimard, 2017.

CHAPOUTOT, Johann. **Le nazisme et l'Antiquité**. Paris: PUF, 2012.

CORREIA, Adriano. **A Banalidade do Mal**. São Paulo: Almedina, 2025.

CORREIA, Adriano. **O caso Eichmann**. Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento. São Paulo: Almedina, 2023.

DERRIDA, Jacques. História da Mentira: Prolegômenos. **Estudos avançados**, v. 10, n. 27, p. 5-39, 1996.

FRIEDLÄNDER, Saul. **A Alemanha nazista e os judeus, 2 volumes**. Trad. de Maria Clara Cescato, Fany Kon, Lyslei Nascimento, Anita K. Guimarães e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva: 2012.

GROSSMAN, Vassili. O Inferno de Treblinka. *In*: GROSSMAN, Vassili. **A estrada.** Trad. de Irineu Franco Perpétuo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

LEIBOVICI, Martine; ROVIELLO, Anne-Marie. **Le pervertissement totalitaire**. Paris: Kimé, 2017.

MELVILLE, Herman. **Bartleby**. Trad. de Irene Hirsch. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **Verdade e mentira na obra de Hannah Arendt**. Curitiba: Appris, 2019.

RICŒUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

SCHULZE, Sophie. **Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme**. Paris: Kimé, 2020.

TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. Trad. de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2016.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Les assassins de la mémoire**. 2. ed. Paris: La Découverte, 2005.

Recebido: 02/11/2025
Aprovado: 12/12/2025

Jaspers e Arendt leem Descartes: considerações críticas a partir de *Psicologias das visões de mundo* e *A Condição humana*

Daiane Eccel*

RESUMO

Karl Jaspers e Hannah Arendt leem e comentam a obra do filósofo Renné Descartes em momentos diferentes. Em 1937 Jaspers publica *Descartes e a filosofia* e em Arendt o nome do filósofo aparece sobretudo em *A condição humana* e em sua obra póstuma, *A vida do espírito.* O objetivo deste texto é averiguar em que medida a interpretação de Arendt converge com a de Jaspers não somente no que diz respeito à obra de 1937, lida por Arendt somente nos anos 50 na ocasião das *Walgreen Lectures* e preparação para *A Condição humana,* mas também lançar luz sobre um escrito da fase de juventude de Jaspers, *Psicologia das visões de mundo,* de 1919. A hipótese de trabalho aqui é que a leitura de Arendt sobre Descartes, circunscrita dentro de sua interpretação a respeito da ciência moderna, se dá no mesmo contorno que Jaspers havia feito não somente na obra de 1937 sobre o próprio Descartes, mas já na de 1919, *Psicologias das visões de mundo,* ao investigar e definir a cosmovisão mecanicista, ainda que não estivesse se referindo ao autor, mas a uma cosmovisão que aparece na obra dele. Pretende-se mostrar, portanto, que a visão de mundo mecânico-natural descrita por Jaspers nas *Psicologias das visões de mundo* e mencionada por Arendt em *A condição humana,* estão relacionadas com a filosofia de Descartes.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Karl Jaspers. René Descartes. Filosofia Moderna.

Jaspers and Arendt read Descartes: critical considerations based on *Psychologies of worldviews* and *The Human Condition*

ABSTRACT

Karl Jaspers and Hannah Arendt read and comment on the work of the philosopher René Descartes at different moments. In 1937, Jaspers published *Descartes and Philosophy,* and in Arendt's writings, the philosopher's name appears mainly in *The Human Condition* and in her posthumous work *The Life of the Mind.* The aim of this paper is to examine to what extent Arendt's interpretation converges with that of Jaspers—not only regarding the 1937 work, which Arendt read only in the 1950s during the occasion of the Walgreen Lectures and the preparation for *The Human Condition* — but also to shed light on an early work by Jaspers, *Psychology of Worldviews,* from 1919. The working hypothesis here is that Arendt's reading of Descartes, framed within her interpretation of modern science, follows the same outline that Jaspers had already drawn not only in his 1937 work on Descartes but also in *Psychology of Worldviews* (1919), where he investigates and defines the mechanistic worldview, even though he does not explicitly refer to Descartes. It is intended to show, therefore, that the mechanical - natural worldview described by Jaspers in *Psychology of Worldviews* and mentioned by Arendt in *The Human Condition* are related to Descartes' philosophy.

Keywords: Hannah Arendt. Karl Jaspers. René Descartes. Modern Philosophy.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

* Pós-Doutorado pela Ruprecht-Karls Universität, Heidelberg, Alemanha (2018). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2015) com estágio de doutorado sanduíche na Eric Voegelins Bibliothek, na Friederich Alexander Universität em Erlangen/Nürnberg (2013-2014). Desde 2015 atua como professora de Filosofia da Educação (Adjunta 3) junto ao departamento de EED, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em Filosofia/UFSC. E-mail: daianeeccel3@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4951125331526258. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3408-0622.

Introdução

Investigações a respeito da relação Jaspers e Arendt já foram e continuam sendo feitas[1]. Na Alemanha esse movimento também acontece por parte de alguns autores, como é o caso de Ingborg Gleichauf, com um livro intitulado *Hannah Arendt e Karl Jaspers: história de amizade singular*, de 2021, do argumento de Bhikhu Parekh a respeito da fenomenologia de Arendt (1981)[2] e de sua eventual filiação à filosofia da existência. Coroando os escritos que ilustram as relações entre os dois, está a recente publicação do livro não publicado de Jaspers sobre Arendt, o *Hannahs Buch*, publicado pela *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, em 2022. Todos estes trabalhos indicam avanços sobre essa relação que tem como pano de fundo uma profícua troca intelectual, mas igualmente todos lidam com uma limitação: a falta de citação e referências diretas de um a outro, como é de praxe entre estes pensadores alemães. Arendt não somente dificilmente cita diretamente Jaspers, mas também outros de seus interlocutores, como Heidegger e Benjamin, por exemplo. Em função da falta de citações, a pesquisa comparativa entre os autores sempre se vê limitada, já que é possível deduzir várias influências, mas o pesquisador se vê na dívida com a prova delas.

Ciente de tais limitações, mas igualmente motivada pelos frutos dessa relação que se estendeu de 1926 até a morte de Jaspers em 1969, o objetivo neste texto é investigar as considerações críticas de Arendt sobre Descartes[3]. O problema de investigação acompanha a bibliografia já existente, concorda com ela, mas propõe olhá-la a partir do eventual diálogo do texto crítico de Arendt sobre Descartes com o livro de Karl Jaspers sobre Descartes, publicado em 1937, assim como com a obra magistral de Jaspers, de 1919, *Psicologias das visões de mundo*, que também se sabe

---

[1] No Brasil, a tese de Igor Basílio Nunes, *"In-Between" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral.* Tese (Doutorado em Filosofia) – Unicamp, 2018; a tese de Lucas Barretos Dias, *Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da existência e da hermenêutica,* UFMG, 2019 e a tese de Marcos Gabriel Miranda Santos[1], *A ontologia política de Hannah Arendt*, UFBA, 2024.

[2] PAREKH, Bhikhu. Hannah Arendt & the search for a New Political Philosophy. London: The Macmillan Press LTD, 1981.

[3] Este é um trabalho que também já foi realizado. Cito aqui o artigo de Fábio Abreu dos Passos, de 2013, na *Revista Argumentos*, intitulado "As consequências da condenação de Sócrates: a crítica de Hannah Arendt ao solipsismo moderno". Cito também o de Tiago Dias, "Modernidade e alienação do mundo em Hannah Arendt", de 2019, nos *Cadernos Espinosianos*, o livro de Rodrigo Ribeiro Neto, *Alienações do mundo – uma interpretação da obra de Hannah Arendt*, de 2009.

lido por Arendt. Essa motivação parte de um dado biograficamente registrado por Thomas Meyer em seu livro publicado em 2023, *Hannah Arendt, a biografia*. Consta que autora tomou contato com o livro de Jaspers, *Descartes e a Filosofia*, publicado no final da década de 30, mas lido por Arendt somente no final da década de 50 no momento da escrita de *A condição humana* e da preparação as *Walgreen Lectures*. A autora também cita diretamente essa obra na nota 27 do capítulo VI de *A condição humana* chamando a interpretação jasperiana de "magistral", o mesmo que havia feito em carta para o próprio Jaspers em 29 de agosto de 1957. A hipótese de trabalho aqui é que a leitura de Arendt sobre Descartes e a ciência moderna se dá dentro do mesmo contorno que Jaspers havia feito não somente na obra de 1937 sobre o próprio Descartes, mas já na de 1919, *Psicologias das visões de mundo*, ao investigar e definir a cosmovisão mecanicista. Suponho que a leitura de Jaspers incida sobre a leitura posterior de Arendt sobre Descartes em dois níveis: o primeiro, designo como crítica metodológica e se revela por meio da concepção cartesiana da filosofia e da ciência, ligado a uma forma demasiadamente mecanicista que dogmatiza a ciência moderna. Essa redução se dá propriamente pelo método cartesiano. Procuro demonstrar que a crítica de Arendt segue na mesma esteira de Jaspers denunciando o solipsismo cartesiano, como aparece em *A condição humana* e na *Vida do espírito*. A segunda é o que chamo de crítica substancial ou ontológica, que em Arendt revela-se sob a ótica da política. Para Jaspers, ao ocupar-se com o eu, do *cogito*, Descartes não se ocupa com o que *Da-sein* propriamente dito, mas o esquece. Isso, em Arendt, revela-se como um alheamento não de si mesmo, mas do homem com o mundo, esvaziando a dimensão propriamente humana. Isso está diretamente relacionado a uma visão natural-mecanicista do mundo já descrita em 1919 em *A psicologia das visões de mundo*. Procuro demonstrar como a descrição do caráter problemático do *homo faber* da modernidade em *A condição humana* apresenta relação com a obra jasperiana de 1919.

1 Jaspers e Arendt leem René Descartes

A situação política da Alemanha da década de 30 do século passado assolou a vida privada e pública de Karl Jaspers. Ele que havia publicado em 1932 seu *opus Magnum* em 3 volumes, *Filosofia,* tem seu direito de cátedra retirado pelo nacional

socialismo em 1937 por ser casado com Gertrud Meyer, uma mulher judia. Professor da Universidade de Heidelberg desde 1922 o casal viu-se obrigado migrar para a Basiléia onde Jaspers podia lecionar. Neste contexto conturbado e de insegurança, o antigo professor de Arendt seguia com seus projetos intelectuais enquanto rompia com Martin Heidegger, com quem nutria uma amizade importante do pré-guerra compartilhando suas premissas fundamentais sobre a Filosofia da existência.

É deste mesmo período (1937) o escrito com o qual Hannah Arendt terá um contato mais atento no final da década de 50: *Descartes e a Filosofia*. Nele, Jaspers se propõe a expor os princípios fundamentais da filosofia cartesiana, com acento para o método, bem como a influência da filosofia cartesiana no conjunto da filosofia. Jaspers procede em sua escrita como lhe era de hábito: uma apresentação didática, expositiva em toda a primeira parte do livro, seguido de uma apreciação crítica[4]. A ordem se dá pela exposição dos elementos básicos da filosofia cartesiana, depois pelo método de Descartes e, por último, Jaspers se ocupa em situar Descartes no plano geral da história da filosofia[5].

Segundo Jaspers, o problema não está essencialmente na busca das certezas, o que sempre foi um elemento importante desde os antigos gregos, mas a necessidade cartesiana de submeter o todo do conhecimento científico e filosófico baixo a uma única certeza que se obtém por um único método. Da plena dúvida, Descartes salta para uma única certeza e, então para o dogmatismo do método. Pelo método, há uma redução da razão, que se fecha em si mesma. Os cientistas modernos como como Galilei, Kepler e Newton buscavam certezas no âmbito das ciências naturais também, mas em contraposição renunciaram às certezas metafísicas e essenciais e, ainda assim, no âmbito próprio das ciências naturais, estavam cientes da possibilidade de refutação das teorias. É neste sentido que a despeito do desejo de Descartes de conferir certezas quase científicas à Filosofia,

[4] Vinte anos depois da publicação de Descartes e a filosofia, vem à luz o livro de Jaspers intitulado *Grandes filósofos*, em seu primeiro volume (1957). Sabia-se, pelo próprio anúncio feito por Jaspers, que um segundo volume deveria aparecer, mas nunca veio à tona em vida, apenas em seus escritos póstumos organizados por Hans Saner e recentemente pela *Karl Jaspers Gesamtausgabe*. Neste segundo volume, aparece também um texto sobre Descartes. Todos os textos que ali se encontram têm uma finalidade didática de apresentação e reflexão sobre os fragmentos dos grandes filósofos. Na introdução desta obra, Jaspers volta a discutir a relação entre ciência e filosofia já exposta em sua *Filosofia*, de 1932, e importante para essa discussão aqui. No livro com fins didáticos, no entanto, Jaspers discute a relação de Descartes com a Teologia e seu entendimento de Deus. Mantém, porém, o mesmo entendimento crítico que já aparece em 1937 de uma filosofia que se pretende científica.

[5] Assinala em nota que a terceira parte é publicada pela iniciativa da *Revue Philosophique*.

Jaspers nota que havia uma enorme distância entre Descartes os cientistas, como Galilei, por exemplo. A ferramenta, no entanto, era compartilhada: a matemática apontava para um caminho de certezas. Mas no caso dos cientistas, a matemática é uma ferramenta capaz de precisar a observação dos fenômenos e a teoria que se deriva daí pode ser comprovada ou refutada. Descartes, por sua vez, valorizava a matemática enquanto ela mesma, decorrendo daí que ele cria um tipo de construto intelectual alheio à experiência propriamente dita e nisso diferencia-se por completo dos cientistas, alheando-se também do mundo.

Na medida em que essa busca pela certeza parcial típica das ciências naturais foi levada para o âmbito da filosofia através de Descartes, esta última perdeu seu caráter especulativo-investigativo e deu lugar a um tipo de pensamento metodológico a partir do qual tudo se deduz em uma espécie de sequência necessária. O entendimento equivocado da ciência moderna por parte de Descartes acarreta também em uma deturpação da ideia da própria filosofia, na medida em que espera dela uma tarefa que não lhe é própria: a busca por uma certeza incontestável (o que chamo de crítica metodológica). Segundo o autor, “Tão logo o filosofar seja visto como um saber de certezas à semelhança da matemática, ele se afasta da sua verdade” (Jaspers, 1966, p. 42)[6]. Com isso concorda Arendt, quando afirma em *A condição humana:* “depois que Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu, a filosofia parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas” (Arendt, 2013, p. 307).

A despeito de sua grandeza, o pensamento de Descartes poderia passar pela história da filosofia como aquele que realizou uma assepsia filosófica no sentido de retirar do âmbito filosófico tudo o que lhe sobrava como mitos, puras especulações, superstições, falsas crenças e relativismos. Também é seu mérito instaurar as questões filosóficas fundamentais sobre o eu, que mais tarde seriam tratadas por Kant ou pelo idealismo alemão. É de Descartes também, embora não só dele, os louros de conseguir livrar a filosofia de argumentos de autoridade. A questão, no entanto, tanto para Jaspers quanto para Arendt, está no fato de que ele inaugura um tipo de filosofia que dá o tom do restante da filosofia moderna, na qual predomina um tipo de pensar

[6] A responsabilidade sobre as traduções é da autora.

mecanicista dado no interior de uma imagem de mundo garantida pelo funcionamento de engrenagens e com garantias de certeza através do método.

Jaspers faz uso do verbo filosofar, no infinitivo, muito mais do que filosofia, enquanto substantivo para enfatizar o caráter de ação do filosofar, como um movimento em curso, não acabado – o que aqui vai precisamente de encontro à concepção filosófica cartesiana. A crítica jaspersiana sobre Descartes baseia-se na pretensão cartesiana de conferir à filosofia um caráter científico e borrar as fronteiras entre os dois âmbitos, o que é precisamente caro a Jaspers, como ele já havia demonstrado em sua *Filosofia*, de 1932. Para Jaspers, a filosofia é tomada, via Descartes, pelo *páthos* da nova ciência. Ela se propõe como universalmente válida, cuja garantida de validade se dá pelo método.

Cientificar a filosofia deturpa a filosofia ela mesma. O mesmo acontece quando a ciência não se mantém em seu lugar e denota pretensões filosóficas. Cabe à filosofia, portanto, pensar a ciência – tarefa que ciência não faz sobre si mesma. A filosofia, por sua vez, deve fazer dentro dos âmbitos circunscritos por ela própria, sem pretender encontrar respostas válidas universalmente – empreitada que cabe à ciência.

A principal obra de Jaspers em 1932, *Filosofia*, está em oposição com o entendimento de Descartes sobre a filosofia. Nela, Jaspers vincula a filosofia como um movimento da própria existência, aproximando-se de Heidegger e seu *Ser e Tempo*, de 1927. Em *Filosofia*, dividida em três tomos (*Orientação no mundo, Clarificação da existência* e *Metafísica*), o autor concebe a filosofia como aberta e histórica, um filosofar em movimento, um impulso, que é uma busca da verdade, mas não tem a posse acabada dela. Trata-se, portanto, muito mais do processo do que do resultado. Todo o processo do filosofar é diretamente ancorado na realidade, no aí da existência, por isso se trata do ser que está aí (*Dasein*). O filosofar é o próprio método para não se cair no esquecimento de si mesmo, como é parte do ser-humano. Daí uma das críticas que Jaspers faz com relação a Descartes: o eu cartesiano degenera em puro subjetivismo, torna-se ensimesmado, alheio da própria experiência. Isso significa afirmar que o tipo de filosofia cartesiana ou advinda do cartesianismo não pode levar à outra consequência, que não seja o esquecimento do ser ele próprio. Para Jaspers, mais do que uma filosofia como um conjunto acabado de verdades, é um filosofar que está a caminho. A verdade não pode nem se resumir a um tipo

acabado de conclusões como se faz necessário no conhecimento científico, assim como não pode ser atingida pela tábua de conteúdos filosóficos da tradição, embora esta última pode ser uma ferramenta para o caminho a ser traçado. É a isso que Hannah Arendt se refere em seu texto "O que é a Filosofia da *Existenz?*" ao comentar a respeito de Jaspers que sua filosofia, em comparação com Heidegger "ainda não se encontra concluída e é mais moderna. Por mais moderna queremos dizer apenas que imediatamente ela dá mais pistas para a filosofia contemporânea" (Arendt, 2002, p. 33).

No âmbito da existência, há consequências na escolha pela filosofia cartesiana, pois para Jaspers, trata-se de "uma filosofia do sistema e não da decisão existencial" (Jaspers, 1966, p. 42). Para Jaspers, Descartes tinha uma visão de mundo (*Weltanschauung*), mas não um direcionamento da existência. Esse eventual *déficit* cartesiano é o que entendo aqui sob a perspectiva de Jaspers como crítica ontológica.

Em jogo está a pretensão de verdade e suas diferentes acepções na ciência e na filosofia. Em Jaspers tal pretensão está circunscrita de formas diferentes. No âmbito filosófico existencial ela se dá i) pela experiência do *Dasein* com a transcendência, que é um aspecto fundamental da existência[7]e, ii) pela comunicação existencial. À ciência também está reservado um papel importante com relação à verdade: o da orientação intramundana, ou seja, a maneira como o sujeito se orienta empiricamente no mundo em busca da verdade que é própria da ciência. Este é um elemento fundamental e indispensável para que as condições sejam dadas ao filosofar. A filosofia só pode partir de onde termina a ciência, por isso, quando Jaspers critica o método cartesiano, evidentemente não se trata de uma crítica à busca do método em si, já que a orientação científica no mundo demanda tal procura. Sua crítica está na redução dogmática exercida e, ao fato de que Descartes confunde a tarefa da filosofia com a da ciência. Da mesma forma que há uma rejeição jaspersiana pela filosofia dogmática, também há pela ciência que se fecha sobre si mesma. A verdade da ciência, no entanto, é importante e quanto mais clareza há sobre ela e sobre o papel da ciência, mais a filosofia poderá fazer o seu trabalho no âmbito existencial.

A comunicação existencial exerce um papel fundamental no processo da clarificação ou elucidação da existência, pois é por meio dela que se dá a diferença

[7] Com os quais não devo lidar aqui.

entre o mero entendimento e a verdade. Descartes permanece no primeiro atribuindo-lhe o caráter da verdade. Hersch enfatiza que o termo *Erhellung*, que dá título ao segundo tomo da Filosofia da *Existenz* de Jaspers, pode ser traduzido como clarificação, iluminação, e visa justamente diferenciar-se da ideia do mero entendimento ou conhecimento da existência (Hersch, 1992, p. 19). Neste processo de puro entendimento encontra-se o malogro, o fracasso, a insuficiência e muitas cisões, porque a existência se encontra cindida. Não se trata de um encadeamento lógico do sujeito que pretende conhecer sua própria existência. A verdade advinda só se realiza na comunicação com o outro e se revela nas conversas com o outro, no estar-com, nos textos e na própria historicidade. Em oposição a ela, está a comunicação não existencial.

Aqui se encontra a rejeição jaspersiana a todo tipo de solipsismo de ordem filosófica, do permanecer absolutamente só devotado ao puro entendimento ou à comunicação comigo mesmo. A comunicação se dá essencialmente entre duas pessoas, que a partir da sua solidão, revela-se junto com o outro. Para o autor, ainda que haja um impulso de autossuficiência da parte do indivíduo, um impulso originário que induz a estar sozinho comigo mesmo, a necessidade de comunicação está dada. A solidão é um elemento fundamental no processo da comunicação existencial, mas não pode ser o único. Há um ensimesmar-se, um voltar-se para si mesmo que compõe o processo, mas não para nele porque há aí um tipo de insuficiência. Jaspers enfatiza que não é pelo fazer sozinho que o sujeito é.

Em concordância com Jaspers, está a leitura arendtiana de Descartes em *A vida do espírito*, que segue também a mesma esteira de suas considerações de *A condição humana*, mas com a preocupação voltada ainda mais para o âmbito da legitimidade da aparência por meio da afirmação constante do senso comum. Em *A condição humana*, a ênfase recaía sobre o papel de Descartes na era moderna e o consequente alheamento do mundo; em *A vida do espírito*, de maneira complementar, Arendt denuncia o tipo de solipsismo advindo de uma filosofia como a cartesiana que busca certezas puramente pautadas nas experiências do ego pensante que ganha o lugar sempre antes ocupado pela credibilidade dos sentidos humanos e, sobretudo, o senso comum.

A dúvida cartesiana está em oposição a uma premissa central em *A vida do espírito*, a saber: a de que ser e aparecer coincidem. Embora Arendt não se dirija a

Descartes, mas à teoria dos dois mundos de Platão quando lida com a questão, a primazia do aparecer perante o ser está ausente em ambas as teorias, o que denota uma tendência ao caráter solipsista do pensamento ocidental. Como se vê em Arendt,

> Eis porque as teorias solipsistas – seja quando proclamam radicalmente que só o eu "existe", seja quando, mais moderadamente asseveram que o eu e sua consciência de si são objetos primários de conhecimento verificável – estão em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e de nossa experiência. O solipsismo é aberto ou velado, com ou sem qualificativos, foi a mais persistente falácia filosófica antes de adquirir com Descartes um alto nível de consistência teórica ou existencial (Arendt, 2000, p. 37).

A intepretação de Descartes reforça a crítica de Arendt à própria filosofia, com um âmbito que desde Platão, retira-se do mundo das aparências e se resguarda na tarefa solitária do pensamento. Descartes, no entanto, parece representar para Arendt o auge e agravamento deste movimento porque sua filosofia é verdadeiramente de cunho solipsista. Se Platão enxergou na *polis* um risco político para o âmbito da filosofia contempladora, na leitura de Arendt e, em função disso, teria relegado à política o lugar secundário no âmbito do seu pensamento, Descartes da mesma forma, sentindo perplexo diante das descobertas da ciência moderna, busca pelo lugar seguro do método. Um perímetro no qual seja possível se movimentar sem cair "na areia movediça e no lodo" (Arendt, 2000, p. 37). A ânsia pela segurança no âmbito do pensar e do existir são, neste caso, resultado do desespero moderno já teorizado por Arendt em *A condição humana*: "o comprovado aumento do desespero humano, ou do niilismo especificamente moderno que tomou conta dos setores cada vez maiores da população" (Arendt, 2013, p. 305) também atinge Descartes. A interpretação também envolve outros elementos aos quais ela chama de eventos e, entre eles, o principal é a invenção do telescópio utilizado por Galileu. Interessa-nos aqui, porém, explicitar como tal desespero moderno tem como consequência precisamente o seu oposto: a busca da certeza que advinda da dúvida cartesiana. Pretendo mostrar como a análise arendtiana da filosofia cartesiana está alinhada com a obra de Jaspers de 1937, mantendo princípios fundamentais, sabendo, no entanto, que ela avança até o ponto que ainda não estava completamente exposto no escrito jaspersiano de 1937, que é a relação entre o tipo de pensamento cartesiano e o solipsismo moderno.

Se a crítica de Arendt prossegue às últimas consequências deslocando-se do âmbito da filosofia para a política, tanto em Platão quanto em Descartes se chega ao problema – ainda que Descartes definitivamente não tenha se ocupado com a esfera pública: o desespero leva à busca do novo, mas o novo, ao contrário da acepção arendtiana é permeado pela garantia ao invés da contingência. A novidade que renova o mundo em Arendt, tanto por meio dos novos agentes quanto por meio da imprevisibilidade da própria ação de tais agentes, é ausente no tipo de filosofia denunciada por ela. Diante do desespero – não apenas moderno e advindo das descobertas da ciência moderna, como aponta Arendt sobre Descartes, mas também da insegurança do filósofo antigo diante do risco de deboche na *polis*, Platão e Descartes guiam-se pelas certezas: a garantia do governo do rei filósofo e a certeza gerada pela radicalidade da dúvida do *cogito*. É neste ponto, portanto, que a filosofia como é praticada desde Platão, a saber, de forma solipsista, exerce uma ameaça ao âmbito da esfera pública e Descartes é, embora jamais tenha se ocupado com a política (ou precisamente por isso nunca tenha ocupada com a política), um dos maiores representantes.

2 A visão de mundo mecanicista em *Psicologia das visões de mundo* e em *A condição humana*

Em 1913, Jaspers publica seu *Psicopatologia geral* e faz escola no âmbito da psicopatologia e psiquiatria. É neste contexto da passagem entre 1913 e 1919 que se deu, então, a escrita de *Psicologia das Visões de mundo*. No artigo de 1912, *A orientação fenomenológica de pesquisa na Psicopatologia*, Jaspers oferece os fundamentos daquilo que mais tarde formaria sua obra. Segundo Immel (2019, p. XXXXIV), o autor se coloca contra uma psicologia sem alma. Daí, a necessidade de uma psicologia compreensiva frente a uma psicologia que seria somente explicativa.

Para Stefania Achella e Jann Schlimme (2017), a tarefa de Jaspers é tentar compreender objetivamente as miríade de visões de mundo; significa compreender a estrutura de todas elas, desde “as normais até as patológicas, desde as liberais até as absolutizantes” (Achella, Schlimme, 2017, p. 6). Jaspers as define como: “chamamos de visões de mundo tanto a existência fática da alma em sua totalidade

quanto as doutrinas/teorias racionalmente formadas, imperativos, imagens objetivas que o sujeito expressa, utiliza, aplica e usa para justificativas" (KJGI/6, 2019, p.53)[8].

Entre as demais imagens, a imagem mecânico-natural está relacionada com o desenvolvimento de um aparato técnico, do âmbito do fazer, por meio do qual o ser-humano assume duas posições: ou ele é o criador de coisas ou ele é o escravo. Nela há uma busca constante por nexos causais que são teóricos. Jaspers afirma que a imagem mecânica-natural:

> Torna-se uma manifestação teórica, algo que permanece como matéria, energia, átomo, eléctron, etc., algo que resta como possivelmente meramente *quantitativo*. O mundo é somente *movimento* mensurável e movimento potencial. O veículo da investigação é a matemática. E somente quando a matemática é utilizável é que se faz possível uma visão de mundo mecânica. Tudo o que é qualitativo, em princípio compreensível, tudo o que aparece em sua essência, será expulso do mundo. A natureza será desqualificada e, com isso, desalmada (*entseelt*). Ela será expressa por *leis-conceitos exatas* e com isso, *calculável* e por meio disso, *dominável.* Somente nessa visão de mundo, isso significa: nós reconhecemos somente aquilo que podemos fazer (KJGI/6, 2019, p. 157)[9].

Metodologicamente, o trabalho de Jaspers faz uma apreciação descritiva dos tipos de imagens de mundo. Sob o ponto de vista do método, por isso, importa a Jaspers elencar as diferentes imagens de mundo, mostrando o que as move, o que efetivamente as mobiliza no âmbito da existência. O autor nota que há elementos críticos de uma visão de mundo que se restringe ao âmbito mecânico-natural:

> A vida é somente uma máquina muito complicada; o mundo em geral, conforme as leis mecânicas devem explicar os fenômenos vitais; [...] a vida da sociedade humana, os estados, se faz mecânica sendo, por exemplo, imaginada geograficamente. O homem é um átomo que contrai obrigações na sociedade (KJGI/6, 2019, p. 158).

Ainda que esteja diante de tais definições, pode ser precipitado associar diretamente o pensamento a esta imagem de mundo, já que o principal representante deste tipo de concepção de mundo citado por Jaspers é Isaac Newton e não Descartes. Isso talvez porque Descartes é um filósofo e não um cientista. Há, no

[8] Trata-se da referência das obras reunidas de Karl Jaspers, *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, número 1, volume 6. Opta-se por essa referência pela própria indicação dos organizadores da coleção.
[9] Ao tratar da associação direta entre reconhecer algo com fazer algo, Jaspers refere-se ao pressuposto dado não em Descartes, mas em um dos maiores críticos de Descartes, Giambattista Vico em sua conhecida passagem *La nuova scienza*.

entanto, um elemento em comum que vale destacar: a cosmologia cartesiana é mecanicista, ainda que não esteja fundada nos princípios da experimentação, observação e teste de hipóteses empíricas. O mundo é máquina que funciona mecanicamente para Descartes. Esse pressuposto é herdado por Newton e isso, em parte, encontra-se no cerne da modernidade e a constitui fundamentalmente.

Descartes é aquele que, junto de outros filósofos, "levaram a descoberta de Galileu ao nível do pensamento irretratável, registraram com inigualada precisão o choque do evento" (Arendt, 2013, p. 285). Tal registro veio por meio de um tipo de filosofia que não representa outra coisa, senão o mergulho do sujeito para o seu interior. Não, no entanto, semelhante a um sentido socrático do cuidado com a própria alma, tal como faziam os antigos, cuja prerrogativa do cultivo da alma estava ligada, em última instância, ao lugar do sujeito em sua comunidade e no mundo ou ainda e, em função disso, ligada a prerrogativas éticas. Na modernidade, a busca da certeza enquanto certeza cognitiva, no entanto, apresenta-se de outro modo e faz-se clara nas palavras de Arendt quando diferencia reflexão e introspecção: "a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse, a não ser consigo mesmo" (Arendt, 2013, p. 321).

A consequência direta disso é, entre outras coisas, que o ponto arquimediano que foi encontrado fora do universo, passou a ser centrado no interior do próprio sujeito – operação realizada por Descartes. Ainda de Descartes advém uma certeza que já havia sido anunciada por Jaspers em 1919: "somente na visão de mundo mecanicista, nós reconhecemos somente aqui que podemos fazer" (KJGI/6, p. 157). Ou ainda na passagem de Arendt em *A condição humana* quando cita Whiterhead: "o raciocínio cartesiano baseia-se inteiramente no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si mesma" (Arendt, 2013, p. 295)[10]. Da mesma maneira que Jaspers havia assinalado tanto em sua *Psicologias das visões de mundo*, de 1919, quanto em seu livro sobre Descartes em 1937, a matemática é o veículo no qual a visão de mundo mecanicista

[10] Em seu texto a respeito dos novos métodos pedagógicos, o conhecido *Crise na educação*, publicado pela primeira vez na *Partisan Review* em 1957 e que depois passa a compor parte de *Entre o passado e o futuro*, Arendt leva a problemática do fazer no lugar de aprender ao ponto central da argumentação. Não sugere qualquer outra metodologia no lugar porque entende que isso não lhe cabe, mas aponta para o fato de que tornar a escola o lugar do saber-fazer ao invés do saber aponta para uma tendência moderna da primazia do fazer sobre qualquer outra atividade. No âmbito da educação, a tendência é que haja, portanto, uma tecnificação do saber.

se desenvolve, e assim também como o pensamento de Descartes, Arendt constata a *reductio scientiae mathematicam*. Para ela, isso está diretamente associado à perda do senso comum. A troca da certeza sobre a evidência dos fatos que nos chega pelos nossos aparatos mais básicos da percepção humana e confirmada pela presença do outro, pela previsibilidade advinda da matemática de uma forma bastante específica: a matematização da física.

Para Arendt, portanto, a redução incide sobre o apagamento do senso comum, e da pluralidade. Em Jaspers, essa redução também é apontada, mas seu âmbito recai sobre a existência. A busca pela previsibilidade a respeito da qual trata Arendt é uma crítica à quebra da imprevisibilidade, caráter irrevogável da ação, em Jaspers aparece como crítica a um tipo de filosofia, que ao invés de ser uma ferramenta no caminho da existência, é reduzida à busca de certezas cognitivas por meio da matemática. Isso toca novamente no ponto caro a Jaspers relacionado ao problema da verdade supracitado.

O *modus operandi* mecanicista que é imposto por um tipo de visão de mundo mecanicista e que está presente também na filosofia cartesiana leva a mais uma característica própria da modernidade: a ênfase no fazer, ou seja na figura do *homo faber*, conforme percebido por Arendt na última seção de *A condição humana*, quando afirma que "o conceito mecanicista do mundo é, *par excellence*, o conceito de mundo do *homo faber*" (Arendt, 2013, p. 310). O âmbito do fazer apresenta garantias que não estão dadas nem na ordem da ação e da política e nem ordem da existência.

Em Jaspers, a imagem mecânica de mundo, assim como as demais, são mediadas por tipos de atitudes (relativas, portanto, ao sujeito), descritas no primeiro capítulo de *Psicologia das visões de mundo*. Jaspers associa o tipo de imagem mecânica de mundo com uma atitude que ele descreve como ativa. Não porque compõe o âmbito da ação política como a ação presente em *A condição humana*, mas porque compõe a esfera da *vita activa*, como está o obrar em *A condição humana*. Jaspers, portanto, em sua obra de 1919, analisa o que ele chama de atitude ativa ou o sujeito da atitude ativa em contraposição à atitude contemplativa, distinção que, como assinala, já é proveniente de Aristóteles (KJG I/6, 2019 p. 66) e que também é retomada por Arendt e é base de sua fenomenologia da *vita activa* em *A condição humana*. Em resumo, tem-se em Jaspers, a seguinte relação: a imagem de mundo mecânica-natural, quando mediada por uma atitude ativa no mundo, se revela por

meio da realização técnica (*technisches Leisten*). Aqui se tem as primeiras considerações jaspersianas sobre a técnica – tema clássico do seu tempo, que aparece outras vezes nos seus trabalhos posteriores e que toma a maior forma em seu livro sobre a bomba atômica, de 1958. Importa, então entender que a realização técnica originará uma *imagem técnica de mundo*. Nela atua o sujeito que pode se colocar de duas formas: ou é criador e entende o seu fabricar técnico como uma criação, que é um misto entre o obrar e o contemplar, considerando que este obrar não é calculável ou totalmente previsível e que é, portanto, um trabalho criativo que o leva ao gozo; ou pelo contrário, aquele que se submete ao mecanicismo da técnica, que se roga "a indefinida repetição, o valor puramente quantitativo" (KJG I/6, 2019, p. 166), aquele que se contenta na vida com o "mero rendimento sem arte" (KJG I/6, 2019, p. 66). E Jaspers tece, a partir daí, uma crítica aos rumos que a imagem técnica de mundo toma na modernidade. Isso porque precisamente a técnica deixa de ser um mero meio – como aquele que o fabricante de coisas, impulsionado pela visão de mundo mecanicista sempre fez – para se tornar um fim em si mesmo[11].

Luz (2018) nota que com base em anotação de 1954, no *Diário de pensamento*, de Arendt, a autora registra quatro estágios do desenvolvimento da técnica, que aparecem quatro anos mais tarde em *A condição humana* e que compõem precisamente o último capítulo quando aparecem as considerações a respeito da era moderna advindas das descobertas de Galileu da dúvida cartesiana. No seu diário, porém, já em 1954, Arendt menciona o risco de tecnificação do *Dasein* (*Techniesirung des Daseins*). Isso ocorre quando o *homo faber* despede-se de sua condição primordial de fazedor de coisas que erigem o mundo a partir da transformação da natureza pela reificação, passando a sucumbir, por um lado, ao próprio processo de fabricação ele mesmo, e por outro, é engolido pelo ritmo de trabalho do *animal laborans*[12].

É neste sentido, portanto, que a visão de mundo mecânico-natural descrita por Jaspers nas *Psicologias das visões de mundo* e mencionada por Arendt em *A condição humana*, está relacionada com a filosofia de Descartes, ainda que haja

[11] Destaco aqui o protagonismo de Jaspers com relação à questão da técnica. *Psicologia das visões de mundo* é de 1919, anterior, portanto, às considerações de Heidegger e Gehlen, no âmbito filosófico, bem como de Jünger ou Huxley, no âmbito da literatura.
[12] Como já notaram alguns trabalhos, como é o caso de Adriano Correia, no artigo "Quem é o animal laborans de Hannah Arendt", de 2013, publicado na *Revista de Filosofia Aurora.*

limites para essa interpretação, já que o próprio Jaspers, diferente de Arendt, não associa diretamente a cosmovisão mecanicista em 1919 com a filosofia de Descartes. Seu escrito sobre o filósofo francês, como se viu, é de 1937. No entanto, mostrou-se como o processo do obrar, do fabricar, do fazer, tal como é descrito em *A condição humana*, mas também assinalado por Karl Jaspers em *Psicologia das visões* de mundo, está atrelado[13] a uma cadeia sequencial, sua ordem é previamente planejada e garantida pelo encadeamento da realização dos passos previstos. Seu fim é a utilidade que leva ao domínio o estado do *homo faber,* o fazedor de coisas, é a solidão. Com isso, busquei mostrar como Jaspers assinala que o método apresenta consequências dogmáticas no âmbito da filosofia e da ciência, borrando a fronteira necessária entre as duas e como essa crítica de Jaspers também reaparece em Arendt por meio da crítica a uma filosofia solipsista. Para além disso, em Arendt, a insuficiência de Descartes gerada pela ânsia do novo, fruto do desespero, gera um *déficit* que é da ordem do político, em Jaspers, o *pathos* da nova ciência, é existencial.

Referências

ACHELLA, S.; SCHLIMME, J. Prezentazione. **Discipline Filosofiche,** ano XXVII, n. 1, p. 5-12, 2027.

ALVES NETO, R. R. **Alienações do mundo:** uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2009.

ARENDT, H. **A condição humana.** 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDT, H. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, H. **A vida do espírito:** pensar, querer e julgar. Tradução de César A. de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, H.; JASPERS, K. **Correspondance 1926-1969.** Paris: Payot & Rivages, 1995.

CORREIA, A. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? **Revista de Filosofia Aurora,** Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, 2013.

[13] Não necessariamente em Jaspers, mas sempre em Arendt.

DA LUZ, L. E. Considerações acerca da técnica e da tecnologia na obra de Hannah Arendt. **Controvérsia (UNISINOS),** São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 60-74, 2018.

DIAS, L. B. **Os métodos de Hannah Arendt:** uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. 2019. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2019.

DIAS, T. Modernidade e alienação do mundo em Hannah Arendt. **Cadernos Espinosanos,** São Paulo, v. 41, p. 217-239, 2019.

GLEICHAUF, I. **Hannah Arendt und Karl Jaspers:** Geschichte einer einzigartigen Freundschaft. Köln: Böhlau Verlag, 2021.

HERSCH, J. **Karl Jaspers.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

IMMEL, O. Einleitung des Herausgebers. *In*: JASPERS, K. **Psychologie der Weltanschauungen.** KJG I/6. Berlim: Schwabe, 2019. p. VII–XXVIII.

JASPERS, K. **Descartes und die Philosophie.** 4. ed. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1966.

JASPERS, K. **Psychologie der Weltanschauungen.** KJG I/6. Berlim: Schwabe, 2019.

MEYER, T. **Hannah Arendt, die Biographie.** Berlim: Piper, 2023.

NUNES, I. B. **“In-Between” – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers:** da existência política ao exemplo moral. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

PAREKH, B. **Hannah Arendt & the search for a new political philosophy.** London: The Macmillan Press Ltd., 1981.

PASSOS, F. A. dos. As consequências da condenação de Sócrates: a crítica de Hannah Arendt ao solipsismo moderno. **Argumentos Revista de Filosofia,** Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 1-14, jan./jun. 2013.

SANTOS, M. G. M. **A ontologia política de Hannah Arendt.** 2024. 438 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2024.

Recebido: 15/10/2025
Aprovado: 20/10/2025

La condición (post)humana. Tierra, técnica y devenir postantropocéntrico

Anabella Di Pego*

RESUMEN

La condición humana de Hannah Arendt indaga en el derrotero de la *vita activa* dentro de la tradición del pensamiento occidental, con especial atención a la época moderna. Sostenemos que el texto proporciona herramientas conceptuales clave para reflexionar sobre la transición de la condición humana a lo que en nuestros días se describe como la condición posthumana. La contribución de Arendt reside en su crítica a las concepciones sustancialistas de «lo humano» y su reformulación en términos relacionales y plurales, fundamentadas en las condiciones de la existencia humana. Entre estas condiciones, la Tierra ocupa un lugar destacado como prerrequisito fundamental para la vida humana, abriendo la posibilidad de una política de la Tierra, arraigada en la finitud e interdependencia de las criaturas terrestres y en la pluralidad de formas de existencia a las que pertenecemos. Además, Arendt traza diferentes etapas en el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas, ofreciendo una perspectiva sobre la especificidad de la tecnociencia contemporánea y los profundos desafíos que plantea para el futuro de la condición humana.

Palabras-clave: Criaturas terrestres. Automatización. Alienación. Mundo contemporáneo. Posthumanismo.

The (post)human condition. Earth, technology, and post-anthropocentric becoming

ABSTRACT

Hannah Arendt's *The Human Condition* is an inquiry into the trajectories of the *vita activa* within the tradition of Western thought, with particular attention to the modern age. I argue that the text provides key conceptual tools for reflecting on the transition from the human condition to what is now described as the posthuman condition. Arendt's contribution lies in her critique of substantialist conceptions of "the human" and her reformulation of it in relational and plural terms, grounded in the conditions of human existence. Among these conditions, the Earth figures prominently as a fundamental prerequisite for human life, opening the possibility for a politics of the Earth –one rooted in the finitude and interdependence of earthly creatures and the plurality of forms of existence to which we belong. Moreover, Arendt traces different stages in the development of modern science and technology, offering insight into the specificity of contemporary technoscience and the profound challenges it poses for the future of the human condition.

Keywords: Earthbound creatures. Automatism. Alienation. Modern world. Posthumanism.

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), República Argentina. Forma parte del cuerpo docente de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Doctora en Filosofía (2013), Magíster en Ciencias Sociales (2011), Licenciada y Profesora en Filosofía (2005 y 2001) por la UNLP. Realizó estancias de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011 y 2013) como becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y se desempeñó como investigadora visitante en la Universitat de Barcelona (2016) y en la Universitat Pompeu Fabra (2019). E-mail: anadipego@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5338-4779.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introducción

Este trabajo analiza *La condición humana* (1998) de Hannah Arendt desde nuestras problemáticas presentes continuando el camino de Odilio Alves Aguiar (2016), en un diálogo filosófico que procura recuperar el legado perenne de sus lecturas arendtianas. Nuestra hipótesis sostiene que el libro de Arendt constituye una indagación de la condición humana tal como se configuró en la tradición occidental hasta el final de la época moderna, así como nos brinda elementos para pensar el pasaje hacia la condición posthumana en el mundo contemporáneo. Esta condición se caracteriza por la convergencia de la crítica del humanismo, con su noción de sujeto soberano forjado a partir del ideal de la perfección, y de la crítica del antropocentrismo, con los humanos como especie superior y dominante. Asimismo, la condición posthumana (Braidotti, 2015; 2020) se encuentra signada por la transformación de lo humano debido al desarrollo científico y tecnológico que erosiona una de las dicotomías estructuradoras de la modernidad: la oposición lo natural y lo artificial, a saber, entre naturaleza y cultura.

En el primer apartado, analizamos los desafíos contemporáneos a la condición humana del modo que ha sido concebida en la tradición del pensamiento occidental a la vez que reconstruimos el papel de la Tierra como condición de la vida humana en nuestro carácter de criaturas terrenas. Dos fenómenos modernos resultan gravitantes: la *hybris* en el sentido de desmesura respecto de los condicionamientos de la existencia humana – vida, natalidad, mortalidad – y la alienación de la Tierra y del mundo. En la perspectiva arendtiana de la época moderna encontramos una crítica a lo humano, en su carácter sustancial y excepcional, como es concebido desde el humanismo, a la vez que el despliegue de una concepción de la subjetividad relacional, plural y arraigada a la Tierra que sienta las bases de otra concepción de lo (post)humano.

En el segundo apartado emprendemos el análisis de las distintas etapas de la ciencia y técnica moderna en función de esclarecer las inflexiones de la tecnociencia contemporánea y su impacto en la transformación de la condición humana. La lectura arendtiana sostiene que la ciencia moderna detenta un carácter paradójico, sustentándose en sus comienzos en la capacidad productiva del hombre y enalteciéndolo al *homo faber* como amo y señor de la naturaleza, para luego dar

lugar al desarrollo de procesos y fuerzas cósmicas en la Tierra que exceden la previsión y el control humano, potenciando la incertidumbre respecto del futuro de la vida en la Tierra y de la Tierra misma. El movimiento que había empezado con la elevación de la estatura del hombre, culmina con su perplejidad frente a las consecuencias de los procesos tecnológicos que desencadena dando lugar a una "mutación" profunda de lo humano (Arendt, 2006, p. 261).

1 El desafío contemporáneo a la condición humana

El prólogo del libro de Arendt sobre la *vita activa* nos presenta diversos acontecimientos que se encuentran erosionando la condición humana tal como la habíamos concebido hasta ese entonces, a saber, como arraigada a la Tierra y a las condiciones de la vida y la muerte. El primero de ellos con el que abre el libro refiere a la puesta en órbita del primer satélite artificial alrededor de la Tierra. Arendt repara en que la reacción frente a este hecho fue de júbilo pero no envuelto en un halo triunfal sino más bien en una sensación de alivio como primer paso para librarnos de nuestro arraigo terreno. En la tradición del pensamiento occidental el cuerpo había sido entendido como cárcel del alma, siendo ahora la Tierra misma concebida como cárcel de la humanidad y ya no como quintaesencia que hace posible la vida humana. Este fenómeno resultará decisorio en la alienación de la Tierra que comenzó con la ciencia moderna (Schell, 2010, p. 247-258), propiciando la escisión entre el hombre, la Tierra y la naturaleza a la vez que dando lugar a una vinculación instrumental de todo lo existente puesto ahora a disposición del *homo faber*. Esto marcará un punto de inflexión en el mundo contemporáneo respecto de nuestra relación con la Tierra, que constituye el suelo que hace posible la vida humana, configurando el modo en que tenemos experiencias y percibimos el mundo así como organizamos las rutinas cotidianas durante el día y la noche.

La Tierra no es solamente un objeto, en el sentido de cuerpo físico que ocupa un lugar en el espacio que no puede ser ocupado al mismo tiempo por otro cuerpo, sino que es el sustrato de la vida humana, ofreciendo las condiciones que hacen posible nuestra manera de respirar, desplazarnos, percibir y concebir el movimiento. En este sentido, Husserl (2006) señalaba que "la Tierra no se mueve" en la medida en que constituye nuestro punto fijo de referencia que nos permite percibir el

movimiento de otros cuerpos[1]. El alivio que experimenta el hombre contemporáneo por emprender el camino que le permite alejarse de la Tierra, muestra su desafío de las condiciones dadas de la existencia y su tentativa de trocarlas por algo hecho por sí mismo.

El segundo acontecimiento es el "intento de crear vida en el tubo de ensayo" (1998, p. 2), en donde Arendt advierte que a través de la manipulación en el microscopio del "plasma germinal" (1998, p. 2) se podrán producir seres humanos superiores alternado su tamaño, aspecto y función. En 1958 estas posibilidades recién se avizoraban y Arendt señalaba que, según los científicos, no se tardaría más de cien años en producir ese "hombre futuro". El término utilizado por Arendt de plasma germinal [*germ plasm*] pertenece a las investigaciones del biólogo y genetista alemán August Weismann (1834-1914). A pesar del carácter incipiente de su teoría, resultó de relevancia para los desarrollos de la genética en el siglo pasado. Lo que resulta decisivo para Arendt es que los conocimientos científicos y técnicos habilitan la "producción" de vida – emulando la potencia divina – y el control a voluntad de este proceso. En 1953 se habían sentado las bases de la biología molecular contemporánea con la elucidación de la estructura de doble hélice del ADN (Watson y Crieg) pero recién hacia finales de la década de 1960 se descubren las enzimas que permiten modificar el ADN. En 1972 se crea la primera molécula de ADN en un laboratorio combinando materiales genéticos de diverso origen y a partir de ese momento se produce modificaciones genéticas en animales y en semillas. En 1994 se comercializa el primer alimento modificado genéticamente (tomate Flavr Savr) y dos años después nace la oveja Dolly, primer mamífero clonado a partir de una cédula adulta.

Hacia fines de la década del cincuenta, Arendt advertía sobre estas tendencias en ciernes por entonces que mostraban que el hombre contemporáneo "parecía estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como nos ha sido dada, un don gratuito que no proviene de ninguna parte (secularmente

[1] Husserl escribe este breve texto en 1934 que fue editado en 1940 de manera póstuma por Marvin Farber. En el año 2006 fue reeditado por Jörg Dünne y Stephan Günzel basándose en una nueva transcripción del manuscrito de Dieter Lohmar. Esta versión fue traducida al español por Agustín Serrano de Haro. Según Campillo lo más probable es que Arendt no conociera este texto de Husserl por las circunstancias que atravesaba al momento de su publicación y porque "no se encuentra en su biblioteca personal, conservada en el Bard College de Nueva York" (2022, p. 136). No obstante, Arendt retoma ciertos aspectos de la fenomenología (Serrano de Haro, 2006, p. 301) reelaborándolos desde las problemáticas de su presente (Rodríguez Suárez, 2011).

hablando), que desea cambiar, por así decirlo, por algo hecho por él mismo" (1998, p. 3)[2]. De este modo, el deseo de librarse de la prisión de la tierra se complementa con "el deseo de escapar de la condición humana" que se manifiesta en la creación y modificación de la vida así como también en el intento "de prolongar la vida humana más allá de los cien años" (1998, p. 2). El conocimiento científico y tecnológico promueve así esta rebelión contra la existencia humana y sus condiciones vinculadas con la vida, la muerte y el arraigo terreno. Consideramos que este deseo de escapar de la condición humana se inscribe y a la vez constituye la máxima expresión de una *hybris* "antes pensada en términos de fuerza, envidia, orgullo y soberbia" por la filosofía y la literatura, y ahora expresada "como emancipación de todos los límites que ataban al hombre a la condición humana" (Alves Aguiar, 2016, p. 35). La *hybris* moderna se manifiesta como una tentativa de traspasamiento de los límites, es decir, como total desmesura. Sin embargo, como veremos esa desmesura no engrandece al hombre sino que desencadena fuerzas que en lugar de aumentar la estatura del hombre y su poderío, lo muestran en su pequeñez y completa impotencia para controlar los procesos que es capaz de desencadenar. Este sería el caso de la bomba atómica, a la vez que constituiría un rasgo distintivo del desarrollo científico y tecnológico en general puesto que se basa en fórmulas matemáticas y lenguajes informáticos que si bien pueden demostrarse en sus propios términos "ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento" (1998, p. 3).

Arendt señala que podemos hacer cosas inimaginables en épocas anteriores pero a la vez cada vez somos menos capaces de pensar y hablar generando sentido compartido sobre esas cuestiones. "Podría ser que nosotros, criaturas terrestres [*earthbound creatures*] que hemos comenzado a actuar como si fuésemos habitantes del universo, seamos por siempre incapaces de comprender, es decir, de pensar y hablar sobre las cosas que, sin embargo, somos capaces de hacer" (Arendt, 1998, p. 3). La diferenciación entre conocimiento y pensamiento da lugar en nuestra época a un hiato debido a la especialización y tecnificación creciente del conocimiento, por un lado, y a la erosión de las condiciones sociales que hacen posible la actividad del pensamiento en su dimensión vital y radical.

[2] En esta y en las sucesivas citas se realiza una traducción propia del original en inglés del libro de Arendt debido a los graves problemas de la edición en español. En este caso, por ejemplo, la versión española consigna "materialmente hablando" (2001, p. 15) para la expresión "secularly speaking".

El tercer fenómeno mencionado por Arendt es la automatización que considera en relación con el mundo del trabajo [*labor*]. La automatización que podría vaciar las fábricas parece la realización del antiguo deseo de liberarse del trabajo, sólo que esto se produce en una sociedad en donde las diversas dimensiones de la vida activa se han ido horadando y el trabajo, entendido como forma de satisfacer las necesidades vitales, ha ganado centralidad y primacía. De este modo, nos encontraríamos en una sociedad del trabajo que rinde culto a la productividad y a una vida dedicada a las responsabilidades laborales, en donde con la automatización se nos arrebataría la actividad fundamental de nuestras vidas. Arendt observa que sólo entre los intelectuales quedan individuos "que consideran lo que hacen en términos de un obrar [*work*]" (1998, p. 5) que no se limita a brindar los medios para ganarse la vida. Sin embargo, con la inteligencia artificial este bastión también resultaría amenazado, puesto que la IA podría reemplazarnos en muchas de las actividades intelectuales vinculadas al estudio, al análisis ý reflexión sobre fenómenos históricos y de la actualidad.

El libro de Arendt con su insistencia en detenernos a indagar sobre la condición humana y especialmente sobre lo que hacemos, constituye una forma hacer frente a la aceleración de los tiempos que corren, no para dar respuestas ni ofrecer certezas sino para desplegar un pensar que pueda arrojar luz sobre a los problemas del presente. Señalados los sucesos que ponen en jaque a la condición humana tal como la hemos concebido hasta ahora, será preciso detenernos brevemente en torno de la misma. Nuestra hipótesis de lectura sostiene que el abordaje arendtiano de la condición humana lleva consigo una crítica y desmontaje del sujeto moderno vinculado al humanismo[3], habilitando otros modos de pensar lo humano y la subjetividad[4].

Frente a la concepción moderna sustancialista del sujeto, Arendt explicita que la condición humana se diferencia por completo de la naturaleza humana y de la idea de una esencia, como algo subsistente que hace que algo sea lo que es. Arendt resulta categórica al respecto: "nada nos da derecho a asumir que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas" (1998, p. 10). Esto

[3] Hemos desarrollado la crítica del humanismo en Arendt especialmente en los trabajos "Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2022) y "El camino hacia el 'final del humanismo'. Critica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2020).
[4] Para un análisis de la subjetividad relacional y plural arendtiana remitimos a "Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal" (Ribeiro-Cantu, 2025).

se debe a que cada existencia humana es singular y por tanto la pregunta apropiada remite al *quién*, diferenciado del *qué* respecto de los atributos que las cosas y seres genéricos comparten entre sí[5]. En el caso de la existencia humana no se trata de propiedades compartidas sino del carácter único de cada quien, que no es algo que permanezca inmodificable, sino que requiere del transcurso del tiempo y del estar con otros para desplegarse. La existencia humana no remite a formas de ser dadas o fijas sino a las posibilidades, no en el sentido de lo posible como opuesto a lo necesario sino de apertura a modos inesperados de actuar. No obstante este carácter contingente y singular de la existencia humana, la misma se encuentra sujeta a ciertas condiciones que la configuran y en cierta medida la determinan. Las condiciones de la existencia humana, a saber Tierra, vida, mortalidad, mundo, pluralidad y natalidad, se encuentran a la base de las actividades de la *vita activa* que permiten a los hombres responder a esos condicionamientos a la vez que modificar y crear sus propias condiciones de vida. La existencia humana se encuentra así condicionada, vivir es responder a estas condiciones a la vez que modificarlas y crear nuevas condiciones dado que el hombre es capaz de crear artificialmente sus propias condiciones de vida. De todas formas, la existencia humana nunca puede encontrarse completamente condicionada porque se caracteriza por su singularidad y contingencia que hacen que siempre pueda suceder algo inesperado y no previsto.

> El cambio más radical que cabe imaginar de la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hacia otro planeta. Tal evento, ya no totalmente imposible, implicaría que el hombre tendría que vivir bajo condiciones [completamente] producidas por él mismo, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni el trabajo, ni la obra, ni la acción, ni incluso el pensamiento, tendrían sentido tal como los conocemos. Sin embargo, incluso estos hipotéticos de la Tierra seguirían siendo humanos, pero lo único que podríamos afirmar sobre su «naturaleza» es que seguirían siendo seres condicionados, aunque esta condición sería ahora, en gran medida, autoproducida (Arendt, 1998, p. 10).

Parte del movimiento disruptivo de Arendt tiene que ver con entender los condicionamientos no solamente como limitantes sino más bien como condiciones de posibilidad de ciertas experiencias, acciones y modos de vida. De esta manera, quisiera destacar que el arraigo terreno del hombre, es decir, el hecho de que somos

[5] Véase al respecto el trabajo “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo” (Di Pego, 2012).

criaturas ligadas a la Tierra [*earthbound creatures*], desmonta el dualismo entre Tierra y naturaleza, por un lado, y mundo y cultura, por otro. La Tierra en este sentido no es un objeto reemplazable sino que es el sustrato que permite el desenvolvimiento de la vida humana hasta ahora y la noción misma de estar "ligado" a la Tierra, resitúa al hombre desde su moderna primacía como amo y señor de la naturaleza en su dependencia y copertenencia a la Tierra. Frente al hombre moderno con su soberbia y señorío indiscutido, Arendt despliega una concepción de lo humano-terrestre, sosteniendo "la condición constitutivamente «terrestre» de la vida humana" (Campillo, 2022, p. 140). No se trata de una perspectiva renovadamente geocéntrica sino más bien geolocalizada que atiende al modo en que la Tierra, la biodiversidad y lo humano constituyen un entramado de condiciones posibilitantes de la vida que se encuentran amenazadas por la propia desmesura de la actividad humana. Desde la visión moderna que situaba a la Tierra en analogía con el resto de los planetas para estudiarla desde su carácter genérico, el planteo de Arendt regresa a nuestro planeta para abordarlo en sus condiciones especiales que hacen posible la vida. "La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, por lo que sabemos, podría ser única en el universo en proveer a los seres humanos de un hábitat en el que pueden moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio alguno" (Arendt, 1998, p. 2). En la morada terrena y "a través de la vida, el hombre permanece vinculado con todos los demás organismos vivos" (Arendt, 1998, p. 2). La sensibilidad de los seres humanos se encuentra arraigada a la Tierra y este arraigo es compartido "primariamente con los demás seres vivos" (Palomar Torralbo, 2022, p. 380).

La amenaza a la continuidad de la vida en la Tierra en nuestros días continúa vigente aunque ya no se deba primordialmente al peligro de la bomba atómica en el contexto de la Guerra Fría sino al cambio climático antropogénico y a la crisis ecológica global. En este sentido, la sustentabilidad de la vida en la Tierra, no sólo respecto de los seres humanos sino de la biodiversidad, constituye "un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales" (Arendt, 1998, p. 3). De esta manera la distinción arendtiana entre la Tierra y el mundo – de los artificios humanos[6], la cultura y la

[6] El mundo y la tierra son dos condiciones fundamentales de la existencia humana, ciertamente históricamente constituidas pero relativamente estables y frecuentemente no tematizadas en la

política – no puede ser pensada de manera estanca sino en necesaria interrelación. La Tierra ha devenido un asunto político de suma urgencia que demanda una política mundana y la vez terrena. Ambas necesarias para hacer frente a las dos formas de alienación que se han desplegado en la época moderna: la alienación de la Tierra y la alienación del mundo. "El gran tema de *La condición humana* es la alienación", como afirma Alves Aguiar (2016, p. 31), pero esta alienación no es del hombre respecto de su modo de ser genérico sino que remite a la separación del hombre de la Tierra, es decir, a la erosión de su arraigo terreno, y a su retraimiento del mundo común. Por eso, lo que puede poner coto a la alienación no remite a una "reapropiación del sí mismo del hombre", ni a "la afirmación de la soberanía de los hombres" (Alves Aguiar, 2016, p. 41-42), sino a la reparación de su arraigo terreno y del mundo compartido, esto es, su inserción en el entramado con la Tierra, lo inanimado, los seres vivos y la pluralidad de otros.

2 El desarrollo científico-tecnológico y la condición posthumana

La época moderna [*modern age* / *Neuzeit*] de acuerdo con Arendt comienza en el siglo XVII – con tres acontecimientos: la llegada de los europeos a América, la reforma protestante y la invención del telescopio – y finaliza hacia comienzos del siglo pasado. El período de entreguerras es un momento de transición y luego de las explosiones atómicas que dieron fin a la Segunda Guerra Mundial surge nuestro mundo contemporáneo [*modern World* / *moderne Welt*]. El mundo contemporáneo en el que vivimos es, entonces postmoderno, en el sentido que adviene después de la época moderna, y a partir de las innovaciones tecnocientíficas los límites y el modo de entender lo humano se modifican abriéndose el horizonte de lo posthumano.

Para dar cuenta de este pasaje de la condición humana hacia la condición posthumana reconstruiremos brevemente el desarrollo de la ciencia y la técnica, distinguiendo tres etapas en la época moderna y una cuarta etapa relativa a la técnica contemporánea desde la segunda mitad del siglo XX en donde se consolida

cotidianeidad. La aceleración de los cambios contemporáneos pone en cuestión no sólo entre estabilidad del mundo humano y de los procesos cíclicos naturales, sino también del mundo y de la tierra como condiciones que se encuentran siendo erosionadas. Precisamente en este sentido Arendt advertía que la emancipación y secularización moderna podían culminar "con un repudio […] fatídico de la Tierra, que fue la madre de todas las criaturas vivientes bajo el cielo" (Arendt, 1998, p. 2).

el desplazamiento postantropocéntrico iniciado precedentemente. En los inicios de la época moderna se definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y así la actividad del obrar [*work*] pudo superar el desprecio y la sospecha que la tradición había manifestado hacia la misma[7]. Si bien la fabricación en tanto que actividad de obrar erige un mundo de cosas duraderas para ser usadas, en la medida en que se sustenta en una racionalidad instrumental medio-fin, una vez alcanzado el fin propuesto, éste puede devenir medio para otro fin. Así la instrumentalización socava la estabilidad y genera una postergación indefinida de la búsqueda de significado, que se acelera estrepitosamente en las sociedades de masas en donde incluso los objetos duraderos son consumidos.

> El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los objetos de fabricación, sino también «la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza» […] pierden su «valor debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo» […] La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio […] sólo puede detenerse haciendo del propio hombre el amo y seño [*lord and master*] de todas las cosas (Arendt, 1998, p. 157).

El *homo faber* implica la consagración del hombre como amo y señor de todas las cosas, incluida la naturaleza, por lo cual conforma un "mundo estrictamente *antropocéntrico*, donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines" (Arendt, 1998, p. 155. El subrayado es propio). El "antropocentrismo", advierte Arendt, conlleva una "devaluación del mundo y de la naturaleza" (1998, p. 157)[8], puesto que todo es puesto a disposición y bajo dominio del hombre, que pasa a ocupar lugar privilegiado que antes ocupaba dios. Con el ascenso del *homo faber* en la época moderna, se afianza la creencia de que la capacidad productiva del hombre (Arendt, 1994, p. 439-

[7] "Esta misma tradición en cuanto también se había vuelto contra la acción –de manera menos abierta, sin duda, aunque no menos eficazmente–, se vio obligada a interpretar la acción en términos de un hacer [*making*], con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y patrones de pensamiento que la Época Moderna podía retomar" (Arendt, 1998, p. 230).

[8] Hemos modificado la traducción del término "anthropocentrism" que en el edición española es traducido erróneamente como "antropomorfismo" (2001, p. 176).

440)[9] con dominio absoluto sobre las cosas, la naturaleza y la vida, situando al excepcionalismo humano como rasgo propio de la filosofía y de la ciencia moderna. De la mano del *homo faber* en tanto fabricador se desarrolla la primera etapa de la técnica moderna en relación con la actividad del obrar, situando al hombre como amo y señor de la naturaleza, que es capaz de conocer y dominar lo que el mismo puede hacer – el conocimiento como *know how*.

La segunda etapa del "desarrollo técnico" [*technical development*] (Arendt, 1998, p. 148) en la época moderna detenta una especificidad por la cual ya no puede caracterizarse remitiendo a la tradicional noción de "útil" sino que requiere ser esclarecido en relación con la noción de "máquina" y el automatismo. Los útiles son siervos de la mano y se encuentran a disposición del artesano o productor, en cambio, con el surgimiento de las máquinas son los trabajadores quienes deben servirles, ajustando incluso el ritmo corporal al movimiento mecánico de la máquina. Pensemos en la máquina de vapor que constituye, según Arendt, el ejemplo más acabado de esta etapa del desarrollo técnico moderno y su vínculo con la figura del fogonero[10] respondiendo incesantemente a los requerimientos de la máquina. No obstante, en esta etapa que constituye el punto de partida de la Revolución Industrial, todavía la máquina imita los procesos naturales y se emplea su fuerza para objetivos humanos. En esta etapa comienza el proceso de automatización creciente en el que el hombre bajo la apariencia de ser liberado de la carga del trabajo, se vuelve prescindible en tanto puede ser reemplazado por las máquinas. Se despliega así una de las paradojas del desarrollo técnico moderno:[11] el movimiento que parecía empoderar al hombre y encumbrarlo a la cima de la

[9] Véase al respecto su ensayo "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo" (1994, p. 428-447), en donde señala que en la filosofía moderna el hombre se ubica en el lugar de Dios y que todavía impregna la filosofía contemporánea en la forma de un fuerte subjetivismo. Arendt se muestra crítica de la secularización moderna y de la idea de Nietzsche de la muerte de Dios, más bien, ha caído su trascendencia, pero sigue operando desde la tierra y lo que parece ahora ocupar su lugar es el mismo hombre encumbrado por los desarrollos de la ciencia y la técnica moderna".

[10] El primer capítulo de la novela inconclusa de Kafka, a saber, *América* o *El desaparecido* se titula precisamente "El fogonero" (1999, p. 117-147) y fue publicado de manera independiente como relato en 1913.

[11] "La paradoja de la ciencia moderna parece radicar en que, si bien aumentó enormemente el poder humano, produjo al mismo tiempo una reducción no menos decisiva del amor propio del hombre" (Arendt, 2019, p. 177).

creación, paulatinamente lo va empequeñeciendo hasta volverlo un apéndice reemplazable de las máquinas[12].

La tercera etapa del desarrollo técnico moderno lo vincula Arendt con el uso de la electricidad, que genera un punto de inflexión dado que ya no se trata de usar el material de la naturaleza para conseguir un fin. En otras palabras, no se trata de imitar a la naturaleza para el mundo humano, más bien se procura canalizar las fuerzas naturales hacia este mundo. En el caso del *homo faber*, los instrumentos de fabricación se encuentran al servicio del cuerpo, resultando reafirmada la distinción entre el hombre y sus útiles en continuidad con las viejas artes y oficios. En cambio, en el caso de esta etapa "dejan de aplicarse las categorías de *homo faber* […] aquí ya no usamos el material de la forma que lo produce la naturaleza, es decir, matando, interrumpiendo los procesos naturales" (Arendt, 1998, p. 148). Más bien, se "crean" y desencadenan procesos "naturales" propios que nunca se hubieran producido sin la intervención humana. Obsérvese que en este contexto, comienza a ponerse en cuestión que "el mundo humano o artificio, por un lado, y la naturaleza, por otro, siguen siendo dos entidades claramente separadas" (Arendt, 1998, p. 148).

Si bien la técnica moderna comienza con una glorificación del *homo faber* y de su instrumentalidad, éste resulta soterrado con el mismo desarrollo técnico puesto que se crean "procesos naturales" que el hombre ya no puede controlar, con lo cual se desmorona la distinción entre el mundo artificial con su relativa estabilidad y el ámbito natural, la tierra, con sus procesos cíclicos incontrolables. Por un lado, el hombre ha comenzado a actuar en la naturaleza, desplegando procesos que no se darían sin su intervención – represas, centrales hidroeléctricas, etc. – y por otro lado, estos procesos con sus consecuencias imprevistas repercuten en la "relativa estabilidad" del mundo en tanto artificio humano potenciando la incertidumbre respecto del futuro.

La cuarta etapa de este desarrollo se inscribe asimismo en la historia del maquinismo y de la automatización, encontrando su punto culminante con la tecnología nuclear en la era atómica[13], puesto que no sólo permiten "desencadenar y liberar los procesos naturales elementales", sino también "manejar en la vida

[12] "¿Acaso no sabemos que cada avance científico, desde los tiempos de Copérnico, desembocó casi automáticamente en una disminución de la estatura [del hombre]?" (Arendt, 2006, p. 258).
[13] Serrano de Haro (2022, p. 214) propone una sugerente analogía entre los desarrollos de la tecnología nuclear y la ideología en movimiento de los totalitarismos.

cotidiana de nuestra Tierra, energías y fuerzas que sólo se dan en el universo" (Arendt, 1998, p. 149). A partir de esto, Arendt esboza una posible distinción entre la técnica moderna y la técnica contemporánea, mientras que la primera "consiste en canalizar fuerzas naturales hacia el mundo del artificio humano", la segunda procura "canalizar las fuerzas universales del cosmos a nuestro alrededor hacia la naturaleza de la Tierra" (Arendt, 1998, p. 149). En el momento que Arendt escribe, los desarrollos de la técnica contemporánea son incipientes pero ya avizora que "transformarán la familia de la naturaleza tal como la conocemos desde el comienzo de nuestro mundo, en la misma medida, o incluso mayor, que la tecnología [moderna] ha cambiado la misma mundanidad del artificio humano" (Arendt, 1998, p. 150). Observamos que el desarrollo técnico contemporáneo conduce a una transformación de la naturaleza más radical incluso respecto de los cambios que la técnica moderna introdujo en el mundo de los artificios humanos.

De esto se siguen tres consecuencias de gran relevancia. En primer lugar, no es posible concebir la naturaleza como algo dado, erosionándose la distinción entre lo natural (vida) y lo artificial – orden social y cultural. En segundo lugar, tampoco es posible aplicar aquí "las categorías del *homo faber*" que se sirve de sus útiles e instrumentos (Arendt, 1998, p. 151), puesto que la técnica ha trasvasado su funcionamiento instrumental para devenir una fuerza ontológica configuradora de la naturaleza y de la condición humana. En tercer lugar, en la medida en que la técnica contemporánea desencadena fuerzas cósmicas en la Tierra supone adoptar la perspectiva ajena a la Tierra y en donde la capacidad de control del hombre se ve considerablemente mermada, esto trae consigo la disminución de la estatura del hombre a la vez que configura un mundo postantropocéntrico.

En este punto, la técnica moderna no puede reducirse al problema del buen o mal uso de la técnica por parte del hombre. La introducción de la máquina rompe con el paradigma instrumental del *homo faber*, haciendo que no sea posible concebir la técnica en términos de herramientas que se usan para un designio propuesto, entendiendo "su instrumentalidad […] de modo exclusivo con este sentido antropocéntrico" (Arendt, 1998, p. 151). Por el contrario, en el caso de las máquinas

o aparatos,[14] es más bien el hombre el que resulta moldeado en su acoplamiento a los mismos.

> En el proceso continuo de la operación, este mundo de máquinas pierde incluso ese carácter mundanamente independiente que en tan alto grado poseían los útiles, instrumentos y la primera maquinaria de la época moderna. Los procesos naturales de los que se alimenta lo relacionan cada vez más con el propio proceso biológico, de manera que los aparatos que manejamos libremente en otro tiempo comienzan a parecer «caparazones pertenecientes al cuerpo humano como el caparazón pertenece al cuerpo de la tortuga». Considerada desde este ventajoso punto de vista, la tecnología ya no se presenta «como el producto de un consciente esfuerzo humano para aumentar el poder material, sino como desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantados en medida siempre creciente al medio ambiente del hombre» (Arendt, 1998, p. 153).

Citando estas palabras del texto “La imagen natural [*Naturbild*] de la Física actual” [1955] del físico Werner Heisenberg, Arendt caracteriza la inflexión de la tecnología en el mundo contemporáneo. No se trata de la técnica en un sentido instrumental – como sostiene Becerril Ramirez (2020) –, sino más precisamente de un devenir ontológico de la misma en su capacidad de configuración del organismo humano. El poder material de la técnica incide y le da forma al “desarrollo biológico de la humanidad”, de modo que la técnica es como un caparazón que pasa a formar parte del cuerpo humano de manera análoga al caparazón de una tortuga. En este sentido, se disuelven las fronteras entre la técnica y lo natural puesto que la primera es un factor fundamental de conformación de lo considerado “natural”. Esto permite esclarecer, las palabras de Arendt en el prólogo de su libro, relativas al “hombre futuro” y su “rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte” (Arendt, 1998, p. 3) y que desea cambiar por algo hecho por él mismo. Así, qué sea lo humano y la condición humana misma, no es algo que pueda determinarse de una vez y para siempre, dependerá de factores históricos y del desarrollo de la técnica que penetra en las entrañas de nuestros cuerpos, volviéndose una dimensión constitutiva insoslayable de los mismos. A este proceso se refiere Arendt como una “tecnificación del mundo” (2019, p. 183) que da lugar a una “mutación” de lo humano (2006, p. 261), en la que la tecnología ya no puede ser concebida en términos de instrumentos al servicio de la intención humana

[14] En la edición alemana *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Arendt utiliza los términos Maschinen y también Apparaturen (2007, p. 180).

sino que “los aparatos empiezan, de hecho, a formar parte de nuestra vida biológica, hasta tal punto que parece como si la especie humana ya no perteneciera al género de los mamíferos, sino que estuviera empezando a transformarse en una especie de artrópodo” (Arendt, 2007, p. 181. Traducción propia). Este pasaje que acabamos de citar de la edición alemana del libro *Vita activa* no se encuentra en la versión en inglés y resulta especialmente esclarecedor de la radical transformación que afronta la condición humana. Recordemos que los artrópodos son animales invertebrados dotados de un esqueleto externo y apéndices articulados, como el caso de los insectos, arácnidos y crustáceos, entre otros. Los aparatos tecnológicos son para nosotros estos esqueletos externos y apéndices articulados que han pasado a formar parte de nuestro cuerpo.

Esta dimensión configuradora de carácter ontológico de la técnica contemporánea no sólo incide sobre el cuerpo y la vida humana, sino sobre la vida en general y la Tierra misma. En este sentido, por supuesto que Arendt advierte sobre el potencial destructor de la tecnología nuclear y de las bombas atómicas, pero no se trata de una técnica más destructora, incluso la más destructora de la historia, sino de desencadenar en la Tierra “fuerzas que sólo se dan en el universo” (Arendt, 1998, p. 150). Asimismo, la vida está producida y modificada artificialmente, pensemos en las semillas transgénicas en la producción agrícola pero también en las modificaciones de los animales en la producción agropecuaria. El aspecto ontológico de la técnica contemporánea trasciende el principio antropocéntrico del *homo faber*. Ya no se trata del control, la supervisión y la predictibilidad de los procedimientos apropiados para fabricar un producto que es reversible en la medida en que puede ser destruido. En este sentido, la temprana técnica moderna se sustentaba en la actividad productiva del obrar y su procedimiento básico es el experimento bajo condiciones controlables y recreables.

En el caso de las tecnologías contemporáneas más bien se ponen en marcha procesos que pueden tener un comienzo pero cuyas consecuencias y fines resultan imprevisibles, indeterminados e irreversibles. Precisamente la acción, según Arendt, tiene un principio pero no detenta un final y se caracteriza por ser imprevisible e irreversible en sus consecuencias en tanto se despliega en la pluralidad con reacciones que escapan al actor que le dio comienzo. Por eso, Arendt sostiene que en la nuestra era, por una parte, la noción de proceso propio del trabajo puede

describir más apropiadamente lo que llevan a cabo los científicos – que ya no son experimentos controlables y recreables – y al mismo tiempo, estos procesos imprevisibles e irreversibles, con un comienzo pero sin fin determinado nos remiten al ámbito de la acción. De esta manera, en la técnica contemporánea lo que se produce es que los hombres empiezan a actuar en la naturaleza, escapándoseles las consecuencias de los procesos que desencadenan. Arendt pensaba en las bombas atómicas y sus efectos no previstos a lo largo de años y décadas, y actualmente podemos pensar en el cambio climático, la acidificación de las lluvias y océanos, como también en inundaciones, nuevas enfermedades y virus (vaca loca, gripe porcina y Covid). Resulta indudable la incidencia de la actividad humana en el desencadenamiento de estos fenómenos a la vez que resulta manifiesta la incapacidad humana para controlarlos, instalando una incertidumbre extrema respecto del futuro de la humanidad, de la vida y de la Tierra.

En la medida en que hemos empezado a “actuar” en la naturaleza, se socava la delimitación de la política a los asuntos humanos, volviéndose las cuestiones terrenas eminentemente políticas. De ahí que podamos sostener que en el mundo contemporáneo, la política mundana requiere al mismo tiempo de una política de la Tierra. En este sentido, Arendt advertía en el prólogo de *La condición humana* que es “prudente desconfiar del juicio político de los científicos *qua* científicos” (1998, p. 4), o en otras palabras, los problemas que nos plantea la ciencia y la técnica contemporánea no constituye un problema de los científicos sino un problema político urgente que no puede dejarse en manos de expertos, ya sea científicos o políticos.

Consideraciones finales

Las reflexiones de Arendt en su libro sobre la vita activa nos permiten esclarecer la condición humana así como los desarrollos que la desafían abriendo el camino para pensar el pasaje hacia la condición posthumana. La condición posthumana remite a la situación presente en la que se desarrollan nuestras vidas y que se encuentra signada por los desarrollos científicos y por los intereses de la economía mundial, haciendo implosionar el concepto mismo de lo humano y la oposición binaria entre lo natural como lo dado y lo cultural como lo construido.

Braidotti procura pensar la subjetividad posthumana y el conocimiento posthumano "en esta época biogenética conocida como Antropoceno, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta" (2015, p. 16).

El análisis arendtiano nos permiten dar cuenta del carácter paradójico de la modernidad que sitúa al *homo faber* como centro y fundamento del conocimiento, erigiéndolo como amo y señor de la naturaleza y de todas las cosas, pero al mismo la ciencia y la técnica moderna suponen un movimiento postanatropocéntrico que horada ese lugar de privilegio del hombre. Esta oscilación se puede apreciar en los desplazamientos que se producen entre la técnica moderna temprana en su primera etapa y sus desarrollos posteriores – segunda y tercera etapa – que dan lugar a la técnica contemporánea – cuarta etapa. Los inicios de la técnica moderna se encontraban signados por la instrumentalidad, conllevando un ordenamiento del mundo antropocéntrico, en donde todo resulta devaluado en tanto que medio a disposición del hombre que produce, usa, consume y destruye a voluntad y al ritmo del sistema de producción capitalista.

Los desarrollos posteriores de la técnica moderna emplazaron al hombre como el nuevo punto de Arquímedes, ese punto externo desde el cual se podría incluso mover la misma Tierra. El último capítulo de *La condición humana* dedicado a la época moderna, comienza con el siguiente epígrafe de los *Diarios* de Kafka a modo de advertencia: "Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición" (citado en Arendt, 1998, p. 248). Una vez en el punto de Arquímedes,[15] el hombre no obtuvo el control de la Tierra sino su posible destrucción y autodestrucción, en la medida en que se volvió capaz de desplegar fuerzas cósmicas en la Tierra que escapan a su control. Si el mundo contemporáneo es postantropocéntrico en tanto pone de manifiesto la disminución de la estatura del hombre frente a poderes que lo exceden ampliamente, la perspectiva arendtiana nos permite entender el Antropoceno como evento límite [*boundary event*], en el sentido de Haraway[16], más que como

[15] En 1969 Arendt publica en la revista *Ingenor* la conferencia que había dictado en el College of Engineering titulada "El punto de apoyo de Arquímides" (2019, p. 169-184).
[16] "Junto con otras personas, pienso que el Antropoceno es más un evento limite que una época […] El Antropoceno marca profundas discontinuidades; lo que viene después no será como lo que vino antes" (Haraway, 2016, p. 100).

caracterización irrebasable de nuestra época[17]. La paradoja de la ciencia moderna entre el poderío del *homo faber* y su impotencia frente a los procesos y fuerzas cósmicas que desencadena en la Tierra, nos permite reparar críticamente en las consecuencias de la actividad humana en nuestro planeta a la vez que resituar a lo humano en su arraigo terreno y en su cohabitación con diversas formas de existencia.

En el primer apartado procuramos mostrar que el análisis arendtiano de la condición humana contribuye a la crítica del humanismo con su desmontaje de la idea de sustancia, esencia o naturaleza humana, a la vez que concibe las subjetividades como despliegues temporales en un contexto de pluralidad, en donde se manifiesta y articulan narrativamente en su singularidad. Asimismo, en el segundo apartado abordamos el énfasis arendtiano en el carácter postantropocéntrico de la ciencia y la técnica que impregnan nuestro mundo contemporáneo, esclareciendo su relevancia para hacer frente "al reto […] del antropocentrismo" (Braidotti, 2020, p. 6). De esta manera, encontramos en el abordaje arendtiano de la condición humana y de la técnica moderna elementos de las dos críticas de la centralidad de lo humano – como Hombre y como *Anthropos* – que confluyen en el posthumanismo. Entendiendo el posthumanismo como "la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo" (Braidotti, 2015, p. 51), consideramos que Arendt se encuentra en los umbrales del mismo avizorando y permitiéndonos pensar la política y las subjetividades en un escenario posthumano.

En el siglo pasado, el comienzo de la era nuclear marca no sólo el fin de la época moderna y el inicio del mundo contemporáneo, sino también la culminación de una transformación de la técnica que rebasa el marco instrumental y antropocéntrico del *homo faber*. La noción de útil es desplazada por la de máquina o aparato con su automatismo característico. Ya no se trata de imitar a la naturaleza para aprovechar su potencia en el mundo humano, sino de desencadenar procesos naturales en el mundo así como de desplegar las fuerzas cósmicas en la Tierra. De esta manera, el mundo, la Tierra y la vida se vuelven irreconocibles, producto del desarrollo de la técnica, detentando ésta una dimensión ontológica constitutiva de nuestras

[17] Hemos indagado los entrelazamientos entre el pensamiento de Haraway y de Arendt en el artículo "Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway" (Di Pego, 2025).

realidades que mina la distinción tajante entre lo artificial (social y cultural) y lo natural. El análisis de Arendt constituye así un aporte relevante para dar cuenta de los problemas y desafíos de la técnica en el mundo contemporáneo, al tiempo que nos interpela a seguir pensando en estos fenómenos y en el modo en que se encuentran modificando la superficie de la Tierra así como las condiciones de la existencia humana tal como hasta ahora las conocíamos.

A lo largo de estas reflexiones procuramos poner en diálogo la perspectiva de Arendt con el denominado "posthumanismo filosófico" y las discusiones que se abren con el "giro posthumano" (Ferrando, 2019, p. 53-54. Traducción propia), contribuyendo a la polifonía de voces que pretenden trasvasar las limitaciones del humanismo y del antropocentrismo. Alves Aguiar advertía que, aunque sin tematizarlo detenidamente, "al poner la Tierra y la vida" entre las condiciones humanas, "Arendt apunta a la idea de respeto por la naturaleza en sí misma y del mundo como artificio, lenguaje y memoria de las interacciones, removiendo, de este modo, la legitimidad de la perspectiva dominadora presente en el humanismo tradicional" (2016, p. 42). Esperamos este recorrido haya explicitado y esclarecido el modo en que las reflexiones arendtianas sobre el arraigo terreno de la condición humana y los desarrollos de la ciencia y la técnica moderna constituyen una fuente productiva para la "teoría crítica posthumana" (Braidotti y Hlavajova, 2018, p. 339-342),[18] permitiendo desplazar al hombre desde su lugar de excepcionalidad para concebir lo humano, en consonancia con lo posthumano, en términos de pluralidad de criaturas ligadas a la Tierra y a las diversas formas de existencia.

Referencias

ALVES AGUIAR, O. Condición humana. En: PORCEL; B.; MARTIN, L. **Vocabulario Arendt.** Rosario: Homo Sapiens, 2016.

ARENDT, H. **Between past and future.** Eight exercises in political thought. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDT, H. **Essays in Understanding 1930-1954.** Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 1994.

ARENDT, H. **La condición humana.** Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001.

[18] Remitimos a la entrada "Posthuman critical theory" en donde se explicita que la misma resulta de la intersección entre el post-humanismo y el post-antropocentrismo.

ARENDT, H. **Pensar sin asideros.** Ensayos de comprensión 1953-1975. Vol. II. Ed. Jerome Kohn. Trad. R. Ramos Fontecoba. Barcelona: Página indómita, 2019.

ARENDT, H. **The Human Condition.** Chicago: Chicago University Press, 1998.

ARENDT, H. **Vita activa oder Vom tätigen Leben.** München: Pipper, 2007.

BECERRIL RAMÍREZ, C. **Las implicaciones políticas de la técnica en el pensamiento de Hannah Arendt.** 2020. Tesis (Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades) –, Universidad del Medio Ambiente (UAM), Unidad Cuajimalpa, México, Cuajimalpa, 2020.

BRAIDOTTI, R. **El conocimiento posthumano.** Trad. J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2020.

BRAIDOTTI, R. **Lo posthumano.** Trad. J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015.

BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. **Posthuman Glossary.** London: Bloomsbury, 2018.

CAMPILLO, A. Elogio de la condición terrestre. **Pensamiento al margen,** n. 16, p. 128-148, 2022.

DI PEGO, A. Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt. **Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas,** Sevilla, n. 8, p. 35-53, 2022.

DI PEGO, A. El camino hacia el «final del humanismo». Critica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt. **Cadernos Arendt,** Teresina, v. 1, n. 1, p. 11-30, 2020.

DI PEGO, A. Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,** Málaga, v. XXX, n. 1, p. 38-56, 2025.

DI PEGO, A. La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política,** La Plata, n. 43, p. 45-78, 2012.

FERRANDO, F. **Philosophical Posthumanism.** London: Bloomsbury, 2019.

HARAWAY, D. J. **Staying with the Trouble.** Making Kin in the Chthlucene. Durham/London: Duke University Press, 2016.

HUSSERL, E. **La tierra no se mueve.** Trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

KAFKA, F. **Obras completas.** Tomo IV. Ed. A. J. R. Laurent. Barcelona: Edicomunicación, 1999.

PALOMAR TORRALBO, A. El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del mundo moderno y la apertura de la fenomenología del espacio público a la ecología en el pensamiento de Hannah Arendt. **Tópicos, Revista de Filosofía,** n. 63, p. 359-388, 2022.

SCHELL, J. In search of a miracle: Hannah Arendt and the atomic bomb. En: BENHABIB, S. (Ed.). **Politics in dark times.** Encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010.

SERRANO DE HARO, A. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. ***Investigaciones Fenomenológicas*****,** n. 6, p. 299-308, 2006.
SERRANO DE HARO, A. La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos. **Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos,** v. 1, n. 1, p. 205-228, 2022.

RIBEIRO-CANTU, A. M. Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal. **Kairos. Revista Acadêmica da Prainha,** Fortaleza, ano XXI, v. 21, n. 1, p. 204-219, 2025.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.-P. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas,** n. 3, p. 419-431, 2011.

Recebido: 15/10/2025
Aprovado: 20/10/2025

O mundo como *lócus* da pluralidade

Antônio Carlos Araújo*

RESUMO

Este artigo examina a noção de pluralidade como categoria central no pensamento de Hannah Arendt, compreendendo-a como fundamento da vida política e condição de existência do mundo comum. O mundo não é concebido como um dado natural, mas como construção relacional que se estabelece entre os homens, onde a diversidade pode aparecer, ser reconhecida e partilhada. O texto analisa o espaço entre os indivíduos como dimensão simbólica e política que possibilita convivência sem fusão e distinção sem exclusão. Reflete ainda sobre o pertencimento ao mundo como exigência ética e política fundamental, vinculada ao direito a ter direitos e à preservação da dignidade humana. A pluralidade, longe de ser um obstáculo, revela-se como o que sustenta a liberdade, a responsabilidade e a possibilidade de um mundo habitável. A pesquisa apoia-se em literatura primária e secundária, articulando os conceitos centrais da autora à luz de interpretações contemporâneas. Conclui-se que a pluralidade deve ser preservada como condição indispensável para a política, para a educação e para o próprio sentido do humano no mundo.

Palavras-chave: Pluralidade. Mundo comum. Política. Pertencimento. Condição humana.

The world as a *locus* of plurality

ABSTRACT

This article examines the notion of plurality as a central category in Hannah Arendt's thought, understanding it as the foundation of political life and a condition for the existence of the common world. The world is not conceived as a natural given, but as a relational construction established among human beings, where diversity can appear, be recognized, and shared. The text analyzes the space between individuals as a symbolic and political dimension that enables coexistence without fusion and distinction without exclusion. It also reflects on belonging to the world as a fundamental ethical and political requirement, linked to the right to have rights and the preservation of human dignity. Plurality, far from being an obstacle, reveals itself as what sustains freedom, responsibility, and the possibility of a habitable world. The research draws on primary and secondary literature, articulating the author's central concepts in light of contemporary interpretations. It concludes that plurality must be preserved as an indispensable condition for politics, education, and the very meaning of the human in the world.

Keywords: Plurality. Common world. Politics. Belonging. Human condition.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

* Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro GEPEDE/UVA. Graduado em Direito pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Graduado em Pedagogia pela UNIP, Universidade Paulista. Graduando em Filosofia (FAVENI). Pós-graduado em Gestão Pública (FAVENI). Pós-graduado em Docência no Ensino Superior (UNOPAR). Pós-Graduado em Segurança Pública, pelo Instituto Cultus (Grupo FAVENI) E-mail: carlosaraujo.023@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9028529007995311. Orcid: https://orcid.org/0009-0008-2369-2608.

Introdução

A pluralidade figura como um dos conceitos centrais do pensamento de Hannah Arendt, sendo compreendida como a base concreta da vida política e a condição de existência de um mundo comum. Para Arendt, o mundo não é um mero cenário ou um dado natural onde os homens coexistem, mas um espaço construído entre eles, feito de relações, palavras, obras e ações. É por ser plural que esse mundo se torna o lugar possível da convivência, do dissenso e do reconhecimento mútuo. A política, longe de se reduzir à gestão de interesses ou à administração do poder, emerge como prática entre diferentes, fundada na capacidade de aparecer, de escutar e de ser escutado por outros.

Neste sentido, o mundo é concebido como aquilo que se interpõe entre os homens, permitindo sua ligação e sua distinção. O "entre" (*in-between*), termo que marca a gramática arendtiana, aponta para um espaço simbólico e político em que a singularidade pode emergir sem que se dissolva a pluralidade. É nesse espaço que a liberdade se realiza, não como propriedade individual, mas como prática partilhada. Assim, a defesa da pluralidade equivale à defesa da própria política e da possibilidade de um mundo habitável e digno de ser partilhado.

Este artigo propõe-se a examinar o mundo como *lócus* da pluralidade, articulando três dimensões interligadas: o reconhecimento da pluralidade como fundamento do político, a experiência do "entre" como espaço de convivência e revelação, e o pertencimento como exigência ética e política vinculada ao direito a ter direitos. A análise busca evidenciar que, diante das ameaças contemporâneas de uniformização, exclusão e massificação, preservar a pluralidade é tarefa essencial para sustentar a liberdade, a responsabilidade e a dignidade humanas.

O mundo como *lócus* da pluralidade

A pluralidade, para Hannah Arendt, é o traço decisivo da condição humana e o fundamento do mundo comum: "o mundo é o local da pluralidade" (Silva, 2018, p. 65). É por ser plural que o mundo[1] se torna espaço de convivência, conflito e

[1] "O mundo é plural porque os homens se constituíram na esteira de uma existência plural" (Silva, 2018, p. 67).

reconhecimento, exigindo práticas de escuta e respeito à diferença. A política genuína nasce desse solo plural, pois só há espaço público e liberdade onde a diversidade pode aparecer e ser reconhecida.

Como já vimos, o mundo comum, assim, não é dado natural, mas construção simbólica e relacional, que só se mantém viva quando acolhe o dissenso, o "*agônico*"[2] e sustenta o encontro entre diferentes. "O mundo ressoa relevante no pensamento de Hannah Arendt. Sua importância se deve ao fato deste ser formado por uma pluralidade, o que implica necessariamente ouvir e ser ouvido, ver e ser visto" (Silva, 2018, p. 67). Defender a pluralidade é preservar o sentido do político e garantir que cada um possa ser visto e ouvido entre outros, condição para a liberdade e a dignidade humanas.

Nesta visão, temos que a pluralidade é também o que garante o sentido do político. "A pluralidade é a lei da Terra porque nela está assentado o mundo, pluralmente constituído" (Silva, 2018, p. 388). O mundo, enquanto "*lócus da pluralidade"*, exige o reconhecimento da diferença como condição para a liberdade e para a realidade compartilhada. "A pluralidade humana é garantida pela interação e troca de opiniões dos indivíduos singulares; a pluralidade é a interação da diversidade de perspectivas e percepções de todos os indivíduos" (Müller, 2013, p. 185).

Seguindo esta linha de pensamento, a pluralidade é inseparável da noção de "entre" (*in-between*), categoria central para Arendt e atestada por comentadores. O "*mundo é o que se interpõe entre os homens"*, permitindo tanto a união quanto a separação, o convívio sem fusão e a diferença sem isolamento. É nesse espaço que cada um pode aparecer como quem é, sem ser reduzido à massa ou à uniformidade.

> O mundo, nesta perspectiva, tem a ver com o que interpomos entre nós e o natural, para significar nossa existência e, via permanência, possibilitar-nos trânsito e relações. Assim, o mundo é repleto de significados como o da identidade e o da permanência (Silva, 2018, p. 382).

A defesa da pluralidade é, portanto, a defesa da própria política e do mundo comum. "Sendo assim, esse espaço da pluralidade deve ser recuperado e preservado como lócus da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo 'homem' no plural" (Passos, 2013, p. 16). Sem

[2] "Contudo, o espaço público é agônico e acolhe o litígio de ideias via lexis e práxis" (Silva, 2019, p. 62).

pluralidade, não há espaço público, nem política[3], nem mundo. “A esfera pública é o lócus da ação, isto é, do agir humano em conjunto” (Silva, 2018, p. 83).

Neste contexto, este artigo se organiza para aprofundar a análise da pluralidade como fundamento do político, explorar o “entre” como espaço de convivência, acolhimento e revelação, e discutir o pertencimento, a coexistência e o direito a ter direitos no mundo comum. O percurso visa mostrar que a pluralidade não é obstáculo à unidade, mas condição para a liberdade, a responsabilidade e a dignidade humanas. É ela que torna o mundo habitável e a política possível — e é ela que a educação deve preparar para acolher e renovar.

A pluralidade como fundamento do político

> A pluralidade é a lei da Terra porque nela está assentado o mundo, pluralmente constituído
>
> (Silva, 2018, p. 388)

Como dito antes, a pluralidade, em Hannah Arendt, é o traço mais fundamental da condição humana e o verdadeiro solo sobre o qual se ergue o mundo comum e a política. Nas palavras de Arendt (2022) a pluralidade “que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público” (Arendt, 2022, p. 272). Ou seja, não se trata apenas da constatação de que os seres humanos são diferentes[4], mas do reconhecimento de que essa diferença é constitutiva do espaço público e da própria experiência política.

Como afirma Silva (2018, p. 388), “a pluralidade é a lei da Terra porque nela está assentado o mundo, pluralmente[5] constituído”. O mundo não existe para um só, mas para muitos; e só há política porque há uma convivência entre diferentes. Nesse

[3] “A ação, portanto, é o lócus da pluralidade, da diversidade de perspectivas e da criação coletiva” (Pinheiro, 2024, p. 271).
[4] “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2022, p. 10).
[5] “A pluralidade, sendo a marca política dos homens na Terra” (Silva, 2018, p. 386).

contexto, a política não pode ser pensada como o domínio da uniformidade, mas como o espaço de encontro, tensão e criação entre múltiplas vozes e perspectivas.[6]

A centralidade da categoria pluralidade é que ela não é apenas uma condição[7] para a existência da política, mas também para a própria realidade do mundo. Müller destaca que "a pluralidade humana é garantida pela interação e troca de opiniões dos indivíduos singulares; a pluralidade é a interação da diversidade de perspectivas e percepções de todos os indivíduos" (Müller, 2013, p. 185).

O mundo comum, segundo Arendt, se constrói na interseção de perspectivas e na partilha de opiniões, onde singularidades se reconhecem e se respeitam mutuamente. Como salienta Silva (2018, p. 83) "A esfera pública é o lócus da ação, isto é, do agir humano em conjunto". É nesse espaço que a pluralidade se manifesta e se torna visível, permitindo que cada um apareça como quem é, sem ser reduzido à massa.

Por outro lado, a ausência de pluralidade gera o fenômeno do "sem mundo"[8]: sujeitos privados do espaço público, da palavra e do reconhecimento. "Portanto, sendo o mundo este local fundamental da experiência política e da existência plural dos seres humanos, fica-nos a inquietação de olhar a história da humanidade e vê-la produzir seres sem mundo em escala gigantesca" (Silva, 2018, p. 69). Totalitarismo, massificação e isolamento são, para Arendt, sintomas da negação da pluralidade e da destruição do mundo comum. Preservar esse espaço plural é, assim, tarefa central da política e condição para a dignidade humana.

Preservar e cultivar a pluralidade é, em Arendt, uma exigência política central, pois é ela que torna possível um mundo verdadeiramente comum. Como ressalta Passos (2013, p. 16), "esse espaço da pluralidade deve ser recuperado e preservado como lócus da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo 'homem' no plural". Nesta mesma ótica, Müller (2013) aprofunda essa compreensão ao distinguir pluralidade de mera diferença[9], enfatizando que os seres humanos são singulares e distintos, e é essa singularidade que compõe o tecido plural do mundo: "o termo distinção é mais adequado, isto é, os

[6] "A ação, portanto, é o lócus da pluralidade, da ***diversidade de perspectivas*** e da criação coletiva" (Pinheiro, 2024, p. 271).
[7] "Essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política" (Arendt, 2022, p. 9).
[8] "*Aqui nos referimos à ideia dos sem mundo*" (Silva, 2018, p. 380).
[9] "O termo diferença não é suficiente para se compreender a pluralidade" (Müller, 2013, p. 185).

seres humanos são distintos uns dos outros mais do que apenas diferentes, uma vez que cada um, a seu modo, se apresenta como único, como singular" (Müller, 2013, p. 185).

Nessa perspectiva, a pluralidade não é obstáculo à unidade, mas condição para a liberdade, a criatividade e o surgimento do novo. Para Arendt, trata-se de um valor a ser protegido e promovido, pois "para haver mundo comum é imprescindível que haja pluralidade humana" (Müller, 2013, p. 185). É essa experiência política vivida na diversidade que impede a solidão, a massificação e a barbárie, garantindo um espaço de aparecimento, diálogo e responsabilidade compartilhada, os quais constituem fundamentos indispensáveis para qualquer mundo comum digno desse nome.

O "entre" (*in-between*): espaço de convivência, acolhimento e revelação

No pensamento de Hannah Arendt, o mundo comum não é um espaço homogêneo[10] ou dado, mas se constitui precisamente no "entre" – no "*in-between*" – que se interpõe entre os homens, tornando possível a convivência, o acolhimento e a revelação da singularidade. Como destaca Silva, "mundo em Arendt, tem a ver com o inter-esse, isto é, com o estar entre. Mundo é o espaço de convívio" (Silva, 2019, p. 49). Esse espaço não pertence a nenhum indivíduo isoladamente, mas é construído e mantido por todos que nele participam, em uma rede de relações, promessas e juízos.

Neste sentido, o "entre" é mais do que mera proximidade física: trata-se de um espaço simbólico e relacional, tecido por palavras, ações e objetos que nos permitem "trânsito e relações"[11] (Silva, 2018, p. 382). É nesse entre que a identidade se forma e a permanência se torna possível, pois o mundo, longe de ser estático, é "repleto de significados como o da identidade e o da permanência" (Silva, 2018, p. 382). O convívio humano, portanto, exige não apenas a presença do outro, mas a existência

[10] A semântica do termo "homogêneo", vale total atenção, pois, ressalte-se que nem espaço nem massa homogênea, visto que "A pluralidade é a lei da terra". Corroborando isso, tem-se que o mundo "Trata-se de um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que congrega os homens sem fazê-los colidir em uma massa homogênea" (Alves Neto, 2010, p. 175).

[11] "O mundo, nesta perspectiva, tem a ver com o que interpomos entre nós e o natural, para significar nossa existência e, via permanência, possibilitar-nos trânsito e relações. Assim, o mundo é repleto de significados como o da identidade e o da permanência" (Silva, 2022, p. 57). O autor ainda destaca que "Nesta perspectiva, não basta transitar pela Terra, é preciso habitar o mundo" (Silva, 2022, p. 62).

de um espaço público onde as diferenças possam aparecer, ser reconhecidas e, até mesmo, entrar em conflito sem que isso destrua o comum.

A esfera pública, nesse sentido, é o lugar onde as coisas emergem e aparecem: “A realidade do mundo comum percebido pelos homens plurais depende totalmente da existência de uma esfera pública na qual as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de perspectivas sempre distintas” (Alves Neto, 2007, p. 68)

O mundo comum só se realiza plenamente quando há espaço para a pluralidade de pontos de vista, para a escuta e para o dissenso[12]. O “entre” é o que impede tanto a *fusão indiferenciada quanto o isolamento absoluto*, tornando possível o acolhimento dos novos e a revelação do singular. Conforme sustenta Arendt (2022):

> O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las (Arendt, 2022, p. 65).

Esse espaço de convivência é também o que permite a emergência da responsabilidade e do cuidado com o mundo. Como observa Heuer (2007, p. 108-109), “este mundo é público e é o lugar das relações com o mundo”. O entre é, assim, o nome da *distância que possibilita o encontro*: é nele que a política acontece, que a educação se realiza e que a experiência humana se torna verdadeiramente plural e partilhada.

Quando o espaço do entre é ameaçado[13] — seja pelo fechamento, pela massificação ou pela indiferença, o mundo perde sua função de acolhimento e revelação. Como adverte Varela (2020), “neste momento a morte da individualidade arrasta consigo a morte da pluralidade, uma vez que a alienação de si mesmo e a alienação do mundo andam de mãos dadas” (Roviello; Temerson, 2007, p. 924 *apud* Varela, 2020, p. 50). A destruição desse espaço implica o risco da alienação e da

[12] “O poder enquanto experiência de uma ação em concerto só pode se efetivar na mais flagrante pluralidade em que o contraditório, o dissenso possa emergir como expressão da polifonia que alicerça e fundamenta o espaço público” (Silva, 2018, p. 85).

[13] Müller (2013) destaca “A eliminação daquela dimensão em que se estabelece o espaço entre-os-homens quando esses agem e constituem um mundo comum é um pré-requisito para se estabelecer governos totalitários, tirânicos ou ditatoriais – nesse aspecto eles são idênticos” (Müller, 2013, p. 184), visto que “A política é, assim, o espaço entre-os-homens, construído se houver a ação e discurso” (Müller, 2013, p. 183).

perda do sentido do comum, tornando urgente a preservação do entre como condição para a convivência democrática, o reconhecimento mútuo e a abertura ao novo.

Compreender o mundo como esse espaço de convivência e revelação é reconhecer que a experiência humana só se realiza plenamente na relação com o outro, no espaço público e no *trânsito* entre diferentes. É essa dinâmica do entre que sustenta a pluralidade, a liberdade e a responsabilidade, tornando o mundo comum não apenas possível, mas necessário para a vida política e para a formação ética de cada sujeito

Pertencimento, coexistência e o direito a ter direitos no mundo comum

> A ideia de pertença para Hannah Arendt nos parece ser central, considerando que a autora pensa a partir da experiência
>
> (Silva, 2018, p. 378)

O pertencimento, em Hannah Arendt, não é apenas vivência subjetiva, mas condição política essencial que se realiza no mundo comum. “A ideia de pertença para Hannah Arendt nos parece ser central, considerando que a autora pensa a partir da experiência” (Silva, 2018, p. 378). Pertencer ao mundo é poder aparecer, ser reconhecido e agir entre outros, num espaço que simultaneamente acolhe e distingue, preservando a singularidade na pluralidade.

Nesse sentido, a convivência humana depende da existência de um mundo comum que conecte e diferencie os homens, resguardando-os tanto da solidão quanto da massificação. “Sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os distinga, os homens vivem ou em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa” (Alves Neto, 2010, p. 182).

Além disso, esse pertencimento está intrinsecamente ancorado na pluralidade: “A capacidade humana da pluralidade faz com que os indivíduos se sintam pertencentes à humanidade, coadjuvantes no mundo do qual também fazem parte” (Müller, 2013, p. 185). A pluralidade não apenas impede o isolamento, mas funda a responsabilidade mútua e o reconhecimento recíproco — pilares da dignidade e da vida política.

Por essa razão, a exclusão do mundo, a condição dos “sem mundo”, representa mais que marginalização social: trata-se da perda radical de sentido e humanidade.

“O sujeito desmundanizado é, portanto, aquele que não mais se reconhece no mundo que outrora lhe era comum” (Silva, 2018, p. 380).

Na chave de leitura arendtiana, o drama dos apátridas e refugiados[14] ilustra de forma clara a perda do pertencimento ao mundo comum: “Ao não ser aceitos pela sociedade, os judeus se encontram desenraizados e numa posição marginal, que Arendt caracteriza como ‘acosmia’, ou seja, carência de mundo ou de espaço de reconhecimento entre pares com quem seja possível interagir” (Di Pego, 2015, p. 49, *apud* Varela, 2020, p. 50). A gramática política de Arendt evidencia que a ausência de pertencimento resulta na negação do “direito a ter direitos”, isto é, do direito de integrar uma comunidade política capaz de reconhecer e proteger cada indivíduo.

Nessa perspectiva, o acesso ao espaço público, entendido como direito de pertencer a uma comunidade política, é condição para a construção do mundo comum e para a efetivação dos direitos humanos. Neste sentido, Silva (2022) ao citar Lafer (2003) elucida: “Em resumo, é este acesso ao espaço público – o direito a pertencer a uma comunidade política – que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos” (Lafer, 2003, p. 114, *apud* Silva, 2022, p. 61). O pertencimento, portanto, assume dimensão institucional e jurídica, exigindo garantias concretas de participação, visibilidade e reconhecimento.

Pela ótica de Arendt, a tarefa de inserir as novas gerações no mundo comum vai além da simples apresentação do artificialismo humano: trata-se de possibilitar que elas *“sintam-se em casa”* e ocupem um lugar de onde possam ver e ser vistas pelos outros (Custódio, 2011, p. 16). O acolhimento dos novos, a abertura ao outro e a responsabilidade pelo mundo entrelaçam-se como núcleo ético-político do pertencimento em Arendt.

Pertencer ao mundo é, em última instância, coexistir em um espaço de pluralidade, responsabilidade e direitos — condição indispensável para a dignidade humana e para a própria possibilidade da política e da educação, outros âmbitos dos assuntos humanos.

Conforme Silva (2022) destaca:

> Dito isto, entendemos que se a categoria de pertencimento em Hannah Arendt é relevante, quando ligada à ideia de pertencimento ao mundo ela ganha força, uma vez que, para a pensadora alemã, o conceito de mundo

[14] Para maiores aprofundamentos, vide Silva (2018).

> emerge como categoria de central importância em sua teoria política (Silva, 2022, p. 56)

Considerações finais

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo reafirma a centralidade da pluralidade no pensamento político de Hannah Arendt como condição essencial para a existência de um mundo comum. Compreendida não apenas como diversidade empírica, mas como distinção entre seres singulares, a pluralidade sustenta o espaço público, a convivência política e a dignidade humana. O mundo, nesse sentido, revela-se como uma construção simbólica e relacional, tecida no “entre” que se interpõe entre os homens e que possibilita a aparição, a escuta, o dissenso e o reconhecimento mútuo.

O pertencimento ao mundo, portanto, não é dado, mas conquistado e preservado por meio da participação ativa na esfera pública, onde o direito a ter direitos se realiza na prática da convivência e no acolhimento dos novos. Quando esse espaço se desintegra, seja pela massificação, pela indiferença ou pela exclusão, abre-se o risco de uma humanidade desmundanizada, incapaz de sustentar sua própria continuidade.

Em um tempo marcado pela fragilidade dos vínculos e pela erosão do comum, a defesa da pluralidade surge como tarefa política urgente. Cabe à política promover o reconhecimento do outro como distinto e insubstituível, condição para que o mundo se mantenha habitável e digno de ser legado às futuras gerações.

Referências

ALVES NETO, R. R. Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt. 2007. 296 f. **Tese** (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ALVES NETO, R. R. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 9, n. 3, p. 243–257, 2021.

ALVES NETO, R. R. Mundo e Natureza. **Saberes**, Natal, v. 2, p. 175-184, 2010.

ALVES NETO, R. R. Obras, feitos e palavras: o caráter não-natural da condição humana. **Argumentos: Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 97-119, jan./jun. 2013.

ARENDT, H. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022.

CUSTÓDIO, C. de O. **É possível ensinar a pensar?** 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) –, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos: Revista de Filosofia,** Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39–62, jan./jun. 2013.

MÜLLER, M. C. Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 181-196, jan./jun. 2013.

PASSOS, F. A. dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt:** um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política. 2013. 227 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

PASSOS, F. A. Tecnologia e alienação do mundo em Hannah Arendt. **Pensando - Revista de Filosofia**, Teresina, v. 8, n. 15, p. 31-44, 2017.

PINHEIRO, F. M. L. A arte de distinguir e relacionar conceitos no pensamento político de Hannah Arendt. *In*: **CONPEDI**. Direito e Políticas Públicas na Era Digital: os Direitos Humanos sob Novos Olhares e Desafios, Rumo à Efetividade. Florianópolis: CONPEDI, 2023. p. 13–30. Disponível em: https://site.conpedi.org.br/publicacoes/4k6wgq8v/g2i7vu65/07mTg0epAcl4VW0b.pdf. Acesso em: 31 maio 2025.

PINHEIRO, F. M. L. Relevância contemporânea de Hannah Arendt: uma análise da tecnologia e da política. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 13, n. 24, p. 266–275, jan./jun. 2024.

ROCHA, A. G. V. **O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt.** 2020. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

SILVA, R. G. de A. Ação, pluralidade e política em Hannah Arendt. **Argumentos: Revista de Filosofia,** Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 73-86, jan./jun. 2018.

SILVA, R. G. de A. A dimensão cooriginária entre política e liberdade em Hannah Arendt. **Argumentos: Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 97-105, 2010.

SILVA, R. G. de A. A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt. **Philósophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 377-414, 2018.

SILVA, R. G. de A. Paz, Política e Revolução no pensamento de Hannah Arendt. *In:* **Guerra, Paz e Liberdade**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

SILVA, R. G. de A. Política e resistência em Hannah Arendt: considerações em defesa da democracia. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, v. 16, n. 1, p. 291-302, 2023.

SILVA, R. G. de A.; SILVA, N. G. A. Direitos humanos e Estado Nação: uma reflexão à luz de Arendt sobre a questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo. **Polis,** Lisboa, v. 2, n. 6, p. 55-61, 2022.

Recebido: 14/07/2025
Aprovado: 20/10/2025

Os elementos protototalitários de nosso mundo: pensar o que estamos fazendo na companhia de Hannah Arendt e Odílio Alves Aguiar

Lara Rocha*
Judikael Castelo Branco**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar o conceito de protototalitarismo e os elementos protototalitários presentes na atualidade de acordo com Hannah Arendt e Odílio Alves Aguiar. Após um exame inicial sobre a terminologia, será apresentada tanto uma leitura sobre o sentido do conceito quanto porque ele pode ser considerado não apenas sob um viés ético-político, mas, sobretudo, narracional. A seguir, algumas de suas principais características serão examinadas: a díade massificação-solidão, a mudança comunicacional introduzida na política pela propaganda e pelas ideologias e a burocratização da esfera pública.

Palavras-chave: Protototalitarismo. Protototalitário. Hannah Arendt. Odílio Alves Aguiar.

The protototalitarian elements of our world: reflecting on what we are doing in the company of Hannah Arendt and Odílio Alves Aguiar

ABSTRACT

This article aims to present the concept of protototalitarianism and the protototalitarian elements present today according to Hannah Arendt and Odílio Alves Aguiar. After an initial examination of the terminology, we will present both an interpretation of the meaning of the concept and why it can be considered not only from an ethical-political perspective, but above all from a narrative perspective. Next, some of its main characteristics will be examined: the massification-loneliness dyad, the communicational change introduced into politics by propaganda and ideologies, and the bureaucratization of the public sphere.

Keywords: Protototalitarianism. Protototalitarian. Hannah Arendt. Odílio Alves Aguiar.

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: larafr87@gmail.com. Currículo Lattes: https://lattes.cnpq.br/5278557741697791. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2865-196X.
** Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (PPGFil-UFT) e da Universidade Federal do Tocantins (PPGFil-UFT). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) em cotutela com a Université de Lille (França). E-mail: judikael79@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1663379714971631. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4551-2531.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

No final do capítulo sobre o Imperialismo, em *Origens do totalitarismo,* Arendt vaticina que o advento dos governos totalitários é um fenômeno interno à civilização ocidental, na medida em que encontra o solo fértil para seu surgimento a partir de uma plêiade de eventos que vão desde o advento da esfera social até o uso antipolítico do desenvolvimento tecnocientífico característico do século XX, e que o "perigo é que uma civilização global possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são condições de selvageria", contexto em que "sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique", o que resta é sua "identidade absoluta e singular", ou seja, a absoluta nudez de ser um mero ser humano (Arendt, 2011, p. 336). Tal intrinsecabilidade – que não pode ser confundida com um movimento necessário – faz com que as crises políticas, econômicas e sociais que estabelecem as molduras de nosso mundo tornem o totalitarismo um risco sempre presente, na medida em que muitos de seus elementos apontam tanto para o passado (na medida em que acompanham nossa experiência acerca do fenômeno político) quanto para o futuro, já que eles não apenas resistiram ao final dos regimes de Hitler e Stálin, mas ganharam fôlego novo com o desenvolvimento tecnológico, com o inchaço dos aparelhos burocráticos e com a agudização da massificação, da alienação e da solidão hodierna, mediada pelas pseudocomunidades digitais.

Percebendo esses riscos ainda na década de 1950, Arendt destaca que o mote para a escrita de *A condição humana* é *pensar o que estamos fazendo.* No entanto, esse imperativo se faz presente em toda a sua obra, *pari passu* em que a atualiza, justamente devido a permanência de alguns elementos totalitários em países democráticos. Os novos *ismos* que designam experiências de governos recentes, como o bolsonarismo no Brasil e o trumpismo nos Estados Unidos, o confirmam, ao passo em que modos atuais de estabelecer resistência a eles[1] corroboram a centralidade da ação para a política e que a reflexão sobre o que estamos fazendo nada perdeu de sua premência.

[1] Podem ser citados como exemplo a Campanha Nacional Fora Bolsonaro, que durante 2021 organizou 488 atos em todo Brasil e em 17 cidades de outros países, e o Movimento No Kings, que em 2025 coordenou a maior movimentação em um único dia da história estadunidense, que contou com 2600 eventos diferentes realizados em 50 estados.

A *anima* e o imperativo de *pensar o que estamos fazendo* também foi o catalisador das reflexões do pesquisador e professor Odilio Alves Aguiar, cuja "trajetória acadêmica registrada nos anais da história da filosofia política contemporânea" ganha destaque notável entre aqueles "que se aventuraram nas pesquisas desenvolvidas em torno do pensamento de Arendt [...] que foram se desenvolvendo por todo território brasileiro". Para Oliveira (2025, p. 138), isso o chancela a ser considerado um dos *pais fundadores* das pesquisas no Brasil que fazem de Arendt uma companhia primordial. Assim, dos mais de cem textos publicados entre artigos, resenhas, livros e capítulos de livros, participações em anais de eventos, além de textos em jornais e revistas (com destaque para os textos do *Jornal O Povo* e na *Revista Cult*), depreende-se a prevalência da companhia da autora para compreender o nosso mundo – como um *outro eu* aristotélico, uma companhia na reconciliação com esse espaço de coexistência –, o que provém do duplo desafio de: 1) refletir sobre as consequências de nossas ações, inações e temores mais recentes, já que o efetivo enfrentamento de nossos problemas impõe o desafio de compreendê-los, e 2) a urgência dessa reflexão é colocada às claras na medida em que compreendemos que parte dos elementos que alicerçam nossas instituições guardam semelhanças com a forma de governar da Alemanha entre 1938 e 1945 e da União Soviética entre 1930 e 1953. Nesses termos, ainda que não se trate da mesma forma de governo, são destacados os seus elementos comuns: estes predicados de continuidade foram designados por Aguiar (2008) como *características protototalitárias* inerentes às sociedades contemporâneas.

Frente ao exposto, o presente artigo tem como objetivo apresentar a conceitualização de protototalitarismo, o que será feito mediante as características protototalitárias examinadas por Aguiar (2008, p. 76), as assumindo como "elementos constitutivos da noção de totalitarismo em Arendt" e que se mantiveram com o fim desses regimes, expandindo-se até a atualidade: a burocratização da política, o uso maciço da propaganda e seu léxico na cena pública e a díade massificação-solidão[2].

[2] Estamos cientes de estudos que examinaram o protototalitarismo sob outras leituras: o texto Robert C. Tucker, "The question of totalitarianism", e o livro *Proto-totalitarian State,* de Dimitri Shlapentokh, por exemplo, destacam a presença de tendências totalitárias desde a Antiguidade (notadamente Oriental), para o primeiro, e nos regimes absolutistas a partir do século XV-XVIII, para o segundo. Trata-se, em ambos os casos, da análise sobre formas embrionárias de predicados totalitários, ou o exame dos eventos políticos e das ideias que influenciaram diretamente o advento do totalitarismo, com o objetivo de perceber de que modo esses predecessores teriam sido gradativamente desenvolvidos até serem

O protototalitarismo

Ainda que a preocupação com a permanência de alguns dos elementos que tornaram o totalitarismo possível seja uma marca das publicações de Aguiar desde o final da década de 1990[3], foi no artigo "A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt", de 2008, que o termo *protototalitário* foi cunhado, no contexto de suas reflexões sobre "a relação entre natureza e política, com ênfase nos processos de naturalização da vida humana na filosofia política contemporânea" (Aguiar, 2008, p. 73). A exposição da feição naturalista dos governos totalitários, foco principal do estudo de Aguiar, é locupletada pelas experiências advindas da massificação, da propaganda, da ideologia, da solidão, do terror e dos campos de concentração, distintivo das experiências antipolíticas totais. É nesse sentido que:

> Elencar essas características é mais do que simplesmente descrever, é fazer uma espécie de compreensão do presente. É mostrar que as nossas atuais sociedades estão extremamente marcadas por *características proto-totalitárias.* As novas determinações da política nascidas com o totalitarismo alteraram profundamente o poder. Os termos usados por Arendt podem não ser os mesmos empregados hoje. Contudo, a impressão retida é que suas ideias captaram o nascimento das mudanças que estão em pleno vigor nos dias atuais (Aguiar, 2008, p. 86, grifo nosso).

A fim de entender o que Aguiar descreve como *características protototalitárias* é mandatório mencionar a etimologia do termo: *proto* acena para *aquilo que vem primeiro,* ou a fase inicial de algo. De acordo com Venancio (2017), o prefixo é derivado do grego πρώτος, que, por sua vez, é superlativo de προ, que podem ser respectivamente entendidos como *primeiro* e *antes.* No *Dicionário Grego-Português,* Pereira (1951) destaca ainda outros usos: 1) como adjetivo, descreve aquilo que é dianteiro, primitivo, anterior; 2) enquanto substantivo, designa o começo de algo. Desse uso deriva-se a utilização de *proto* como o código hipotético-ancestral de uma língua, como ocorre, por exemplo, na designação das línguas proto-indo-europeias, ou de proto-história, enquanto uma fase de transição da pré-história – mormente no

usados com eficácia no século XX. No entanto, a leitura do presente artigo se aproxima da proposta de Odílio Alves Aguiar, já que se dedica à compreensão das condições de possibilidade dos elementos totalitários mesmo após o fim desses regimes.

[3] Exemplo disso são as publicações oriundas de participações em Congresso, "Pensamento político de Hannah Arendt", de 1998, "Ética e singularização", de 1999, nos artigos "A experiência totalitária em Hannah Arendt" e "Veracidade e propaganda", publicados em 1999 e 2007, respectivamente, e no livro *Filosofia e política em Hannah Arendt*, de 2001.

que concerne às civilizações que não dispunham de códigos escritos – para a história – ou seja, quando foram iniciados os primeiros registros nas civilizações antigas.

Entendendo que uma escolha terminológica jamais é neutra, porquanto afirma um tipo de tomada de posição frente ao fenômeno investigado e em prol de sua compreensão, o protototalitarismo descrito por Aguiar pode ser entendido como o estado de coisas no qual se notabiliza a existência de diversos elementos totalitários incrustrados em governos não-totalitários, de modo que caso esses predicados não sejam combatidos, possuem o potencial de lançar as bases para experiências totalitárias propriamente ditas. Com isso, o protototalitarismo e suas características acenam para a proximidade de nossas instituições com relação ao fenômeno totalitário e para a cristalização de elementos antipolíticos do mundo moderno que foram amplamente usados pelos regimes totalitários e que, com a espetacularização, midiatização e cibernetização de nossos tempos, ganharam fôlego novo e um potencial ainda mais devastador.

Prima facie, essa constatação é estimulada pelas leituras das letras arendtianas e dos múltiplos textos em que seu temor por essas semelhanças vem à tona, como o final tão conhecido de *Origens do totalitarismo,* quando a autora constata que “a crise de nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante” (Arendt, 2011, p. 531), ou nos textos sobre Lessing e no prefácio de *Einleitung: der Sinn von Politik,* quando Arendt descreve que o mundo sob o qual nos movemos se situa “em meio a um monte de entulhos” (2008, p. 18) que fazem com que a pergunta sobre um possível sentido para a política atual surja “de experiências muito reais [...], pelo desastre que a política já provocou e pelo desastre ainda maior que dela ameaça resultar” (1993, p. 117). Examinar o protototalitarismo é, portanto, se situar nessas múltiplas frentes que nos rondam a soleira.

Por fim, a utilização do conceito de *protototalitarismo,* tal como concebido por Aguiar (2008), é viabilizada também pelo fato de que o totalitarismo em Arendt deve ser lido não apenas como uma categoria ético-política, mas, sobretudo, narracional, e portanto, vinculada à experiência. Nesse tipo de reflexão não cabe buscar processos necessários e causas únicas ou simplesmente descrever os fatos, mas partir dos próprios eventos e suas tipologias para encontrar as iluminações que viabilizam a

compreensão. É uma espécie de exercício de pensamento para o qual o que importa não é "reprodução, o espelhamento descritivo do que ocorreu, mas a fidelidade total às experiências geradoras dos pensamentos" (Aguiar, 2008, p. 74). Assim:

> A perspectiva narrativa escolhida por Arendt põe-se entre o objetivismo redutor de tudo ao econômico e o subjetivismo explicador da história a partir da perspectiva moral, cultural e lingüística. São narrativas que tentam alcançar o paradoxo e o paroxismo da situação contemporânea: o alto desenvolvimento da capacidade humana de dominar e controlar a realidade e o perigo da aplicação dessa potência ao universo humano, tais como a crise da autoridade, o fim da política, a redução da palavra a signo, a devastação da natureza, a solidão, o medo, a violência, a purificação e o extermínio humano, entre outras tendências do nosso tempo.

Trata-se, ao fim e ao cabo, daquilo que Aguiar (2003) considerou como a metáfora do filosofar – já que uma teoria voltada para a experiência e dialogando com a verdade factual se afasta de uma tradição de pensamento filosófico que tomou os conceitos como construtos abstratos, pressupostos universais e estanques que justamente por seu afã pela absolutização foram considerados por Arendt (2006) "tirânicos *by definition*" – e do que Castelo Branco (2023) sobreleva quando retrata o filósofo como o contador de estórias, uma espécie de guardião da verdade dos fatos que, mediante a verve conceitual de seu pensamento narracional – em certa medida facilitado pela sua constatação de que a própria atividade de pensar consiste em contar para si mesmo uma história – se habilita para dizer o indizível e tentar compreender o múltiplo e o inefável. É nesse sentido que uma categoria narracional ético-política como a de protototalitarismo consegue auxiliar os interessados em uma reflexão que não se esgota na pura lógica ou nas muletas provenientes de sistemas a pensar sem corrimões, ou seja, sem acatar irrefletidamente aos discursos (inclusive filosóficos) tal como nos são legados, mas, sobretudo, com o impulso de dialogar com a realidade, por mais inaudita que seja. "Trata-se de um pensamento à procura, nos trágicos eventos da primeira metade do século XX, de algum sentido capaz de iluminá-los" (Aguiar, 2008, p. 74-75)

As características protototalitárias: uma leitura mediada por Arendt e Aguiar

O primeiro elemento descrito por Aguiar (2008) como protototalitário é o par-conceitual *massificação-solidão*. Partindo de uma leitura similar à de Arendt, o autor

considera a primeira como o resultado da ascensão e decadência da burguesia e de sua influência na política: trata-se de uma turba de indivíduos obedientes com tendência a "preferir uma sociedade bem ordenada e essencialmente privatizada, pois ela tanto os absorve das obrigações públicas como lhes assegura a paz e a tranquilidade necessárias" (Parekh, 1981, p. 16). A massa é formada, portanto, por multidões amorfas e despersonalizadas, cuja indiferença inicial pela política foi – e permanece sendo – transformada pelos movimentos de massa como partes constituintes da força intrínseca às suas dinâmicas, desfazendo duas ilusões muito difundidas nos países democráticos até meados do século XX: 1) Que o povo participa do governo porquanto todo indivíduo sempre simpatiza com um determinado partido: ao contrário, o sucesso totalitário e protototalitário com as massas demonstra que a maioria dos países democráticos é formada justamente por essa turba; 2) Que as massas seriam neutras em termos de política: contrariamente, sua inação, que conforma uma "silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, nas instituições e organizações visíveis do país" (Arendt, 2011, p. 362), pode ser articulada e convertida em uma atuação violenta caso seu princípio de comportamento seja ditado pela ideologia, mais facilmente difundida em contextos de terror, miséria, desigualdade e burocratização das instituições públicas[4].

Nada perdeu de sua atualidade a descrição das massas contida em *Origens do totalitarismo:*

> Os movimentos totalitários [assim como os protototalitários] são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum [...]. Potencialmente as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas [...] que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto. Em sua ascensão, tanto o movimento nazista quanto os movimentos comunistas depois de 1930 recrutaram os seus membros dentre essa massa de pessoas aparentemente indiferentes, que todos os outros partidos haviam abandonado por lhes parecerem demasiado apáticas ou

[4] Essas discursões são também apontadas por Thiago Dias da Silva em "Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo", publicado pela *Revista Cult.* Na ocasião, Silva retrata o contexto de politização moralizadora dos indivíduos que anteriormente eram social e politicamente indiferentes. Nesse processo de politização dos indiferentes, abre-se o precedente para a intolerância à diferença na política e no convívio social.

> estúpidas para lhes merecerem atenção (Arendt, 2011, p. 361-362, grifo nosso).

As massas são formadas por indivíduos predominantemente voltados para a sua privatividade e para a manutenção do seu próprio ciclo vital: *animais laborans* desconectados de sua capacidade de empreender o novo e predominantemente focados em comportarem-se de acordo com as regras do trabalho e da sociedade, alienados com relação ao mundo, aos outros e a si mesmos. Com relação ao autoalheamento, na gramática arendtiana, ele se torna possível sempre que os indivíduos deixam de seguir a "exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência" (Arendt, 2014, p. 19). Abdicar do tribunal sem som – mas jamais silencioso – de mim comigo mesmo, em que tudo que atravessa os meus sentidos e que decorre das experiências passa pelo crivo do debate interior, não é estupidez (lida como uma inabilidade para a compreensão), mas vai contra o impulso intrinsecamente humano de refletir sobre o que acontece e de encontrar significado para tais eventos. Dito de outro modo, se a "necessidade urgente de pensar" (Arendt, 2014, p. 30) – a necessidade da razão kantiana – nos distingue de outras espécies, ao passo em que nos humaniza, abrir mão dela equivale a renúncia da compreensão, da possibilidade de se sentir em casa no mundo (já que não é possível se sentir confortável em um espaço completamente desconhecido) e de assumir responsabilidade por ele.

É nesse sentido que Aguiar e Reinaldo (2024) argumentam que a vitória do *animal laborans* e do automatismo da sociedade massificada, composta por uma turba predominantemente solitária, inviabiliza a dignidade humana *pari passu* em que deturpa todas as atividades da própria condição humana, já que faz com que elas tenham a mera "função de reproduzir, aperfeiçoar e manter os procedimentos técnicos e laborativos" (Aguiar; Reinaldo, 2024, p. 8), imperativo universalizado com o fortalecimento da tétrade *economia-industrialização-trabalho-tecnologia.* O que daí resulta não é o incremento das possibilidades de cuidado com o mundo ou a humanização de nossa humanidade, mas a dominação e o ocaso de atividades como a ação e o pensamento, que necessitam de outros para fazer sentido.

O exame sobre o homem de massa, desimportante e dispensável, direciona Aguiar (2009, p. 79) a identificar outro elemento protototalitário: trata-se da "centralidade da propaganda como forma de comunicação política", que, por sua vez,

é potencializada pela atração das multidões pelas explicações científicas e pseudocientíficas e pela força da ideologia, os elos mais baixos a vincular homens e mulheres que não se unem por interesses comuns ou pelo impulso de compartilhar suas percepções sobre o mundo. Com relação à última, frequentemente descrita por Arendt como os *ismos* e definida como a lógica de uma ideia, seu objetivo é fornecer explicações totais sobre os eventos, o que inclui suas possíveis causas "ocultas", o que ocorre via argumentação autopropelida que amiúde recorre às mentiras organizadas. Frequentemente revestida de uma linguagem científica, visa a dominação das massas, tornando desnecessária a reflexão, a ação e o discurso, já que nela a experiência e a contingência são substituídas pela "tirania da ficção, o argumento compulsivo, autopropelido, inquestionável, 'objetivo' [...]. Nada de humano, de 'subjetivo', de mortal" (Aguiar, 2003, p. 109).

Acerca das ideologias, cabe ressaltar que elas "metamorfoseiam ação em comportamento e bios em zoe, a vida nua" (Rensmann, 2014, p. 90), o que, ao passo em que confirma a tese de Aguiar (2008) de que o protototalitarismo remonta à redução biologizante da existência humana, reafirma sua posição como um elemento protototalitário. Em linha com essa argumentação, destaca-se o exame de Rocha e Castelo Branco (2022, p. 183), para quem:

> A ideologia é a argumentação que justifica quaisquer códigos e explicações que se pretendam totais. Sem seus incrementos, não seria concebível que um grande contingente de indivíduos compartilhasse – e reproduzisse – as mesmas opiniões. Sua irrupção na cena pública não é um fato isolado; ao contrário, ela tende a prosperar em um contexto de dissolução da política, de desarraigamento do mundo (e, com ele, da frustração dos indivíduos por sentirem-se incapazes de agir) e de desgaste das instituições públicas, que não conseguem mais assegurar aos indivíduos as condições favoráveis à participação efetiva na política. Na ausência de interesses comuns e ansiando sentirem-se incluídos, os indivíduos substituem a pluralidade de vozes do *sensus communis* pela uniformidade ideológica.

Tal leitura se coaduna com a análise de Aguiar (2008; 2021), para quem o sucesso da propaganda se ancora na laborização da sociedade – ou seja, sua organização a partir do trabalho e dos seus processos –, que traz como consequência imediata a redução dos indivíduos a meros seres biológicos[5]. No decaimento das

[5] "A publicidade lida com os homens como meros seres vivos, isto é, ela segue o princípio da manipulabilidade dos homens colocado em voga pela psicologia behaviorista na primeira metade do século XX. A publicidade não enseja formar uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação. Esse é o ponto axial para Arendt em Origens do Totalitarismo. Subjaz à propaganda tanto

demais atividades que compõem tanto a vida ativa quanto a vida do espírito, a capacidade de consumir se torna a pedra de toque, movimentando o ciclo contínuo que envolve a díade trabalho-consumo. Com efeito, este último "passou a ser, nas sociedades contemporâneas, a medida da autoestima, da felicidade, da realização e do sucesso. É nesse tipo de sociedade que a publicidade comercial passou a desempenhar importância capital não só para a economia, mas também para a política" (Aguiar, 2008, p. 9).

Ao ser introduzida na cena pública, a propaganda – e a ficção e a coerção, seus constituintes de destaque – coloca em risco a legitimidade dessa esfera: se para a convivência entre os homens a confiança é indispensável, ao recorrer com frequência às ficções, ela potencialmente dilui os marcos de confiabilidade existentes, seja com relação à própria política, seja no que tange ao convívio com os demais. Ademais, como seu discurso ficcional prima pela coerência – que em parte alguma existe na realidade –, com voracidade suas mentiras passam a influenciar de modo direto na organização da sociedade, demonstrando que a propaganda "toma o lugar da veracidade como forma de asseverar e estabilizar as relações entre os homens" (Aguiar, 2008, p. 9). Sem a estabilidade da verdade, o mundo que é tecido pelas relações humanas e pela sua habilidade de agir, de dizer o que é, de pensar e de julgar, fica comprometido. Nesse contexto, a esfera pública é reduzida a um "teatro de conjecturas, imaginação e fantasia no qual os atores, os políticos, têm que apresentar a melhor imagem [...], mentindo como uma ação comercial" (Nnamdi, 2019, p. 20).

Assim sendo, "a propaganda elevada a nível governamental é a antítese da política, já que enquanto a última se origina na opinião, na deliberação e na participação, a primeira se robustece em condições de sigilo, de alheamento e de invisibilidade", trazendo para a esfera que deveria ser do comum os imperativos do consumo, como a criação de imagens para venda, a sedução de mercados e o controle metrificado de comportamentos. "Para uma política baseada puramente em imagens e na força de sua persuasividade propagandística, tudo pode se tornar o que não é e, como tal, nada permanece o tempo suficiente para ser imortalizado [...]. Se nada permanece, consequentemente, não se pode confiar em nada" (Rocha, 2025, p. 296-297).

política quanto comercial a idéia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas e, por isso, toda e qualquer propaganda tem um traço de coerção" (Aguiar, 2008, p. 79).

Por fim, o exame de Aguiar (2008) acerca do protototalitarismo se volta para a organização totalitária, notadamente burocrática. Sob o modelo metafórico da casca da cebola, cuja justaposição de camadas acena para a graduação da militância e do funcionalismo e aponta para a inexistência de uma organização monolítica e estaticamente estruturada, esse elemento demonstra que se por um lado a organização do Estado totalitário e a consecução de seus crimes somente foram possíveis por estar mediadas por agências baseadas na especialização de funções enquanto "ferramenta instrumental para o poder ilegítimo" (Barbi, 2018, p. 28), na multiplicação de cargos e na hierarquia "descontrolada, liberta da lei e intocável para o ser humano comum, à semelhança de uma máquina automática" (Feingold, 1980, p. 49), por outro, tais instituições coexistiam com um sistema disfuncional que "ao ambicionar a criação de uma humanidade artificial hermeticamente ajustada aos ditames da ideologia, esqueceu-se que o mais terrível modelo de governo ainda é exercido por homens e, como tal, permanentemente aberto ao inesperado – positiva ou negativamente – que deles pode irromper" (Rocha; Aguiar, 2024, p. 139-140).

A especificidade desse modelo organizacional consiste na adoção de uma hierarquia flutuante, capaz de absorver continuamente novos estratos ao regime sem acarretar encargos adicionais à preservação de sua estrutura. Tal arranjo revela-se particularmente eficaz na contenção das possibilidades de que seus integrantes tenham acesso a experiências vinculadas a um mundo não totalitário. No contexto desse permanente estado de movimento e de difusão de responsabilidades, verifica-se uma relação inversamente proporcional entre visibilidade institucional e exercício do poder: quanto mais ostensiva uma instância, menor é sua capacidade de comando; inversamente, quanto mais opaca, inacessível e central for uma camada, maior será a concentração de autoridade e de atribuições que lhe são conferidas. Nesse sentido, "o verdadeiro poder começa onde o segredo também começa" (Arendt, 2011, p. 453). Tal tipologia organizacional contribuiu para a alteração do modo tradicional de compreender a lei e o poder: enquanto a primeira deixou de dizer respeito a um *consensus juris* e passou a ser as normativas provenientes da História ou da Natureza (traduzidas pela vontade do Líder), o "poder começa onde o segredo se estabelece", de tal modo que ele se coloca "a serviço da aceleração implacável da seleção natural ou histórica" (Aguiar, 2008, p. 82).

Enquanto no centro da cebola se situa o Líder, que além de ser chefe de estado e de governo, é o representante das leis sobre-humanas que mantêm o regime em movimento, cabendo ainda a ele "estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante [...] e, por outro lado, evitar que esse mundo adquira estabilidade, pois a estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento" (Arendt, 2011, p. 441), as demais camadas, compostas por associações e organizações profissionais e sociais, acrescida da burocracia dos ministérios, do exército e do partido, se diferenciam dos estratos piramidais autoritários porque "desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro" (Arendt, 2016, p. 136).

Porém, se a burocracia é um elemento protototalitário, implica assentir que ela permaneceu após o fim dos regimes totais. Dessa feita, a centralidade do Líder e a relevância de instituições tipicamente totalitárias como a SS deram lugar a um novo modelo burocrático (igualmente híbrido e que valoriza o sigilo e o anonimato), porém, sob as figuras dos assessores de mentalidade científica que ocupam os ministérios, as secretarias, as assessorias das instituições públicas e privadas. Sobre eles, o diagnóstico de Arendt em *Sobre a violência* é marcado pela temeridade: "[...] nada pode ser mais assustador do que o constante crescimento do prestígio dos assessores de mentalidade científica nos conselhos dos governos nas últimas décadas. O problema não é que eles tenham sangue-frio para "pensar o impensável", mas sim que eles não pensem" (Arendt, 2011b, p. 21).[6] Ao fim e ao cabo, o advento de uma mentalidade científica na política, via burocracia enquanto elemento protototalitário, implica o "renascimento [...] de nossos medos mais comuns de que as armas científicas possam destruir toda a vida, de que a tecnologia desfigure crescentemente os homens, assim como ela já corrompeu a terra e obscureceu o céu" (Arendt, 2011b, p. 115).

A emergência da mentalidade científica no âmbito político, revelada pela burocracia enquanto elemento protototalitário, fundamenta-se no fato de que a ciência, por sua própria natureza, examina *o* homem, e não *os* homens, evidenciando

[6] Algumas páginas adiante, a autora explica o pano de fundo que subjaz a esse receio pelo não-pensar: "Temo que por trás das mais recentes descobertas esteja a mais velha definição do homem como animal rationale, de acordo com a qual nos distinguimos em nada além do atributo adicional da razão. A ciência moderna [...] foi longe em provar que os homens compartilham todas as outras propriedades com algumas espécies do reino animal – exceto que o dom adicional da razão torna-o uma fera mais perigosa. É o uso da razão que nos torna perigosamente irracionais" (Arendt, 2011b, p. 80).

seu caráter a-político. Porquanto o sentido político ou antipolítico da ciência depende do uso que se faça de seus incrementos, ao focalizar o homem no singular, coloca-se a política sob a perspectiva de seu oposto; tal mudança de ponto de referência evidencia as divergências fundamentais entre a mentalidade científica, que em sua máxima expressão tende à esterilidade política, e a perspectiva intrínseca à esfera pública: enquanto a ciência tem como objeto o homem, a política tem como sujeitos os homens. Desse modo, formas de governo antipolíticas encontram consonância na prevalência de uma mentalidade científica, ao invés de na consolidação da esfera política.

Os riscos decorrentes da burocratização governamental, combinados com a introdução de uma mentalidade científica como parâmetro apolítico na política, apontam para a despolitização do domínio público. Mesmo em regimes democráticos, a burocracia opera segundo o *modus operandi* da delegação de decisões a especialistas, cabendo aos governantes unicamente a validação final dos processos decisórios. Consequentemente, decisões que impactam diretamente a vida cotidiana dos cidadãos não recebem a legitimação efetiva destes, visto que, em sistemas representativos, a legitimidade se restringe ao voto em representantes específicos, e não em suas equipes técnicas de assessoria. Assim, embora exista legitimidade jurídica — na medida em que representantes eleitos possuem o direito de selecionar seus assessores —, não se verifica legitimidade política plena, uma vez que a redução da política à expertise dos assessores burocratas de mentalidade científica da atualidade exclui da deliberação a maioria da população, composta por não especialistas. Conforme enfatiza Barbi (2018, p. 93), “o cerne da questão é que a despolitização da política derivada da expertise não se baseia nos conteúdos reais da expertise em si, mas na autonomização da expertise, que delimita a política como se produzisse verdades absolutas”, provenientes das análises e pareceres técnicos elaborados pelos funcionários peritos.

Considerações finais

São cada vez mais comum os debates – midiáticos e acadêmicos – e a publicação de textos cujo mote é a fragilidade das democracias atuais. Apesar das diferenças, muitos deles apontam elementos comuns a esse enfraquecimento:

redução da participação efetiva dos cidadãos, potencialização dos radicalismos e dos discursos de ódio, contrastada por uma costumeira falta de interesse pelas questões verdadeiramente políticas, somados aos problemas advindos de nosso estatuto tecnocientífico, como as *fake news* e o uso frequentemente antipolítico das mídias digitais.

Em linguagem arendtiana, esses predicados encontram sucedâneo em conceitualizações como burocratização, massificação, propaganda e ideologia. Ainda que apresentados em seu *corpus* teórico como elementos que ao se cristalizar (somados a outros, como o terror e os campos de concentração), tornaram o totalitarismo possível, eles também são apontados pela autora como características intrínsecas ao mundo pós-1945.

Seguindo essa leitura, o pesquisador e professor Odílio Alves Aguiar, motivado pela urgência posta por tal continuidade e pelo imperativo de conferir lugar de destaque para a política em seus textos, apresentou exames acerca do que denominou como *características protototalitárias,* que inauguram um movimento de continuidade que podemos chamar de protototalitarismo. Concebido como o estado de coisas caracterizado pela presença de múltiplos elementos de natureza totalitária incrustados, inclusive, em governos não totalitários (de modo que caso esses predicados não sejam combatidos, detêm o potencial de estabelecer as bases para a emergência de experiências propriamente totalitárias), as suas principais características acenam para a biologização da existência humana: as díades *massificação-solidão* e *propaganda-ideologia*, somadas à burocracia, colaboram para a diluição da esfera pública e, com ela, a impossibilidade de efetiva participação dos homens e mulheres nos processos de tomada de decisão política.

Todos esses elementos são familiares à nossa experiência mais recente sobre a política, o que torna seu exame de uma atroz atualidade. Porquanto eles “parecem-nos decididamente estranhos e estranhamente próximos” (Chapoutot, 2023, p. 9), os seus riscos nos são contemporâneos. Assim, ainda que mantenhamos a convicção de que “as capacidades humanas que provêm da condição humana [...] não podem ser irremediavelmente perdidas” (Arendt, 2016, p. 7), por outro lado, o que fica é a constatação de que os elementos protototalitários analisados “não voltaram para o mundo subterrâneo de onde vieram” (Sampaio, 2025, p. 298). Ao contrário, ocupam

as salas dos ministérios, os birôs dos assessores, os espaços que os cidadãos comuns não conseguem acessar.

Referências

AGUIAR, O. A. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. **Doispontos,** Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 73-88, 2008.

AGUIAR, O. Pensamento e narração em Hannah Arendt. *In*: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt.** Diálogo, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 215-226.

AGUIAR, O. A. Política e finitude em Hannah Arendt. *In:* AGUIAR, O. A.; OLIVEIRA, M.; SAHD, L. F. N. de A e S. **Filosofia política contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2003. p. 103-122.

AGUIAR, O. A. Rastreando a biopolítica em Hannah Arendt. **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha.** Fortaleza, v. 17, n. 2, p. 110-121, 2021.

AGUIAR, O. A.; REINALDO, F. J. O. Trabalho e condição humana. **Revista Iluminus,** São Luiz, v. 1, n. 1, p. 1-12, jan./jun. 2024.

ARENDT, H. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.

ARENDT, H. **A dignidade da política.** Trad. Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1993.

ARENDT, H. **A vida do espírito.** Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARENDT, H. **Diários Filosóficos.** Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

BARBI, G. N. The depoliticization of the political: an arendtian account of expertise in politics. **Raisons Politiques,** Paris, v. 70, n. 2, 2018, p. 75-96.

CASTELO BRANCO, J. A verdade factual e o contador de estórias em Hannah Arendt: reflexões sobre a ação política do filósofo. **Argumentos Revista de Filosofia,** Fortaleza, ano 15, n. 30, p. 54-68, jul./dez. 2023.

CHAPOUTOT, J. **Livres para obedecer.** A gestão, do nazismo aos nossos dias. Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2023.

FEINGOLD, H. The bureaucrat as a mass killer: Arendt on Eichmann. **Response: a contemporary Jewish review,** Londres, v. XII, n. 3, 1980.

MACHADO, L. B. Ideologia e algoritmos: uma análise a partir do conceito de ideologia em Arendt. **Logos & Culturas,** Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-80, 2021.

NNAMDI, B. S. Hannah Arendt on lying in politics: a philosophical perspective. **International Journal of Public Administration and Management Research,** Nottingham, v. 5, n. 1, mar./2019, p. 13-22.

OLIVEIRA, J. L. de. Uma *laudatio* a Odilio Alves Aguiar: pai fundador [*fouding father*] do pensamento arendtiano no Brasil. *In:* SILVA, E. de O.; COSTESKI, E.; SAMPAIO, E. S. P.; SAHD, L. F. N. de A. e S. **Ética, política, república e liberdade.** Escritos em homenagem a Odílio Alves Aguiar. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2024. p. 135-154.

PAREKH, B. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. London: Macmillan Press, 1981.

PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego.** Porto: Apostolado da Imprensa, 1951.

RENSMANN, L. Totalitarianism and evil. *In*: HAYDEN, P. **Hannah Arendt.** Key concepts. New York: Routledge, 2014.

ROCHA, L. **A burocracia segundo Hannah Arendt.** 2025. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2025.

ROCHA, L.; AGUIAR, O. A. O assassino burocrata (desk murderer) e o homem subalterno: reflexões a partir do ensaio “Auschwitz em julgamento”. **Argumentos Revista de Filosofia,** Fortaleza. Ano 16, n. 31, jan./jun. 2024, p. 128-144.

ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. Reflexões sobre o conceito de ideologia em Hannah Arendt. **Pescadora de perlas. Revista de estúdios arendtianos,** v. 1, n. 1, p. 178-204, 2022.

SAMPAIO, E. S. P. Odílio Aguiar e a filosofia. *In:* SILVA, E. de O.; COSTESKI, E.; SAMPAIO, E. S. P.; SAHD, L. F. N. de A. e S. **Ética, política, república e liberdade.**

Escritos em homenagem a Odílio Alves Aguiar. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2024. p. 279-299.

SILVA. T. D. da. Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo. **Revista Cult,** 2 de abril de 2019. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-arendt-bolsonarismo/. Acesso em: 20 jun. 2025.

SHLAPENTOKH, D. **The proto-totalitarian State:** punishment and control in Absolutist Regimes. New York: Routledge, 2017.

TUCKER, R. C. The question of totalitarianism. **Slavic Review,** v. 20, n. 3, p. 377-382, 1961.

VENANCIO, R. F. D. Protomassificações: O início do conceito comunicacional de massificação na Grécia Antiga. **E-compós,** Brasília, v. 20, n. 2, p. 1-20mai./ago. 2017.

Recebido: 20/11/2025
Aprovado: 12/12/2025

Tecnociência, Antropoceno e Presentismo: Arendt e os efeitos da moderna perplexidade de "agir na natureza"

Rodrigo Ribeiro Alves Neto*

RESUMO

O artigo analisa a perplexidade arendtiana decorrente de uma experiência central da modernidade com a capacidade humana para a ação: "agir na natureza", ou seja, o entrecruzamento tecnocientífico entre natureza e história que encarnou a potência da ação para iniciar novos processos, mas deslocando o agir de sua esfera política originária. Quando natureza e ação passam a compartilhar a noção de *processo* como denominador comum, a ação perde sua capacidade de revelar e gerar sentido para a narrativa histórica, enfraquecendo o vínculo com a imortalidade e a necessidade da história. Em diálogo com outros autores e conceitos, o artigo analisa de que modo "agir na natureza" nos levou à seguinte perplexidade: ingressamos em um novo regime planetário (*Antropoceno*) no qual a humanidade se torna agente geológico, mais do que apenas agente histórico, historicizando e acelerando a natureza, enquanto a esfera histórico-política da ação humana se encontra atrofiada, bloqueada ou estagnada pelo predomínio de um regime de historicidade *presentista*.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Ação. História. Tecnociência. Presentismo. Antropoceno.

Technoscience, Anthropocene and Presentism: Arendt and the effects of the modern perplexity of "acting in nature"

ABSTRACT

The article analyzes the Arendtian perplexity arising from a central modern experience of the human capacity for action: "acting in nature," that is, the technoscientific intertwinement of nature and history that embodied the power of action to initiate new processes, while displacing action from its original political sphere. When nature and action come to share the notion of *process* as their common denominator, action loses its capacity to disclose and to generate meaning for the historical narrative, thereby weakening its bond with immortality and with the necessity of history. In dialogue with other authors and concepts, the article examines how "acting in nature" has led us to the following perplexity: we have entered a new planetary regime (the *Anthropocene*) in which humanity becomes a geological agent rather than merely a historical one, historicizing and accelerating nature, while the historical-political sphere of human action has become atrophied, obstructed, or stagnant under the predominance of a *presentist* regime of historicity.

Keywords: Hannah Arendt. Action. History. Technoscience. Presentism. Anthropocene.

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da UNIRIO. Líder do Grupo de Pesquisa "Interfaces: técnica, arte e questões ético-políticas no pensamento filosófico" (UNIRIO-CNPq). Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UFRJ (2000), Mestre em Filosofia pela UERJ (2002) e Doutor em Filosofia pela PUC-Rio (2007), com pesquisas de Pós-doutorado junto ao PPG em Filosofia da UFMG (2025) e de Capacitação junto ao PPG em Filosofia da UFRRJ (2019). Foi Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) de 2009 a 2012 e Professor do PPG em Filosofia da UFRN de 2010 a 2025. Autor de *Alienações do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt* (São Paulo: Edições Loyola, 2009). Coautor e organizador das coletâneas *Política, Direito e Economia no Século XXI* (Rio de Janeiro: Via Verita, 2019) e *Por que ler Hannah Arendt hoje?* (Rio de Janeiro: Via Verita, 2022), dentre outros trabalhos e publicações voltados para as seguintes áreas de pesquisa: Filosofia Contemporânea, Filosofia Política Contemporânea, Filosofia da Tecnologia e História da Filosofia, com ênfase nas obras de Hannah Arendt e Martin Heidegger. E-mail: rodrigo.alvesneto@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7983480785136119. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2834-5265.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Apresento a seguir um breve esboço de parte de uma pesquisa ainda em andamento intitulada "Hannah Arendt e as modernas perplexidades da ação: agência das massas, mentira moderna como forma de ação, ato de fundação e ação tecnocientífica"[1]. Serão examinadas nesta pesquisa quatro figuras modernas de assombro diante da ação: a agência das massas, tanto nos regimes totalitários quanto nas democracias representativas liberais massificadas; a mentira política moderna como forma de ação que aspira pela transformação da realidade factual em possibilidade; a tarefa revolucionária de realizar uma ação fundadora que livre a criação da república da instabilidade e salve o novo começo tanto de sua arbitrariedade ou violação intrínseca quanto da perda da autoridade anteriormente assegurada pelo elemento transcendente; e a ação tecnocientífica dentro da natureza como *processo* desencadeado pela iniciativa humana. Em todas estas quatro modernas perplexidades da ação, procuro mostrar de que modo Arendt se revela uma pensadora preocupada não somente com a ação humana em seu sentido eminentemente político, sua grandeza e dignidade próprias, mas também com suas zonas de ambiguidade, crise e reconfigurações na modernidade, seus perigos, embaraços, impasses, inquietações e abalos inéditos. Meu propósito central consiste em elucidar de que forma as perplexidades decorrentes de certas experiências centrais da modernidade com a capacidade humana para agir afetam hoje expressivamente nossa relação com o mundo comum, com as fontes de sentido que o iluminam e com as potencialidades intrínsecas da ação, promovendo disruptivas possibilidades e reivindicando novos significados em face do aprofundamento de crises econômicas, ameaças ambientais, riscos éticos, tensões sociais e desafios políticos sem precedentes.

Apresento a seguir uma análise de apenas uma das formas específicas das modernas perplexidades da ação, que Arendt denomina como "agir na natureza" (2007, p. 94). Trata-se de uma inquietação especialmente formulada pela pensadora no ensaio *O Conceito de História – antigo e moderno* (2007), mas também em determinados contextos da obra *A Condição Humana* (2010). O esforço de Arendt nestes escritos consiste em enraizar a historicidade da condição humana na esfera política da ação da qual ela emerge originariamente, recuperando a relação mais forte

[1] Este estudo mais amplo vem sendo desenvolvido em minha Residência Pós-doutoral junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

entre história e política bem como problematizando o moderno conceito de processo histórico e a desistoricização característica do mundo humano no contexto contemporâneo. Para tanto, Arendt busca mostrar de que modo há uma estreita conexão entre os conceitos de natureza e história tanto na Antiguidade grega quanto na Modernidade. No mundo grego pré-filosófico, a esfera política foi concebida como o campo em que natureza e história encontravam seu denominador comum na possibilidade de imortalização. Se a natureza assegurava uma imortalidade própria, por meio da recorrência cíclica da espécie, a história oferecia aos homens, definidos como “mortais” em contraste com deuses e seres naturais, a chance de conquistar uma permanência terrena através de atos, palavras e feitos memoráveis inscritos na memória coletiva. A ação humana, ao introduzir novidade no mundo, rompia a circularidade do ciclo vital e inaugurava a linearidade de uma história própria, apta a ser narrada. Para Arendt, é precisamente essa capacidade de iniciar novos processos que torna a história eminentemente política: ela é feita de eventos singulares e contingentes, não de forças ou ideias previsíveis. A ação, enquanto exercício de liberdade, inaugura acontecimentos extraordinários cuja significação só pode ser preservada pela narrativa poética ou historiográfica. Por isso Arendt afirma que os processos desencadeados pela ação dos homens no tempo são *históricos* no sentido de que “interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da história são essas interrupções – o extraordinário” (2007, p. 72)[2]. O historiador tem, assim, a tarefa de identificar e reificar tais eventos, salvando-os do esquecimento e imortalizando a grandeza humana expressa em feitos e sofrimentos. A imortalidade

[2] É contra esta compreensão que se insurgiu o modo de vida do filósofo, especialmente Platão, para quem o mundo público da ação e da fala não deveria adquirir uma dignidade advinda de si próprio, pois estaria sujeito ao domínio de algo exterior e superior ao seu âmbito: a *vida contemplativa* e sua experiência da eternidade. Os filósofos desconfiaram de tal modo das possibilidades da vida política conferir perduração no tempo para os mortais que chegaram a considerar vaidade e vanglória qualquer busca por imortalidade neste mundo. Coabitando com o que “sempre é” (*aêi ôn*), a vida contemplativa é um estado de atenção passiva e acolhedora, sem atos e palavras, desempenho de feitos ou realização de obras. Para esses filósofos, a contemplação silente refletia a verdade eterna do cosmos, enquanto a ação humana era efêmera e limitada. Na era cristã, essa perspectiva recebeu um respaldo religioso que manteve a desconfiança em relação à história e à política, reforçando a ideia de que o sentido real dos eventos históricos está na salvação eterna, não nos acontecimentos mundanos. Agostinho, influenciado pelo platonismo, concebeu a história como uma narrativa subordinada à providência divina, onde a verdadeira imortalidade pertence ao indivíduo independente do mundo secular, no qual a igreja seria a única instituição legítima. A História da Salvação é que poderia ser separada dos eventos históricos isolados e passíveis de narrativa cronológica e não o contrário, pois, embora as instituições passadas dos homens sejam relatadas na narrativa histórica, a história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas.

especificamente humana consiste, portanto, em fazer perdurar na memória comum aquilo que, embora efêmero e vulnerável ao esquecimento, revela a capacidade dos mortais de iniciar algo novo. É nesse entrelaçamento entre ação, narrativa e memória que a história adquire seu sentido político: preservar e transmitir às gerações futuras a grandeza dos atos humanos, garantindo aos mortais uma permanência que os aproxima da durabilidade do mundo. Sem a esfera pública aberta pela pluralidade humana e sustentada pela ação e pelo discurso, os indivíduos estariam condenados à ruína no devir sucessivo presidido pela lei da mortalidade, pois a capacidade humana de agir “é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo” (Arendt, 2005, p. 194).

Já na era moderna, a conexão entre natureza e história se exprime na posição central e predominante assumida pelo conceito de *processo*. Para os modernos, natureza e história passaram a ser pensadas como processos infinitos em desenvolvimento contínuo[3]. “O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica é o conceito de processo, e a experiência humana real em que esse conceito se baseia é a ação”, observa Arendt (2010, p. 289). O homem moderno só pôde conceber natureza e história como sistemas de processos porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos. Mas o processo não é aqui uma experiência realizada pelos homens no mundo público e humano da ação, e sim uma experiência que surge como enfrentamento ou resposta ao desespero de nunca experimentar adequadamente o que não deve a sua existência ao homem. A mentalidade da era moderna nasceu do

[3] A moderna matematização da ciência da natureza transformou o dado experimental numa realidade criada pelo homem, revelando um novo envolvimento do conhecimento com o agir humano, estabelecendo o homem como centro de referência universal do mundo. Com sua *mathesis universalis* e sua dúvida metodológica, Descartes baseou todo conhecimento na relação da mente consigo mesma. O ideal moderno de progresso, após dois séculos, transbordou para o âmbito histórico-político, transformando a história num processo secular contínuo que, segundo Arendt, empobreceu a concepção antiga da história ao substituir a narrativa das ações humanas singulares por um processo histórico autônomo governado pela razão subjetiva. Esse movimento desconectou a política da ação no mundo comum, transformando o sentido histórico em fins programados e derivando a política da História como produto de fabricação. Marx levou às últimas consequências tal tradição ao fazer o filósofo abandonar a contemplação para realizar a filosofia na política, identificando a ação com o “fazer história” e completando assim a hostilidade da filosofia política tradicional em relação à autonomia do mundo público. Assim, o cristianismo inverteu a antiga hierarquia entre o mundo eterno e a vida mortal, valorizando a vida pessoal imortal em contraste com a perecibilidade do mundo, delineando duas posturas inteiramente contrapostas: o amor ao mundo dos gregos e o amor à vida cristão, centrado na eternidade.

“desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada quando confrontada com objetos produzidos pelo homem” (Arendt, 2010, p. 373). Em outras palavras, a era moderna nasceu da suspeita com relação à capacidade humana de receber uma verdade não produzida pelo homem e da desconfiança em relação ao *dado*, apostando todas as suas esperanças na possibilidade de haver na consciência humana um domínio no qual o conhecimento e as atividades de iniciar e ocasionar coincidissem. “A convicção de que a verdade não é dada ao homem e que ele só pode conhecer o que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas da descoberta demonstrável e, portanto, não leva à resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero”, afirma Arendt (2010, p. 366). Portanto, como resposta à resignação cética e ao desespero diante da total desconfiança na capacidade das aparências revelarem a verdade, a era moderna promoveu um ativismo redobrado, pois “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem” (Arendt, 2010, p. 348). Diante da demolição dos parâmetros tradicionais de conhecimento, promovida pelo advento da ciência moderna, o homem moderno começou “a experimentar suas capacidades para a ação e, ao fazê-lo, não podia deixar de se tornar consciente de que, onde quer que exista, o homem inicia processos” (Arendt, 2007, p. 94). A convicção de que, embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz se tornou “a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi essa convicção, mais que a dúvida que lhe deu origem, que impulsionou geração após geração, durante mais de três séculos, em um ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento” (Arendt, 2010, p. 353).

Se, no contexto pré-moderno, a concepção clássica do conhecimento como contemplação procurou eliminar a ação em virtude de sua imprevisibilidade, tendo em vista proteger o filósofo e salvar a integridade da verdade filosófica da fragilidade, da contingência e da relatividade dos assuntos humanos, tratando-os como se fossem produtos planejados da fabricação humana, no contexto moderno, a racionalidade científica inseriu a dimensão da ação no conhecimento, canalizando a capacidade humana de agir, de iniciar processos novos e espontâneos, que jamais existiriam sem os homens, para uma atitude em relação à natureza. A partir do advento da moderna racionalidade científica, o homem moderno passou a desconfiar da atitude inativa e receptiva da contemplação. “Realmente, nada poderia ser menos digno de confiança

para adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para ter certeza, tinha que *assegurar-se* e, para conhecer, tinha que *agir*", afirma Arendt (2010, p. 362). Passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza, ou seja, passamos a ocasionar processos naturais que jamais teriam ocorrido sem a interferência humana e, ao invés de defender o artifício humano das forças elementares da natureza, canalizamos essas forças para o próprio mundo humano.

Nas palavras de Arendt:

> Desde o ascenso da Ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro. A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade em última instância percebida apenas no ver mudo e inativo, não pôde ser sustentada quando a Ciência se tornou ativa e *fez* para conhecer. Quando desapareceu a confiança em que as coisas aparecem como realmente são, o conceito de verdade enquanto revelação tornou-se duvidoso e, com ele, a fé incondicional em um Deus revelado. A noção de "teoria" mudou de significado. Não mais significou um sistema de verdades razoavelmente conectadas que, enquanto verdades, não foram construídas, mas dadas à razão e aos sentidos. Tornou-se, ao invés disso, a teoria científica moderna, que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que "revela", mas do fato de "funcionar" (Arendt, 2007, p. 67-68).

Este aspecto fundamental do pensamento moderno veio à luz pela primeira vez na "nova ciência" do mundo social e histórico de Giambattista Vico, ao situar o conhecimento humano como inerentemente ligado às coisas que criamos e produzimos concretamente, com base no princípio geral *veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse* (o critério e a regra do verdadeiro é tê-lo feito), ou seja, na ideia de que "o verdadeiro é ele próprio feito" (*verum ipsum factum*), pois só compreendemos aquilo que fazemos ou realizamos. A convergência entre *fato* e *feito* não permite separar o sujeito do mundo feito por ele, exigindo o reconhecimento do papel constitutivo da ação humana na construção do conhecimento. O homem não conhece diretamente o que não criou e, portanto, não tem acesso à essência ou natureza última das coisas, conhecendo-as somente através de ideias ou representações que são produções suas. Só Deus conhece todas as coisas como são porque as conhece não passivamente, mas porque as criou, dando-lhes a cada uma a medida de seu ser. E o homem, do mesmo modo, pode conhecer não passivamente aquilo que faz ou produz, conferindo ao que conhece a medida do seu ser. Enfim,

ninguém pode conhecer perfeitamente o que não fez. Só conhecemos as verdadeiras razões das coisas que podemos fazer pelas mãos ou pelo espírito. Segundo Arendt, vários séculos decorreram "até que as ciências naturais fossem forçadas, pelos próprios resultados de suas realizações triunfais, a trocar um obsoleto arcabouço de conceitos por um vocabulário surpreendentemente semelhante ao das ciências históricas" (2010, p 289). No entanto, a autora argumenta que as ciências naturais anteciparam a moderna "consciência histórica", pois, antes mesmo que o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais já haviam começado a pensar em termos de processos, ou seja, já haviam se transformado em disciplinas históricas. A natureza passou a ser concebida não como um conjunto de entidades fixas, mas a partir de uma visão processual e temporal, pois ela só poderia ser conhecida em processos que o engenho humano e a capacidade de agir poderiam ocasionar, repetir e refazer na experimentação. As coisas naturais passaram a ser definidas não como substâncias permanentes, mas por suas *funções* dentro de processos mais amplos, enfatizando sua dimensão histórica. "Em lugar do conceito do *Ser*, encontramos agora o conceito de *Processo*", afirma Arendt (2010, p. 370). No século XIX, para além das disciplinas mais antigas da física, da química, da zoologia e da botânica, acrescentaram-se a geologia ou história da Terra, da biologia ou história da vida, da antropologia ou história da vida humana e, de modo mais geral, a história natural.

Quando, a partir do surgimento e desenvolvimento da racionalidade científica moderna, o homem começa a prescrever condições e provocar processos que sequer existem na natureza terrestre[4], pois não existiriam sem interferência direta da ação humana, de certo modo recriando a ordem natural, deslocou-se a aptidão humana da *ação*, a princípio uma capacidade política, para a esfera da natureza. Se o pensamento antigo considerou a ordem natural como um dinamismo cosmológico sobre o qual o homem não tinha controle e poder de interferência, na era moderna, a ciência envolveu definitivamente a natureza com o domínio da ação. No experimento físico-matemático, o curso dos eventos é disposto a partir de certas condições

[4] Por exemplo, liberar processos energéticos que ordinariamente só ocorrem no Sol, penetrar no espaço cósmico com o auxílio de telescópios até o limite de dois ou mesmo de seis bilhões de anos-luz, construir de aparelhos para a produção e controle de energias desconhecidas na natureza terrestre, atingir velocidades que se aproximam da velocidade da luz em aceleradores atômicos, produzir elementos que não se encontram na natureza, dispersar partículas radioativas, criadas por nós na Terra mediante emprego da radiação cósmica, etc. (Cf. Arendt, 2010, p. 327).

prescritas pelo observador que, ao dispor os fenômenos de determinado modo, torna-se ele próprio uma das condições dessa disposição. “Em outras palavras, ao invés de qualidades objetivas encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem encontra apenas a si mesmo – nas palavras de Heisenberg” (Arendt, 2010, p. 326). O real em si não se manifesta ao homem como algo dado, pois o real objetivado resulta da ordem que o homem lhe atribui, na medida em que responde às hipóteses matematicamente antecipadas pelo método científico. O que é efetivamente real são as respostas que a natureza dá ao controle experimental da racionalidade científica. O conteúdo da experiência não é em si algo dado de antemão, que o espírito teria de acolher em seu seio, pois ele só surge como objeto, com base em padrões matemáticos ou lógico-empíricos de objetivação. A ciência moderna não consiste em uma observação da natureza a partir do estado bruto (*in natura*), pois se trata de uma natureza solicitada por instrumentos. Observar, na ciência moderna, significa quase exclusivamente interpretar dados gerados por instrumentos.

“Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos mediante ‘ação’ e não pela contemplação”, adverte Arendt (2010, p. 362). A ciência introduziu um elemento de ação no pensamento, pois não tenta compreender, descrever ou interpretar o real dado no mundo, aquilo que aí está, anteriormente ao nosso pensamento. Para conhecer a realidade precisamos intervir nela com o nosso aparato instrumental, temos que provocá-la, reproduzi-la e fazê-la manifestar através da repetibilidade e da precisão matemática. A teoria não é mais a muda e solitária mirada contemplativa sobre a realidade manifestada a partir de si mesma, mas sim a hipótese a ser provada. “A questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova ‘prática’ – se funciona ou não”, ressalta Arendt (2010, p. 347). A verdade do conhecimento passa a ser o sucesso experimental da hipótese. A racionalidade científica formula hipóteses para organizar experimentos e, em seguida, emprega esses experimentos para verificar suas hipóteses, fazendo dos processos naturais algo sempre passível de se tornar, diferentemente das forças terrenas dadas, uma realidade ocasionada e controlada pela iniciativa humana. Desde o advento da moderna ciência da natureza, “a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua confiança no engenho das próprias mãos” (Arendt, 2010, p. 362).

Nos últimos parágrafos da obra *A Condição Humana* Arendt afirma que os cientistas se tornaram as únicas pessoas que ainda sabem agir e agir em conjunto. Trata-se de um elucidativo diagnóstico do moderno deslocamento histórico do *locus* da ação. A autora observa que, ao longo da modernidade, a capacidade de agir, ao menos no sentido de desencadear novos processos, escapou cada vez mais à experiência humana comum e se tornou progressivamente uma prerrogativa dos cientistas que extinguiram a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. É ilustrativo o fato de que passamos a viver em um mundo no qual muitos feitos dos cientistas passaram a possuir maior visibilidade pública, mais valor como notícia e maior relevância política como *acontecimento* que atos diplomáticos e decisões políticas de chefes de Estado. No mundo moderno, é no âmbito da ciência organizada, paradoxalmente, que ainda se realizam processos típicos da capacidade humana para a ação: a agência em conjunto com base na cooperação organizada, a iniciativa, a irreversibilidade, a imprevisibilidade e a geração de poder. Nesse contexto, Arendt manifesta a perplexidade gerada pela irônica circunstância na qual

> [...] aqueles a quem a opinião persistentemente considerou como os menos práticos e menos políticos membros da sociedade tenham se demonstrado os únicos a ainda saber como agir e como agir em concerto. Pois suas primeiras organizações, fundadas no século XVII para conquistar a natureza e nas quais desenvolveram seus próprios padrões morais e seu próprio código de honra, não apenas sobreviveram a todas as vicissitudes da era moderna, mas tornaram-se um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história (Arendt, 2010, p. 405).

Com o advento das sociedades científicas, a ciência moderna passa a se organizar de forma coletiva e institucionalizada. Diferente do modelo antigo do filósofo isolado ou do sábio solitário, a ciência torna-se uma atividade pública, cooperativa, baseada em experimentação, observação partilhada e relato sistemático. O lema da *Royal Society*, *nullius in verba* ("nas palavras de ninguém"), simboliza o afastamento da autoridade tradicional e a confiança na repetibilidade controlada da experimentação científica. Na era moderna, os cientistas, em suas interações mútuas, revelaram-se capazes de agir e agir em conjunto porque a associação científica era a organização de um grupo de homens unidos por um fazer comum: o *experimento*, no qual muitos podiam ver com seus próprios olhos aquilo que até então apenas um homem havia visto. Nas sociedades científicas, observa Arendt, "os cientistas organizavam-se em busca de caminhos e meios que lhes permitissem capturar a

natureza na armadilha de experimentos e instrumentos, de modo que ela fosse forçada a revelar seus segredos” (2010, p. 347). Como nenhum indivíduo isolado seria suficiente para esta gigantesca tarefa de “agir na natureza”, o experimento aparelhado se tornou o acontecimento exemplar por meio do qual os cientistas alcançaram acordo e compartilhamento da realidade em comum, numa esfera em que a verdade dada por revelação, a autoridade da tradição, a experiência imediata e ordinária dos sentidos bem como o poder da razão individual não eram mais confiáveis.

Segundo Arendt, os cientistas julgaram necessário se organizarem em sociedades e instituições para agir na natureza e adquirir poder na sociedade. As associações científicas inauguraram a “pesquisa organizada” e, assim, mesmo que procurando renegar a política para proteger a suposta “objetividade” da ciência, elas foram capazes de garantir aos cientistas uma posição segura dentro da sociedade, permitindo que eles pudessem agir em conjunto visando dominar a natureza. E, para tanto, além de vencer várias resistências iniciais, tinham de articular esforços, criar uma infraestrutura, definir normas e procedimentos, mostrar resultados e produtos das pesquisas. Os homens de ciência seriam “colaboradores” em um mesmo empreendimento e não indivíduos isolados e concorrentes. Assim, os fins da *scientia activa* levariam à concepção de um trabalho cooperativo e sistemático, produzido pela comunidade científica. É o que elucida Arendt quando afirma que “uma sociedade, seja de políticos, seja de cientistas que abjuraram a política, é sempre uma instituição política” (2010, p. 338), pois os homens se organizam para agir e gerar poder. E, afinal, “nenhuma obra científica em equipe é ciência pura”, declara Arendt (2010, p. 338), pois a ciência moderna como “pesquisa organizada”, “introduziu um elemento de ação na atividade de pensar” (Arendt, 2010, p. 338). O trabalho coletivo da ciência moderna promoveu o deslocamento do “agir” da esfera política para a científica, tornando-se gerador de poder, mas não no sentido da revelação das identidades dos agentes na ação conjunta exercida diretamente entre seres plurais vinculados a um mundo comum, que é condição para a memória, isto é, para a narrativa de estórias que contam e preservam a grandeza dos eventos, feitos e palavras humanos, mas no sentido de intervir e agir na ordem natural e transformá-la tecnocientificamente. A “nova ciência” envolvia o nascimento de uma nova forma de poder baseada na

cooperação organizada dos cientistas. Para Bacon, patrono da *Royal Society*[5], a ciência moderna deveria ser realizada de maneira institucional e financiada pelo Rei, pois a colaboração mútua dos homens de ciência, organizados em instituições adequadas para esses fins e apoiadas pelo Rei, promoveria o progresso do conhecimento e, portanto, o domínio da ação sobre a natureza. Portanto, a *instauratio* baconiana inaugurou o projeto de restauração da ciência a partir de uma reforma política e social mais ampla. O conhecimento (*knowledge*) e o poder humano (*human power*) são sinônimos, pois a ciência moderna não teria por vocação descobrir a verdade mediante contemplação inativa e especulativa, mas sim descobrir as causas que permitem ao homem intervir, controlar e modificar o mundo: conhecer seria agir e todo agir é, de certo modo, conhecer. Bacon quis tornar a ciência ativa e operativa, pois sua finalidade seria a "vitória sobre a natureza pela ação" (Oliveira, 2010). A versão baconiana do preceito *verum ipsum factum* se expressa na postulação da identidade entre verdade e utilidade, entre ciência e poder, teoria e prática. A natureza, portanto, deixa de ser a ordem do inviolável e imutável, limite intransponível do poder e do fazer humanos, tornando-se um âmbito inseparável da capacidade humana de operar e agir na natureza. A era moderna promoveu uma profunda transformação na clássica dicotomia natureza e liberdade, pois a natureza deixou de aparecer como o avesso da liberdade, como aquilo que limitaria nossa capacidade de invenção e criação de si. Bacon cria novos elementos da política moderna ao dar ao desenvolvimento científico e tecnológico uma dimensão sociopolítica que jamais tivera. Em *Nova Atlântida*, Bacon vislumbra uma sociedade unificada, na qual o empenho na busca pelo conhecimento-domínio da natureza traria estabilidade civil, prosperidade econômica e bem-estar aos seus cidadãos. Ao mostrar a força de uma organização central no avanço do conhecimento-domínio da natureza e na resolução dos problemas do Estado, Bacon comprometeu seus representantes e envolveu a sociedade com esforços e recursos para o desenvolvimento da ciência moderna.

Até a segunda metade do século XIX, as descobertas científicas não estavam claramente integradas às forças produtivas e ao contexto socioeconômico da sociedade. Tal articulação só se intensificou no século XX, especialmente no período pós-Segunda Guerra Mundial, quando se configurou um novo pacto social entre

[5] Segundo Oliveira: "também na fundação da *Académie des Sciences*, a se julgar pelas cartas de Huygens à Colbert, se procurou seguir o modelo traçado pelo filósofo inglês" (2010, p. 217).

cientistas, políticos, militares e setor industrial, transformando a ciência em um instrumento central para o desenvolvimento nacional e a defesa estratégica (*Big Science*)[6]. Assim, muitos países criaram ministérios específicos para Ciência, Tecnologia e Inovação, reconhecendo a ciência como parte fundamental da competição global e do progresso socioeconômico. A partir desse momento, a ciência ganhou um papel social e político como base para as políticas públicas, passando a ser encarada como responsabilidade do Estado e elemento-chave para o bem-estar coletivo. O sucesso dessas políticas consolidou a ciência como um setor estratégico em muitos países ocidentais (Cf. Ávila, 2019).

Nas últimas décadas do século XX, a distinção entre ciência, tecnologia e sociedade começou a se dissolver, dando origem ao conceito de *tecnociência*, que expressa a inseparabilidade dessas esferas (Cf. Lyotard, 1990). Trata-se de uma nova configuração sociotécnica muitas vezes apontada como uma das grandes transformações do final do século XX e, em ritmo acelerado, afirma-se como um dos principais traços culturais do século XXI (Cf. Forman, 2007). A ciência deixou de ser uma atividade autônoma e neutra para se tornar uma prática profundamente vinculada a interesses econômicos, políticos e sociais, orientada por projetos coletivos e financiamentos que refletem dinâmicas capitalistas e militares. A *tecnociência* consiste em uma racionalidade híbrida, na qual a inovação é movida tanto por objetivos epistêmicos quanto por valores econômico-políticos, configurando um cenário em que o conhecimento é diretamente um poder de transformação social e natural, submetido a fins estratégicos e de mercado (Cf. Latour, 2011). A *tecnociência* realiza grandes projetos com finalidade prático-produtiva, nos quais a ciência básica entra como meio ou subproduto da pesquisa e não como fim em si mesmo. Trata-se, por exemplo, de sintetizar um remédio, de otimizar determinada produção industrial, de aperfeiçoar

[6] O caso paradigmático de *Big Science* foi o *Projeto Manhattan*, cuja cooperação inédita de cientistas britânicos e americanos na investigação e no desenvolvimento da energia nuclear com fins militares resultou na bomba atômica, mudando de forma irreversível o curso da história. Experiências semelhantes marcaram a era da *Big Science*, como o ENIAC, responsável pelo desenvolvimento dos primeiros computadores, e o laboratório de radiação do MIT, que criou o radar. Todos esses projetos e missões de pesquisa científico-tecnológica foram financiados com fins militares, mas também geradores de avanços científicos e tecnológicos. Hoje, o exemplo mais emblemático é o Projeto *Genoma Humano*, cujo objetivo é mapear integralmente os genes, intervindo tecnocientificamente na constituição biológica e abrindo a possibilidade de redefinir o humano. Diferente da revolução física, essa engenharia genética tende a repercutir em todo o tecido social, por meio da medicina e de práticas biomédicas que articulam discursos de risco e de reprojeção orgânica. Trata-se de uma operação altamente tecnológica e informacional, que requer grandes capacidades de processamento e resultou na criação de bancos de dados com forte impacto econômico e social (Cf. Echeverria, 2005).

uma arma ou um sistema de defesa, e não de ampliar o saber em matéria de física, química, biologia, etc. (Cf. Bensaude-Vicent, 2013).

Eis o aspecto fundamental contido na perplexidade gerada por tais transformações: "começamos a agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história" (Arendt, 2007, p. 90), suprimindo a linha divisória e protetora que sempre distinguiu o mundo humano e a natureza e fazendo emergir a *tecnociência* como o campo em que os domínios da natureza e da história se entrecruzam em uma profunda intersecção. Arendt afirma que, se o que levou Vico a se interessar pela ciência histórica foi uma resignação com fato de que não podemos conhecer a verdade da natureza, já que não foi o homem que a criou, hoje, com os avanços tecnocientíficos, essa resignação vira coisa do passado, uma vez que podemos fazer no domínio físico-natural aquilo que pensávamos poder fazer apenas no domínio da História. Não foi nenhuma valorização do mundo comum e humano e da grandeza de eventos, atos, feitos e palavras humanos que fez Vico abandonar a natureza, mas a convicção de que a história é feita pelos homens exatamente do mesmo modo que a natureza é feita por Deus. Consequentemente, a verdade histórica é passível de ser conhecida pelo homem, autores da história, muito mais que a verdade da natureza, reservada ao "fazedor" do universo material. Portanto, se Vico se voltou para a esfera da história apenas por acreditar que seria impossível "fazer natureza", hoje o seu interesse estaria voltado "para a Tecnologia; pois nossa Tecnologia fez de fato aquilo que Vico pensava que a ação divina fizera no reino da natureza e a ação humana no reino da história" (Arendt, 2007, p. 89). De acordo com Arendt, a ação humana sobre a natureza se tornou hoje o fator determinante de nossa época, ofuscando o antigo imperativo do *homo faber* de construir e preservar um mundo como obra humana durável, protegendo-o dos processos naturais. A primazia se desloca da construção de um mundo humano artificial estável para a manipulação ativa dos processos naturais, que são agora dirigidos para as obras humanas e para os negócios humanos. Nas palavras da pensadora:

> Até nossa época a ação humana, como seus processos artificiais, confinou-se ao mundo humano, ao mesmo tempo que a preocupação dominante do homem, em relação à natureza, consistia em utilizar seu material na fabricação, erigir com ela artefato humano e defendê-lo contra a avassaladora força dos elementos. No momento em que iniciamos processos naturais por conta própria – e a fissão do átomo é precisamente um destes processos naturais efetuados pelo homem – não somente ampliamos nosso poder sobre

> a natureza ou nos tornamos mais agressivos em nosso trato com as forças terrenas dadas, mas, pela primeira vez, introduzimos a natureza no mundo humano como tal, obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artefato humano nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam (Arendt, 2007, p. 91-92).

A intensificação da capacidade de deflagrar processos que, sem a intervenção humana, jamais ocorreriam, terminou finalmente no que Arendt chama de “verdadeira arte de ‘fabricar’ a natureza” (Arendt, 2010, p. 288). As novas tecnologias parecem dispostas a transformar a própria condição humana tal como nos foi dada e instaurar algo produzido inteiramente pelas intervenções tecnocientíficas. Ao agirmos na natureza, fazemos os processos naturais se tornarem objetos disponíveis e manipuláveis, mas, simultaneamente, instauramos uma intensa naturalização do homem e um monismo materialista no qual espírito, vida e máquinas pertencem ao mesmo domínio. A natureza, humana e inumana, é assim dessubstancializada, tornando-se apenas processos desencadeáveis pela ação humana, sobretudo nos campos da nanotecnologia, da biotecnologia, das infotecnologias e das ciências cognitivas (convergência tecnocientífica NBIC). A atividade tecnocientífica busca, como diz Arendt, “tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos” (Arendt, 2007, p. 90)[7]. Quando a natureza e a ação possuem como denominador comum a noção de processo, não há razões para supor que o homem não possa recriar toda a criação e tomar para si os poderes de Deus. Como observa Arendt:

> Passamos a povoar o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites, e esperamos ser capazes, em um futuro não muito distante, de realizar aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida. Emprego deliberadamente a palavra “criar” para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgavam ser a prerrogativa exclusiva da ação divina (Arendt, 2010, p. 335).

[7] A *tecnociência* como o campo em que os domínios da natureza e da história se entrecruzam em uma profunda intersecção promove o agenciamento tecnológico dos seres humanos, tornando-os disponíveis para a produção, o controle, a reprodução e a destruição. Os humanos são também reduzidos a objetos disponíveis: mão de obra, recursos humanos, opinião pública, capital genético, sociedade de massas, eleitores, consumidores, etc. Segundo Arendt: “A história política recente está repleta de indicativos de que a expressão ‘material humano’ não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer de inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e a modificá-lo como se se tratasse de um material qualquer” (2010, p. 236).

As tecnociências avançadas possibilitam a criação e manipulação de fenômenos diversos que transcendem a natureza tradicional e a vida, colocando o ser humano na posição de “engenheiro da evolução” capaz de projetar processos biológicos e naturais, como na engenharia genética, clonagem e transgênicos. Nesse contexto, a ação tecnocientífica não apenas investiga, mas também cria objetos e sistemas voltados para inovações tecnológicas em áreas como medicina, agricultura, defesa e educação. Ela integra campos híbridos como bioinformática, nanotecnologia, inteligência artificial e robótica, aproximando máquinas da autonomia humana ao desenvolver sistemas industriais autossuficientes, auto-reparadores e autorreprodutores.

Essa fusão entre teoria científica e intervenção tecnológica dissolve as fronteiras entre o natural e o artificial, entre humano e inumano, promovendo o ideal pós-humano, pós-orgânico e trans-humano, no qual a integração homem-máquina traz um poder tecnológico concentrado em determinadas elites, com implicações éticas e sociais profundas. Assim, o impacto das tecnociências no século XXI é transformador, redefinindo a essência do humano e remodelando as estruturas de poder e controle social, elevando o conhecimento a uma forma de poder prático decisivo para a organização das sociedades contemporâneas. Por isso afirma Arendt:

> Agir na natureza, transportar a impredizibilidade humana para um domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso. Ainda mais perigoso seria ignorar que, pela primeira vez em nossa história, a capacidade humana para a ação começou a dominar todas as outras. [...] Seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas (Arendt, 2007, p. 95).

Dizer que a capacidade humana para agir se tornou o centro de todas as demais aptidões humanas não significa afirmar que ocorreu no mundo moderno a elevação da ação política propriamente dita ao patamar superior na hierarquia das atividades humanas, mas sim que a racionalidade técnico-científica moderna realizou um profundo entrecruzamento entre natureza e história, ao transformar a ordem natural em campo de ação humana. Ao afirmar que a ciência organizada sabe hoje o que é agir e agir em concerto, tornando-se ao longo da modernidade um dos âmbitos de maior produção de poder na história, Arendt exprime a perplexidade diante do obscurecimento da ação propriamente política no mundo moderno e diante do modo

como os processos desencadeados pela ciência organizada dentro da natureza e sobre a sociedade são frequentemente destrutivos e de consequências imprevisíveis. Aqui se manifesta um aspecto central da perplexidade arendtiana: a ciência moderna efetivamente encarnou a potência da ação para iniciar novos processos, mas de forma deslocada de sua esfera política originária, pois o horizonte de sentido não foi a constituição de um mundo comum e sim a transformação da natureza e da própria condição humana. Arendt considera que, como a ação tecnocientífica intervém na natureza a partir de uma racionalidade exterior à textura das relações humanas e ao contexto mundano dos negócios humanos, a aptidão humana para ação perde seu caráter revelador e sua capacidade de gerar narrativas históricas, isto é, perde dimensões que constituem a própria fonte de sentido que ilumina a condição humana da pluralidade em um mundo comum. Assim, a ação se torna uma experiência restrita a um grupo extremamente reduzido de privilegiados e sua vivência permanece ainda mais rara do que a experiência genuína do mundo e o autêntico amor ao mundo comum e humano.

O agir técnico-científico na natureza promoveu um progressivo enfraquecimento da capacidade dos homens de estabelecer relações políticas e significativas entre si e com o mundo feito por eles. A atividade técnico-científica, ao longo da modernidade, passou a integrar diretamente o processo produtivo, governamental e toda a dimensão do fazer humano, instaurando a chamada “sociedade do conhecimento” ou “sociedade da informação” e da inovação tecnológica. Nessa integração entre ciência e esfera econômico-tecnológica da sociedade moderna, o conhecimento aparece como uma instância não-política de pura racionalidade. O saber científico-tecnológico nos é apresentado por sua mera função, a fim de que o entendamos como resultado de uma decisão estritamente técnica, especializada, competente, neutra e apolítica, promovendo uma divisão entre os que possuem poder porque possuem conhecimento científico-tecnológico e os que não possuem poder porque não possuem saber. O especialista e o tecnocrata passam a ocupar lugar de prestígio e poder na hierarquia organizacional, despojando os leigos da posição de agentes políticos capazes de julgar e compreender o mundo humano. Tal despolitização dos indivíduos substitui o cuidado com o mundo comum pela administração técnica e pelo incremento tecnocrático dos interesses de agentes econômicos privados. A esfera pública deixou de se ancorar na ação política para se

constituir em um complexo sistema de relações técnico-burocráticas, capaz de moldar os diferentes domínios das organizações estatais, científicas e empresariais. O progresso tecnocientífico acabou produzindo um percurso unidimensional e unilateral que obscurece a dimensão política da condição humana e o lado público do mundo. Como adverte Aguiar: “Arendt não comunga com a visão atual na qual a ação é uma capacidade dos cientistas e tecnólogos, mas a única atividade exercida diretamente entre homens” (2007, p. 20). É neste sentido que Arendt considera que a direção para a qual desejamos ou não conduzir nosso conhecimento técnico-científico consiste em “uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou políticos profissionais” (Arendt, 2010, p. 3). O elo moderno entre ciência, tecnologia e política, outrora legitimado pela associação direta com o progresso social, encontra-se hoje em crise diante da fragilidade democrática e da desconfiança em soluções tecnocráticas percebidas como elitistas. A compreensão da ciência desloca-se, assim, da imagem de esfera neutra e autônoma para a de prática social e política, atravessada por valores e interesses, o que exige ampliar a participação cidadã no direcionamento da *tecnociência*. O acesso à informação, o debate público e os mecanismos de controle democrático se tornam condições indispensáveis para que a sociedade possa avaliar riscos, definir prioridades coletivas e limitar a concentração de poder nos *experts*, de modo a reconciliar ciência, tecnologia e democracia em um horizonte de maior transparência e legitimidade. A racionalidade tecnocientífica neutraliza a perspectiva agônica da esfera política, transformando-a em gestão competente ou administração técnica. Como esclarece Aguiar:

> Trata-se de uma forma eficaz de proibir o envolvimento das pessoas nas questões relacionadas ao destino comum. Tornar as questões públicas temas para especialistas é tornar os cidadãos incompetentes para opinar sobre o que diz respeito a todos e deixar sem a atenção dos cidadãos a razão de ser dos embates públicos: a estruturação política da vida comunitária (2007, p. 20).

Existe ainda um outro aspecto desta perplexidade de transferirmos para a racionalidade tecnocientífica as características da aptidão humana para a ação, com a processualidade e a imprevisibilidade que lhes são intrínsecas. Se passamos a agir sobre a natureza, transportamos a imprevisibilidade da ação para um domínio que pensávamos ser regido por causas inexoráveis. Desde então, o desenvolvimento

tecnológico jamais poderá estar seguro de seu próprio futuro, pois a ação, diferentemente da fabricação, não consiste na execução de algo pré-estabelecido. Daí a instabilidade radical e a incessante mutabilidade de nossa época, tornando o próprio porvir problemático. “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível” (2004, p. 11), diagnosticou Arendt no início dos anos 50 do século passado. A imprevisibilidade é uma das características mais fundamentais da ação porque “ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (Arendt, 2005, p. 193). A apropriação técnico-científica faz da natureza um processo desencadeado pela ação, assimilando-a ao modo de ser do mundo histórico, ou seja, com eventos sempre imprevisíveis, irreversíveis, incertos, contingentes e ilimitados. Agir na natureza nos tornou cada vez mais incapazes de predizer, compreender e controlar as consequências do avanço das novas tecnologias.

Assim, o irrefreável progresso tecnocientífico está baseado na imagem da maleabilidade total da natureza como campo da ação humana e, por isso, potencialmente transformável e reconfigurável em uma espécie de disponibilidade ontológica total. O homem moderno “onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da Terra e do universo se revelaram como sendo ou feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele” (Arendt, 2007, p. 125). Se considerarmos as ilimitadas possibilidades da decodificação e recombinação dos genomas, constatamos que, tanto no domínio humano quanto no não humano, colocamo-nos em condições de objetivá-los e manipulá-los, e, assim, de nos tornarmos co-autores na criação da vida. Os programas ou sistemas nanotecnológicos interferem hoje na errática darwiniana, orientando o processo evolutivo em direção ao sucesso do modelo fabricado. Isso coloca o homem moderno no papel do demiurgo platônico, que cria o universo organizando a matéria preexistente (Cf. Dupuy, 2009). A ação tecnocientífica expressa o que Arendt diagnosticou como uma “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando)” (2010, p. 3), pois ela deseja substituir todo dado por algo produzido por ela mesma. Foi movida por tal rebelião que a ação humana na natureza passou a exercer pressões significativas sobre alguns dos mais relevantes ciclos biogeoquímicos, como os do carbono e do nitrogênio, dentre outros tantos impactos já chamados de “antrópicos” sobre a biosfera, como a erosão da biodiversidade e a

acidificação dos oceanos. Os indícios de perturbação dos ciclos biogeoquímicos e de colapso dos ecossistemas que sustentam a vida em sua diversidade e complexidade são onipresentes: o aquecimento global e a intensificação de eventos climáticos extremos, a extinção e o declínio acentuado de populações de espécies terrestres e marinhas, bem como o contato súbito entre espécies antes isoladas, figuram entre os fenômenos que mais têm despertado inquietação, dada a ameaça que representam aos atuais modos de existência humanos e não humanos no planeta. Arendt contribui significativamente para a compreensão da forma como, a partir da moderna racionalidade tecnocientífica e suas promessas de felicidade e abundância ilimitada, a ação não está mais confinada ao mundo objetivo interposto entre os humanos e a natureza, pois se expandiu para incluir todos os processos terrestres, resultando no fenômeno massivo e descontrolado da "Grande Aceleração", ou seja, um rápido e amplo aumento da atividade humana, com intensos impactos sobre os sistemas biogeofísicos da Terra.

Desde meados do século XX, o ritmo acelerado de uso de combustíveis fósseis na geração de energia, as emissões de gases do efeito estufa e o crescimento populacional empurrou o planeta para um experimento massivo e descontrolado no qual a ação humana se tornou uma força geológica planetária, alterando de modo inédito a natureza terrestre. A ação humana passa a interferir na história geológica profunda do planeta, não apenas no sentido das marcas ou vestígios humanos passados que vão desde os radionucleotídeos até o plástico, mas também no sentido futuro de que os padrões geofísicos terrenos foram alterados. A ação tecnocientífica destruiu todos os limites fixos e rígidos dos processos naturais e a diferença entre a natureza e o mundo humano, de tal modo que as condições gerais da biosfera deixaram de ser fenômenos apenas "naturais", pois os impactos da ação humana na natureza fazem hoje do homem o principal agente de mudanças climáticas e alterações ambientais no planeta, promovendo um fenômeno denominado com o polêmico termo *Antropoceno*[8] (Cf. Angus, 2023). Trata-se de uma nova época

[8] Embora as causas e os efeitos das alterações climáticas já fossem bem conhecidos desde 1970, Arendt nunca escreveu sobre o *Antropoceno*, pois morreu em 1975, bem antes do aquecimento global, do colapso ecológico em larga escala, da mudança climática e da crise ambiental se tornarem autênticas perplexidades na consciência coletiva, desencadeando uma ampla e intensa discussão sobre a moderna conjugação entre antropocentrismo, capitalismo e tecnociência. No entanto, as reflexões arendtianas sobre o agir na natureza terrestre como se dela dispuséssemos a partir de seu exterior iluminam as transformações do *Antropoceno*, pois revelam de que modo o "mundo moderno" é marcado pelo crescimento sem precedentes das capacidades tecnocientíficas da humanidade e sua

geológica planetária, que se seguiu ao Holoceno, e que teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Grande Guerra, na qual o *anthropos* teria se tornado a força dominante das dinâmicas do planeta. A desregulação dos fluxos biogeoquímicos e a destruição dos ecossistemas onde a vida se desenvolve em toda sua diversidade e complexidade são expressões dos efeitos antrópicos sobre a natureza terrestre, representando constantes ameaças aos atuais modos de vida humanos e não humanos do planeta. O desmatamento, as secas, as inundações, as pandemias globais, a extinção de diversas espécies, a escassez de energia, o aquecimento global e os eventos climáticos extremos apontam para um enredamento da ação humana com a biosfera ou o mundo biofísico, ou seja, indicam que os seres humanos se tornaram agentes geomorfológicos, seres que agem, interferem e fazem parte de uma entidade complexa e dinâmica, o *Sistema Terra*, nela provocando profundas transformações antropogênicas em seus processos mais básicos e exigindo uma descentralização do humano, uma reflexão política e geológica de médio a longo prazo sobre a mudança completa do *locus* da política e da responsabilidade, que até então estava confinadas exclusivamente ao mundo humano. Foi nesse contexto que o planeta Terra se tornou uma preocupação central em nosso tempo, pois, desde que passamos a agir na natureza, o planeta deixou de ser pensado como uma estrutura confiável e previsível, tornando-se uma dinâmica instável de processos ecológicos[9].

intervenção na natureza, tanto terrestre quanto não terrestre (ou cósmica). Os perigos da mudança climática antropogênica se tornaram amplamente discutidos apenas a partir do início dos anos 2000, depois que o químico Paul Crutzen e o biólogo Eugen Stoermer forjaram a multifacetada categoria *Antropoceno* para alertar o mundo e nomear a condição pós-holocênica na qual os humanos (*anthropos*) teriam se tornado um agente geológico ou um sujeito do tempo geológico, impactando sistematicamente o planeta Terra em todas as suas esferas (atmosfera, biosfera, geosfera, litosfera, etc.). Apesar de não reconhecida oficialmente no bojo das *Ciências do Sistema Terra* (ESS) como uma unidade cronoestratigráfica na escala do tempo geológico, a categoria *Antropoceno* teve rápida e ampla repercussão como intervalo de tempo geológico atual no qual muitas condições e processos na Terra são profundamente alterados pelos impactos da ação humana. E não apenas no campo científico, mas também nas humanidades e no debate público em geral, tornando-se um foco de críticas, disputas, narrativas, interpretações, desdobramentos e proposições alternativas, como *Capitaloceno*, *Tecnoceno*, *Negroceno*, *Plantationceno*, *Chthuluceno*, *Wasteoceno*, entre outros (Cf. Angus, 2023).

[9] O pensamento arendtiano possui grande relevância para pensarmos e assumirmos o desafio de criar novas formas de construir e habitar o mundo, cultivando responsabilidade com os limites do planeta Terra, "o centro e a morada dos homens mortais" (Arendt, 2007, p. 342), defendendo o caráter "terrestre" da condição humana e situando o "amor ao mundo" como fundamento da coexistência política. Em sua reflexão sobre "A conquista do espaço e a estatura humana", Arendt afirma que a descoberta do "ponto arquimediano" (que nos permitiu agir sobre a Terra como se dispuséssemos da natureza terrestre a partir de seu exterior) e sua utilização contra a condição humana não só desvalorizou nossa relação de pertencimento ao planeta, como também deu origem às inovações técnico-científicas (energia nuclear, colonização do espaço sideral, inteligência artificial, engenharia

Estamos vivemos o emaranhamento e o hibridismo entre natureza e história, isto é, mutações que abolem a distinção humanista tradicional entre história natural e história humana, pois a natureza não humana irrompe hoje no horizonte da história humana, reivindicando novos arranjos alternativos à diferenciação entre natureza e história sedimentada na modernidade ocidental. No *Antropoceno*, como novo regime planetário em que a natureza é transformada em história e a história em natureza, a ação humana passou a ser o que relaciona e articula o tempo da Terra com o tempo humano[10], pois na modernidade os humanos se tornaram uma força geológica planetária e agentes climáticos em dimensões inimagináveis. Portanto, o ganho conquistado pelo avanço tecnocientífico no mundo moderno foi pago com o alto preço da alienação do mundo humano e das condições terrestres em que nos foi dada a condição humana, dando ensejo às crises ecológica e política que caracterizam nossa atualidade. A *natureza* deixa de ser o ritmo regular das estações, o fundo confiável da história humana, algo que podemos contar que sempre estará ali, oscilando dentro de si mesma, forçada a nada. O *Antropoceno* é uma nova época na vida de nosso planeta na qual nós, os humanos, já não podemos confiar na natureza terrestre como um reservatório disposto a absorver as consequências da convergência entre antropocentrismo, capitalismo e tecnociência. Como dizem Danowski e Viveiros de Castro, na obra *Há um mundo porvir?*:

> [...] o Antropoceno (ou que outro nome se queira dar) é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da 'epocalidade' enquanto tal, no que concerne à espécie humana. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance

genética , produtos químicos sintéticos, etc.) que podem comprometer a continuidade da vida humana na Terra. Desde o advento e o avanço da ciência e da tecnologia na era moderna, segundo Arendt, "o que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento de poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra" (2010, p. 335). Contudo, a autora afirma que a estatura humana poderia ser elevada se fossem estabelecidas as limitações necessárias às possessões da racionalidade tecnocientífica obtidas do ponto arquimediano. E, uma vez que tais limitações fossem atingidas, "a nova visão de mundo que concebivelmente delas poderia nascer, seria, mais uma vez, de molde geocêntrico e antropomórfico, se bem que não no antigo sentido de estar a Terra situada no centro do universo e de ser o homem o ser mais alto existente. Ela seria geocêntrica no sentido de que a Terra, e não o universo, é o centro e a morada dos homens mortais, e seria antropomórfica na acepção de que o homem incluiria sua própria mortalidade factual entre as condições elementares indispensáveis para que seus esforços científicos sejam possíveis" (2007, p. 342).

[10] Sobre o colapso da diferença entre o tempo humano e o tempo geológico ver Chakrabarty (2019).

> anular – o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação (Danowski; Castro, 2017, p. 16).

O que acontece com a ação histórico-política quando não sabemos sequer em que planeta viveremos em um futuro não tão distante? Como agir quando as condições de habitualidade do planeta estão se transformando mais rapidamente do que a própria capacidade de reação daqueles que se concebiam como os únicos agentes históricos? Vivemos uma espécie de ocaso do futuro, uma consciência da finitude dos recursos naturais e da espoliação humana que põem em risco a sobrevivência da própria espécie? A consciência da premência da degradação ambiental e do aquecimento global coexiste atualmente com uma percepção cada vez mais difundida de que existe uma grande discrepância ou dissincronia entre o tempo da política e o tempo do planeta. A crescente aceleração nas concentrações de CO^2 na atmosfera se revela inversamente proporcional à capacidade e à celeridade de resposta das instituições políticas para enfrentar a questão. A criação de uma "diplomacia climática" a partir dos anos 1990 foi paradoxalmente acompanhada por um expressivo e contínuo aumento das emissões de gases de efeito estufa. Uma "agenda verde" foi constituída em diversos países e conquistou um espaço e um reconhecimento significativos na esfera pública, mas sua internalização e assimilação pelas estruturas políticas permanecem consideravelmente restritas. Em outras palavras, conformou-se nas últimas duas ou três décadas um panorama em que a esfera histórica passou a configurar uma progressiva paralisação, ao passo que a natureza terrestre (outrora concebida como inerte e passiva) teria ingressado em um processo de aceleração sem precedentes. E esta parece ser uma profunda perplexidade nas sociedades contemporâneas, ou seja, o inquietante desafio de administrar tal dissincronia ou descompasso entre a pressão da ação tecnocientífica sobre o tempo da Terra e o tempo da ação política. O imaginário temporal da modernidade sofreu uma profunda reconfiguração diante da escalada incontrolável da crise climática. A relação entre atividade humana e desequilíbrio ambiental, ainda que diagnosticada há gerações, assumiu nas últimas décadas um caráter visceral e apocalíptico, um sentimento global de urgência e catástrofe. A alteração radical dos ecossistemas no planeta vem promovendo uma profunda alteração na moderna relação entre passado e futuro, ou seja, uma nova lacuna temporal entre experiência e expectativa. A emergência do *Antropoceno* como nova era geológica seria a mais

profunda expressão dessa lacuna temporal. O que antes era uma preocupação distante tornou-se uma presença opressiva, substituindo a fé no desenvolvimento por uma angústia constante frente a um porvir ameaçador e marcado pelo temor. O futuro já não se manifesta mais como horizonte certo e infinito. O futuro se mostra como dimensão temporal ameaçada não mais apenas pela destruição totalitária, pelas guerras totais e pelas bombas atômicas, mas, sobretudo, pelo *Antropoceno*. A ação tecnocientífica dentro da natureza redefiniu o futuro não como uma promessa, mas como um prazo final a ser evitado. Este novo regime de temporalidade é definido pelo curto prazo da ação e pelo longo prazo das consequências irreversíveis, comprimindo o horizonte de expectativas da humanidade. O “agir na natureza” ou o poder da ação humana sobre a natureza provocou na era moderna variabilidades, incertezas e forte imprevisibilidade. Como afirma Turin:

> A concepção de que a humanidade deve ser entendida como um agente geológico, mais do que apenas como agente histórico, traz implicações fundamentais, problematizando noções centrais da consciência histórica moderna, tais como as de “disponibilidade da história” e “progresso”. Mais do que apenas uma nova camada estratigráfica a ser definida pelos geólogos, o Antropoceno representa uma profunda ruptura na experiência coletiva do tempo, cujos efeitos ainda não podemos medir plenamente (2023, p. 706).

A defasagem entre o tempo planetário e o tempo político pode ser interpretada como resultado de uma profunda mudança na forma como a modernidade articulou passado e futuro ou experiência e expectativa. Com a ameaça à própria existência do futuro, a noção de processo histórico se modifica significativamente. A ruptura com o passado e o colapso do horizonte futuro acarretam uma ênfase incontornável no presente. Diante da figuração do futuro como ameaça e da perda de confiança no ideal de progresso civilizatório, o esvaziamento das expectativas e o rompimento com o passado resultariam na supremacia do tempo presente, na historicidade hegemônica do presentismo ou da onipresença de um presente vazio e autocentrado. Na era do *Antropoceno*, quando a natureza terrestre é historicizada e parece se precipitar a um fim, a própria história humana dá sinais de inércia ao mesmo tempo em que emerge o tempo de uma urgência ecológica. Agir na natureza nos levou à seguinte perplexidade: as mudanças climáticas e o colapso ecossistêmico fazem com que a ordem natural, antes pensada como repetição cíclica, seja historicizada e

acelerada, enquanto a esfera histórico-política da ação humana se encontra atrofiada, bloqueada ou estagnada pelo predomínio do *presentismo*.

Diversos autores consideram que se tornou cada vez mais predominante em nossa atual experiência do tempo a categoria do presente, da qual emerge, de modo inédito, o *presentismo* como forma contemporânea da temporalidade. Trata-se de um regime de historicidade, cuja maior implicação é a desistoricização da existência histórica e uma destemporalização do tempo. Na era moderna, o iluminismo enxergou o presente como fundamental para a construção do futuro, pois o porvir dependia exclusivamente das ações humanas no presente. Com isso, o passado perdeu sua importância como mestre da vida (*Magistra Vitae*), passando a ser uma referência para se construir o futuro, o *progresso*. Contudo, se na modernidade a ruptura com o passado era impulsionada por um ímpeto coletivo de construir o futuro, hoje ela expressa sobretudo o apagamento do horizonte do futuro e a hegemonia do presente. Nossa relação com a temporalidade estaria marcada, portanto, pelo apagamento de todo horizonte de espera e pela paralisação ou estagnação do tempo histórico mediante uma mobilização contínua do atual em velocidade onipresente. Parte-se do presente, mas para retornar a ele, pois nada escapa de sua sincronia. A temporalidade do existir contemporâneo institui um tempo que se exprime sob a forma de um presente interminável no qual nos tornamos cada vez mais incapazes de rememorar o passado e imaginar o futuro, uma vez que, aderindo imediatamente à onipresença de um movimento incessante, o homem deseja ser flexível em face das incertezas e riscos de um presente múltiplo, multidirecional, sem densidade e espessura. Um presente tão vazio que se exprime na ansiedade incessante de “preencher o tempo” por um ativismo avassalador que deseja sempre cada vez mais desempenho e performance em menos tempo. Passa a imperar a contração do tempo e a dilatação do presente em uma velocidade que consome cada instante em seu caráter imediato. O presentismo é um ritmo temporal que nos separa de nós mesmos, transformando-nos em nossos próprios expectadores impotentes, que olham a fuga contínua de um tempo que escapa e nos falta incessantemente. Trata-se de uma ordem do tempo na qual o presente se encontra cada vez mais prolongado, desconectado do passado, pobre em experiência e com o futuro cada vez mais obscurecido, esvaziado, opaco e neutralizado.

Nesse contexto, esvaneceu-se o sentido histórico, não há mais emulação de um passado consagrado ou as promessas emancipatórias do futuro utópico. O futuro se torna opaco e até ameaçador, ao passo que o passado é esquecido ou compulsivamente visitado, arquivado e conservado como patrimônio cultural e museal. O presentismo abole a diferença e articulação entre experiência e expectativa porque instaura uma sempiterna mudança em movimento incessante na qual nada pode ter lugar ou durar tempo suficiente para fazer parte do mundo. Esse “presente monstro” (Hartog, 2014, p. 259) se torna um regime temporal único porque não é determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda, mas apenas por si próprio em movimento constante. Hartog afirma que o presente se torna, simultaneamente, *tudo*, uma vez que fora do presente em movimento não há nada; mas ele é também quase *nada*, visto que está condenado a deixar de ser pela “tirania do imediato” que o consome continuamente. Trata-se de uma mobilização intransitiva que nos confina na sucessão veloz de instantes pontuais em fuga contínua e incessante, ou seja, a movimentação imóvel de um tempo estagnado e autorreferente. A hiperatividade, a variação e a velocidade do presente onipresente ou da onipresença do movimento promovem indiferença, tédio, monotonia, apatia, depressão, exaustão, ansiedade, rotina, consumismo e ausência de significado.

O predomínio do presente torna o mundo um domínio apenas dos vivos, pois “os mortos” não pesam mais sobre os “ombros dos vivos”, uma vez que tudo se passa como se ninguém mais morresse. Impera a recusa do envelhecimento e a valorização crescente da eterna juventude (Cf. Hartog, 2014, p. 149). A transformação do tempo em mercadoria se aprofundou de tal modo que, no tempo do consumo, também o próprio tempo se torna um objeto a ser comprado e consumido. Por um lado, o privatismo e o empreendedorismo mercantilizaram o tempo, mas, por outro, o desemprego, a precarização e os inempregáveis formam uma massa de homens supérfluos, “homens sem futuro”. “O desemprego contribui fortemente para o confinamento no presente e para um presentismo, agora penoso e desesperado”, afirma Hartog (2014, p. 148).

O presentismo ou a “consagração do presente”, como diz Lipovetsky (2005), representa a época da cultura hedonista e psicologista na qual emerge o indivíduo *cool*, flexível e hedonista, desprovido de grandes estruturas de sentido coletivas, que não obedece a normas tradicionais e cultua o trânsito do presente. A articulação do

passado e do futuro na educação é obstruída pelo presentismo porque ele destrói as grandes estruturas tradicionais de sentido e instaura o ritmo temporal da moda e do consumo. As grandes estruturas socializantes na modernidade perdem autoridade, as grandes ideologias já não estão mais em expansão, os projetos históricos não mobilizam mais – instala-se a “era do vazio”. A perplexidade do presentismo reside no fato de que nunca vivemos tantas mudanças e nunca fomos tão incapazes de mudar, tão incapazes de projetar um mundo, o que implica na anulação da expectativa. Nunca antes o mundo e o tempo histórico foram tão flexíveis, marcados pela variação e pela velocidade de mutações, mas, ao mesmo tempo, nunca antes os homens se sentiram tão incapazes ou impotentes para mudar o mundo e conservar a história que, no entanto, deve a sua existência a eles.

Desde que deixou de ser uma história sobre o que a ação deixa atrás de si, desde que “não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens”, para se tornar “um processo feito pelo homem” (Arendt, 2007, p. 89), já estava em curso na modernidade a transformação do sentido da história, pois, quando o homem moderno se tornou apto a “fazer natureza” tanto quanto imaginava que “fazia história” passou a não precisar mais conferir importância e significado para a história. Por isso é coerente o declínio contemporâneo pelas humanidades e, em especial, pela tarefa narrativa de conferir sentidos para o mundo histórico. Não precisamos mais, como outrora, dotar de importância a história por não fazermos natureza. A implicação da indistinção entre natureza e história no mundo moderno implica em uma falta de necessidade da história. A perda de sentido da história e a indiferença em relação à imortalidade não se comparam ao “fim da história” no sentido hegeliano de completude de um processo, pois se trata de uma perda da conexão da história com a ação política no mundo comum. Um dos aspectos da perplexidade diante da ação tecnocientífica sobre a natureza consiste justamente no fato de que o mundo moderno é caracterizado pela indiferença quanto à questão da imortalidade e uma falta de necessidade da história. Se, na Antiguidade, a história sustenta-se pela conexão entre o homem mortal e o mundo imortal, e na modernidade, surge como um processo que garante a infinitude do homem, no mundo moderno, em que tanto o homem quanto o mundo tornaram-se mortais, seu lugar encontra-se esvaziado (Cf. Schittino, 2015). A antiga oposição de uma vida mortal e um mundo imortal ou um mundo mortal e uma vida eterna se

desvaneceu. “Agora tanto a vida quanto o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis” (Arendt, 2007, p. 108).

A substituição da novidade da ação política pela inovação tecnocientífica promoveu aceleradas mutações, mas sem sentido para o núcleo qualitativo e significativo da vida política na qual os homens se tornariam agentes das transformações de sua própria história. Com o desenvolvimento tecnológico e a generalização da racionalidade instrumental, o comportamento humano torna-se mais e mais controlável, a política está cada vez mais submetida à administração tecnocrática dos especialistas, a própria vida humana está a caminho de ser modificável e, com isso, o ser humano deixa de ser um centro de decisão e se torna um objeto manipulável. O vínculo entre tempo histórico e inovação tecnológica traduz mudanças sem referência a agentes históricos produtores de significação, promovendo uma “nova indiferença face a questão da imortalidade” (2007c, p. 109). É o que Arendt denomina como “mortalidade absoluta”:

> Da época moderna até o início de nossa própria era, o mundo moderno, vemos que se passaram séculos antes que nos acostumássemos à noção de mortalidade absoluta, a ponto de não mais nos incomodar a sua ideia e de não mais ser significativo o antigo dilema entre uma vida imortal individual em um mundo mortal e uma vida mortal em um mundo imortal (Arendt, 2007, p. 109).

No mundo moderno, impera a “mortalidade absoluta” em um processo interminável de extrema variação e velocidade cujo funcionamento puramente automático promove indiferença, previsibilidade, rotina e ausência de significado. A fusão entre ação e inovação tecnocientífica no mundo moderno inseriu as massas supérfluas no mero fluxo contínuo de sucessão indiferente de “agoras” descartáveis, predominando somente a afetação constante da fugacidade do presente que, em movimento constante, afunda-nos na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. O consumo do presente descarta as tensões entre o passado e o futuro a fim de manter viva a onipresença de um movimento incessante com o qual assumimos uma relação cada vez mais extrínseca. Trata-se de um enfraquecimento da capacidade de apreendermos inteiramente os significados das mudanças, resignando-nos a tomar esse fluxo acelerado como um fim em si mesmo, como se fossemos não protagonistas ou agentes das mudanças, mas sim meros passageiros alheios e despreocupados com o devir histórico. A consequência dessa ruptura entre

o campo das experiências e o horizonte das expectativas é certo empobrecimento existencial e histórico que nos faz valorizar o efêmero, o descartável, o trânsito do presente, aprofundando a banalização da experiência. Um mundo ligado ao trânsito efêmero do tempo que passa tende a substituir freneticamente o novo pelo mais novo, tornando a própria mudança corriqueira e correndo o risco de se esquecer totalmente até do que mudou, uma vez que neutraliza o poder historicamente transformador de tudo que é novo, fortalecendo, na verdade, a manutenção do já existente.

Portanto, a noção iluminista de um tempo progressivo, que ampliaria indefinidamente o saber humano sobre si e sobre o mundo, cedeu lugar a um tempo regressivo, que avança rumo ao esgotamento dos recursos naturais, enquanto o futuro já não desponta como um horizonte promissor que se abre diante de nós e passa a figurar como uma linha de sombra que projetamos em nossa própria direção, enquanto permanecemos imobilizados no horizonte de um presente que não passa da projeção de si mesmo em um agora sem fim. O futuro não nos concede mais garantias, pois o homem moderno não consegue mais se pautar sobre a ideia de progresso[11]. Se a era moderna trouxe a imortalidade para o plano da imanência histórica, será que hoje, como diz Gunther Anders em *Le temps de la fin*, o próprio horizonte aparentemente ilimitado da história se revelou mortal? Até mesmo o “fim da história” de Fukuyama era um “fim sem final”, mas será que hoje a história se volta ao fechamento do futuro ou a um futuro cada vez menos disponível à ação humana? O próprio conceito de história teria se tornado obsoleto diante de um cenário cada vez mais distópico de um “mundo sem nós”? Diante de tais indagações, o pensamento arendtiano não se propõe, em absoluto, a “oferecer soluções ou dar conselhos” (Arendt, 2007, p. 95), mas contribuir de maneira expressiva para a compreensão das perplexidades ou inquietações da ação com as quais nos deparamos na modernidade.

[11] Em seu instigante livro *Depois do Futuro*, Franco Berardi afirma que “O futurismo marcou a sensibilidade e a expectativa do mundo da cultura do século XX. Mas, na última parte do século XX, as premissas filosóficas, estéticas e sociais que desenharam a expectativa de futuro dos modernos se desfizeram, com a dissolução da credibilidade de um modelo progressivo de futuro. [...] O futuro se transforma em ameaça quando a imaginação coletiva se torna incapaz de ver possibilidades alternativas para a devastação, a miséria e a violência. Essa é justamente a situação atual porque a economia se transformou em um sistema de automatismos tecnoeconômicos dos quais a política não consegue escapar. A epidemia de depressão contemporânea se coloca em um contexto de paralisia da vontade, que é um outro modo de dizer precariedade” (2019, p. 135-136).

Referências

AGUIAR, O. A. A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação,** São Paulo, v. 30, n. 1, p. 11-24, 2007.

ARENDT, H. **A Condição Humana.** Trad. R. Raposo (revisão técnica de Adriano Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo.** Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. Trabalho, obra, ação. Trad. A. Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política,** São Paulo, v. 2, n. 7, 2005.

ANGUS, I. **Enfrentando o antropoceno:** capitalismo fóssil e a crise do sistema terrestre. São Paulo: Boitempo, 2023.

ÁVILA, G. da C. **Ciência, objeto da história.** São Paulo: Alameda, 2019.

BENSAUDE-VICENT, B. **As vertigens da tecnociência:** moldar o mundo átomo por átomo. São Paulo: Ideias&Letras, 2013.

BERARDI, F. **Depois do Futuro.** São Paulo: Ubu Editora, 2019.

CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, v. 91, p. 2-22, 2013.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianopolis: ISA; Cultura & Barbarie, 2017.

DUPUY, J.-P. O transumanismo e a obsolescência do homem. *In*: NOVAES, A. (Org.). **A Condição Humana:** aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo: Agir, 2009. p. 89-122.

ECHEVERRIA, J. La revolución tecnocientífica. **CONfines**, Monterrey, v. 1, n. 2, p. 9-15, ago./dez. 2005.

FORMAN, P. The primacy of science in modernity, of technology in postmodernity and of ideology in the history of technology. **History and Technology,** v. 23, n. 1/2, p. 1-152, mar./jun. 2007.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LATOUR, B. **Ciência em Ação:** como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Trad. Ivone C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio:** ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Manole, 2005.

LYOTARD, J.-F. **O inumano** – considerações sobre o tempo. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.

OLIVEIRA, B. J. **Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SCHITTINO, R. **Hannah Arendt, a política e a história.** Curitiba: Ed. Prismas, 2015.

TURIN, R. A catástrofe cósmica do presente: alguns desafios do antropoceno para a consciência histórica contemporânea. Em: MÜLLER, A.; IEGELSKI, F. **História do Tempo Presente:** mutações e reflexões. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

TURIN, R. Antropoceno e futuros presentes: entre regime climático e regimes de historicidade potenciais. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 703-724, 2023.

Recebido: 03/09/2025
Aprovado: 20/10/2025

Uma aproximação possível entre Hannah Arendt e Nicolau Maquiavel

Ricardo George de Araújo Silva*
Francisco Lucas Monte Celestino**

RESUMO

O presente artigo científico apresenta como sua problemática uma aproximação possível, guardados os limites temporais e conceituais, entre os filósofos da política, Hannah Arendt e Nicolau Maquiavel, na crítica à tradição do pensamento político e em relação ao conceito de aparência desenvolvido pelos autores. O objetivo geral da pesquisa é mostrar até que ponto essa aproximação entre os autores pode ser feita por meio da identificação de pontos de convergência e de divergência em suas ideias filosóficas, estabelecendo-se, como recorte, a tradição do pensamento político e o conceito de aparência. A hipótese sugerida é que tanto Arendt, quanto Maquiavel, possui pontos de convergência a partir de suas posições em relação à tradição do pensamento político, bem como no que diz respeito ao conceito de aparência. Trata-se de uma pesquisa, cuja metodologia é teórica e bibliográfica ancorada em livros, artigos e trabalhos acadêmicos publicados em periódicos e revistas pertinentes ao tema investigado.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Maquiavel. Filosofia Política. Aparência. Tradição.

A possible theoretical approach between Hannah Arendt and Niccolò Machiavelli

ABSTRACT

This scientific article addresses, as its central issue, a possible approximation—within temporal and conceptual limits—between the political philosophers Hannah Arendt and Niccolò Machiavelli, particularly in their critique of the tradition of political thought and their respective approaches to the concept of appearance. The general objective of the research is to demonstrate the extent to which such an approximation between the authors can be established by identifying points of convergence and divergence in their philosophical ideas. The study focuses specifically on the tradition of political thought and the concept of appearance. The proposed hypothesis is that both Arendt and Machiavelli share points of convergence in their positions regarding the tradition of political thought, as well as in their understandings of the concept of appearance. This is a theoretical and bibliographical study, grounded in books, articles, and academic works published in journals and periodicals relevant to the topic under investigation.

Keywords: Hannah Arendt. Machiavelli. Political Philosophy. Appearance. Tradition.

* Doutor em Filosofia - UFC (2018), Mestre em Filosofia - UFC (2006), Graduado em Filosofia - Licenciatura com habilitação em história - UECE (2002). Atualmente é professor da Graduação e do Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA - Sobral - CE. É professor do quadro permanente do mestrado profissional em filosofia da Universidade Federal do Ceará [PROF-FILO-UFC]. Foi professor efetivo da Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE (2009 - 2011). Foi Professor efetivo da Universidade Federal Rural do Semiárido - UFERSA (2011-2012). É líder do Grupo de Pesquisa em Política, Educação e Ética - GEPEDE/UVA/CNPQ. Coordena o Laboratório de Estudos da Política - LEPOL/UVA, que desenvolve pesquisas e observações em torno do fenômeno político. É editor da Revista Reflexões de Filosofia. E-mail: ricardogeo11@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7190575211736938. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1954-1395.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Bacharel em Direito pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Foi estagiário da Promotoria de Justiça da Comarca de Santana do Acaraú/CE. Possui pós-graduação em Direito Constitucional pela instituição Damásio Educacional S/A. Integra o Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética (GEPEDE/UVA/CNPQ) vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e é professor orientador da Liga de Direito Constitucional e Política do Curso de Direito da Universidade Estadual Vale do Acaraú. Por fim, é professor do Curso de Direito da Uninassau Sobral. E-mail: lucasmontecelestino@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6157205018765180.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

A pesquisa problematizará a possibilidade de aproximação entre Hannah Arendt e Nicolau Maquiavel a partir da consideração crítica à tradição do pensamento filosófico, bem como o desenvolvimento do conceito de aparência pelos autores, guardadas as restrições temporais e conceituais. Assim, o objetivo geral do trabalho será mostrar até que ponto podem ser feitas essas aproximações entre os autores pela identificação de pontos de convergência e de divergência em suas ideias filosóficas, tendo como recorte considerações sobre a tradição do pensamento político e o conceito de aparência.

Ao longo da leitura dos textos examinados para o desenvolvimento do presente trabalho, percebeu-se um certo afastamento de Arendt e Maquiavel em relação à tradição do pensamento político, por conta da incapacidade da mesma em explicar os fenômenos políticos por meio de estruturas conceituais já exauridas, sendo então uma hipótese da pesquisa a convergência entre os filósofos quando se trata da tradição.

Para além desse posicionamento diferenciado frente à tradição filosófica, Arendt e Maquiavel também poderão ser aproximados em relação ao conceito de aparência, o qual permeou, desde a Antiguidade Clássica, várias discussões no âmbito da Metafísica, relacionando-o ou afastando-o de outra formação conceitual importante, qual seja, a essência.

Outra hipótese levantada pela presente pesquisa consistirá em mostrar que há uma preocupação sobre o conceito de aparência em ambos os autores, seja em Maquiavel com sua defesa da criação de uma imagem do príncipe para conservar o seu poderio por meio de um juízo de aprovação de seus súditos, seja o espaço público como ambiente de aparência defendido por Arendt.

Por fim, após realizar um itinerário sobre a postura dos autores em face da tradição do pensamento político-filosófico, bem como as possíveis aproximações diante da relevância dada ao conceito de aparência por ambos, isso levará o presente trabalho a defender a possibilidade de aproximação entre Arendt e Maquiavel, tendo ciência, obviamente, das diferenças temporais e preocupações específicas de cada um deles.

A metodologia empregada no trabalho em questão consistiu em uma pesquisa teórica e bibliográfica realizada por meio da utilização de livros, artigos científicos publicados em revistas e teses pertinentes ao tema investigado.

Arendt, Maquiavel e a tradição do pensamento político-filosófico

As críticas à tradição do pensamento filosófico foram pontuadas por Arendt, principalmente, pela inaptidão para se explicar ou mesmo para se impedir um fenômeno traumático como a experiência totalitária. Sabe-se que o totalitarismo se mostrou uma experiência completamente nova, a qual estilhaçou de forma angustiante os conceitos de poder, autoridade e as formas de governo difundidos na tradição da Filosofia Política.

No livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt realizou um diagnóstico da experiência totalitária, em especial do nazismo alemão, ao descrever o evento diante de si em uma tentativa de compreendê-lo, já que o mesmo se caracterizou como um ponto de ruptura: “Numa situação como a dos governos totalitários o passado não tem autoridade sobre o presente e os fundamentos tradicionais de compreensão foram estilhaçados” (Aguiar, 2021, p. 4).

Ou seja, o totalitarismo desafiou a compreensão sobre o fenômeno político desenvolvida até a contemporaneidade pela filosofia e ciência políticas e, embora tal experiência pudesse ser enquadrada como contrária à vida política, tratava-se de um governo, ainda que novo e desvirtuado. Por conta dessas dificuldades, percebe-se que a filosofia arendtiana não se baseia apenas no espanto típico da tradição filosófica que impulsiona ao conhecimento das coisas, como também, reputam-se o choque e o impacto trazidos pela realidade:

> Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (Arendt, 2021, p. 12).

Com essa concepção, acrescenta-se o elemento da resistência como importante para se compreender a experiência política, pois somente examinar e investigar a mesma se valendo de balizas conceituais, que representavam uma fuga da crueza da realidade, demonstrou-se insuficiente. Os acontecimentos do século XX exigiram dos filósofos e cientistas políticos a necessidade de, conscientemente, encarar a realidade tal qual a mesma se apresenta e resistir aos eventos.

A experiência se mostra muito cara para a visão arendtiana, pois por meio delas é possível buscar uma compreensão sobre os eventos. Por isso muitos autores a apontam como uma fenomenóloga[1]. É por isso que, Arendt, ao analisar o totalitarismo na Alemanha nazista, descreveu os seus elementos que se impunham e se apresentavam a partir do evento mesmo e do horror da experiência.

Pode-se ilustrar essa ruptura do totalitarismo ao diferenciá-lo de um regime tirânico ou ditatorial nas palavras arendtianas, tendo aquele uma característica fundamental, qual seja a destruição da coexistência entre os seres humanos:

> O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos "teóricos", porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir (Arendt, 2021, p. 420).

Então, a autora entendeu que nos regimes ditatoriais ou tirânicos não existe uma pretensão de destruição da pluralidade humana, baseada na coexistência do espaço público e essencial para a própria política, tal como se viu no totalitarismo. Neste, busca-se a eliminação do espaço público, da resistência ao regime e da própria política com a consumação do domínio total.

Feitas essas breves considerações sobre o "lugar" do pensamento arendtiano frente à tradição do pensamento político, cabe tecer comentários sobre a posição de Maquiavel diante do cenário da filosofia política. Maquiavel, ao seu turno, escreveu sobre política de um modo novo para sua época, por meio de uma perspectiva diversa daquela difundida pela tradição do pensamento filosófico, qual seja "[...] não a do

[1] A corrente majoritária defende Arendt como uma fenomenóloga, porém há alguns comentadores que identificam em sua obra influências de caráter hermenêutico e da filosofia da existência: "Defendo, nesta tese, que Arendt é uma herdeira de três escolas filosóficas que a auxiliam a montar sua moldura de pensamento: a fenomenologia, a filosofia da existência e a hermenêutica. Seu quadro teórico-conceitual é proveniente de fragmentos da filosofia alemã à qual é contemporânea, o que não implica em uma adequação ou filiação efetiva da autora a qualquer uma delas" (Dias, 2019, p. 19).

filósofo que, munido de sua malha conceitual, tentará capturar a realidade política, mas a do pensador político que leva em conta a experiência política dos homens" (Adverse, 2008, p.114).

Ou seja, não se pode refletir sobre a política a partir de conceitos ou padrões externos a mesma, pois esse esforço se limitaria apenas a uma tentativa de apreensão da realidade política. A política, enquanto experiência compartilhada entre seres humanos, precisa ter como ponto de partida a própria experiência humana.

Um aspecto importante é que Maquiavel desenvolveu o denominado realismo na política. Trata-se de uma visão política mais pragmática, menos arraigada de ditames moralistas e muito influenciada pelas próprias experiências pessoais do filósofo diretamente com a coisa política, suas estratégias e limites:

> Maquiavel fez a experiência de um mundo que não pode ser inteiramente compreendido sem se levar em conta que a ação e seu caráter imprevisível o constituem tanto quanto as forças da tradição e o exercício da palavra. O par conceitual *virtù-fortuna*, que tanta importância terá na filosofia do Secretário Florentino, pôde ser elaborado teoricamente porque nasceu de uma experiência direta das coisas da política e de seus limites (Bignotto, 2024, p. 88).

Evidentemente, essa noção de experiência cara para Maquiavel, que será muito importante para o desenvolvimento do seu realismo político, não é a mesma difundida a partir da fenomenologia, a qual entende aquela, enquanto uma vivência ativa da subjetividade em relação com a realidade com capacidade de percepção consciente das coisas manifestadas e com possibilidade de interpretá-las:

> [...] se é certo que "experiência" no texto de Maquiavel não tem o mesmo sentido que adquire na fenomenologia, é igualmente verdadeiro que o discurso sobre as ações dos homens é construído não a partir do exterior, mas de uma forma de vivência, de "experiência" (Adverse, 2008, p. 114).

No que diz respeito à importância sobre as ações dos homens, Maquiavel promoveu um deslocamento das atenções do discurso filosófico para o interior da vida política da mesma forma que Arendt: "[...] Hannah Arendt, na trilha de Maquiavel, sempre tomou os negócios humanos pelo que são e não pelo que deveriam ser. Assim, os seus conceitos e as suas escolhas teóricas estiveram demarcadas pela experiência" (Silva, 2018, p. 378).

Aqui vê-se um ponto de convergência com Arendt, sobretudo como um sinal de esgotamento da tradição do pensamento filosófico em dar conta da realidade política, exigindo-se uma tomada pelos negócios humanos na medida em que são e constituem o domínio político. O interesse de Arendt no trabalho filosófico de Maquiavel, como afirma Adverse (2008, p. 113), "[...] é que seu trabalho intelectual dificilmente poderia encontrar lugar no quadro da tradição da filosofia política [...]". Por isso, atentando-se para a obra maquiavélica, Arendt chegou a ministrar um curso sobre o filósofo florentino, no ano de 1955, na Universidade de Berkeley nos Estados Unidos da América (EUA).

Arendt defendeu que havia na filosofia uma pretensão de impor padrões à vida política, o que contribuiu para um distanciamento entre ambas: "A filosofia política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política; sua tradição iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos" (Arendt, 2022, p. 64).

Em muitas passagens de sua obra, Arendt cita Platão e sua *Alegoria da Caverna* como ilustrativas dessa fratura entre a filosofia e a política. O filósofo que se libertou das amarras do fundo da caverna, responsável por representar os assuntos humanos, entre os quais a vida política, e conseguiu acessar as ideias eternas e imutáveis, retornou para aplicá-las, em uma tentativa de normatizar o domínio político.

A essa altura, percebe-se que tanto Arendt, quanto Maquiavel apresentam posturas de afastamento da tradição do pensamento político-filosófico e ambos, ao seu modo, trazem novas compreensões sobre o fenômeno político, tendo como ponto de partida a própria política e os assuntos humanos. Pelo exposto, trata-se de um ponto de convergência possível entre os dois autores.

Essa convergência defendida no presente artigo é interessante, pois Maquiavel é responsável por legar para a história do pensamento humano a forma como conhecemos, hodiernamente, o Estado e a visão mais pragmática do fenômeno político. Porém, o filósofo florentino, quando desenvolveu suas ideias e sua obra mais importante, *O Príncipe*, estava imerso no longínquo século XV. Ele não tinha vivenciado um evento trágico, como o totalitarismo do século XX, época de Arendt.

Por isso, essa distância temporal não pode ser desconsiderada, principalmente, porque, quando Arendt critica a tradição do pensamento político precedente a ela, Maquiavel, necessariamente, está inserido na mesma. Entretanto, Arendt não

rebaixou por completo a tradição, tampouco foi sua intenção retirar a dignidade da mesma, pois muitos dos conceitos arendtianos partem dessa mesma tradição a partir de novas leituras propiciadas pelos eventos e experiências do século XX.

Portanto, defende-se que as posturas de Maquiavel e de Arendt em relação à tradição se aproximam na medida em que eles tentam se afastar dela para ressignificar a compreensão sobre a política. Isso não é apenas um jogo de palavras, tampouco um exercício poético, pois ambos os autores notaram algo essencial para o desenvolvimento de seus itinerários filosóficos, qual seja, o esgotamento ou exaustão da tradição político-filosófica.

O conceito de aparência em Maquiavel e em Arendt

Após os comentários sobre a postura de Arendt e de Maquiavel em relação à tradição do pensamento político-filosófico, destacando que tal questão pode ser levantada como um ponto de convergência entre os autores e os limites disso, chega-se o momento de expor algumas considerações sobre o conceito de aparência em ambos para também demonstrar mais um aspecto dessa aproximação de ideias investigada na presente pesquisa.

Um dos pontos importantes da obra de Maquiavel é a sua preocupação com o conceito de aparência e isso pode ser visto no capítulo XVIII do livro *O Príncipe*:

> Cuide pois o príncipe de vencer e manter o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos, e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar (Maquiavel, 1996, p. 85-86).

Ou seja, mais do que se valer de meios violentos ou da imposição de domínio, o príncipe deve ostentar uma espécie de imagem perante o vulgo para que este, por meio de um juízo de aprovação, manifeste seu assentimento acerca do exercício do poder. No âmago da questão da aparência, que pode ser entendida como uma manifestação, uma revelação de uma realidade, é cabível tecer considerações sobre o tema da imagem, tendo em vista a concepção de Maquiavel, na medida do sentido a seguir: “[...] um ator político apenas se constitui como tal na medida em que dá de si uma imagem, na medida em que aparece ao outro no espaço público, o que implica

afirmar que o exercício do poder depende de algum assentimento" (Adverse, 2008, p. 116).

Essa ideia é deveras interessante quando se desloca a lupa filosófica para a política contemporânea, sem que se cometa anacronismos com o filósofo florentino. Hodiernamente, as figuras políticas investem em *marketing* para se posicionar perante seu eleitorado, ostentando uma imagem positiva em cada aparição seja em eventos políticos, como comícios e carreatas, seja nas postagens nas redes sociais com o advento das novas tecnologias a fim de conquistar a aceitação ou assentimento desse público. As vestimentas, as palavras meticulosamente selecionadas e usadas nos discursos públicos, o corte de cabelo, os gestos, os acessórios, tudo conta na criação ou na manutenção de uma imagem.

Para efeito de ilustração, é importante trazer dados da vivência política, pois a lição dada por Maquiavel e depois por Arendt é que precisamos compreender a política a partir dela mesma. No Brasil recente, antes mesmo de chegar à Presidência no ano de 2018, Jair Messias Bolsonaro criou e sustentou uma imagem do "mito", militar armado e corajoso, pronto para enfrentar os comunistas, com gestos de arma com as mãos.

> Bolsonaro, chegou ao seu público por fotos e vídeos que se tornaram memes. Tornou-se uma coqueluche a foto dele chutando o boneco do Lula com pijama de prisioneiro. Seus filhos se mostraram armados em comícios, propositadamente – para que fossem assim fotografados. Ele propagou os gestos obscenos de atirar com as mãos e os dedos. Ele agarrou a câmera de TV e fez dela uma metralhadora para "eliminar a petralhada" (Ghiraldelli Júnior, 2019, p. 100).

Com isso, o candidato da extrema direita brasileira almejava criar e criou perante o seu séquito a imagem do "mito" armado. A arma como um símbolo de violência e de morte foi capaz de povoar o imaginário na época eleitoral, pois representava a insatisfação ruidosa e enraivecida de parte da população, sobretudo da classe média, com os altos e baixos da economia brasileira e da insegurança. Por isso, o "mito" armado prometia salvar o país da insegurança (um símbolo de violência para combater a violência), da corrupção comunista e da instabilidade econômica por meio de uma plataforma neoliberal.

Em contraposição, Luís Inácio Lula da Silva, antes de chegar à Presidência do Brasil pela primeira vez no distante ano de 2003, cabeludo e barbudo à moda marxista,

foi taxado de comunista radical, diante de seu passado sindicalista. Tal imagem propagada por seus adversários durante a campanha eleitoral ficou entranhada e deixou em polvorosa o mercado que buscava uma opção mais moderada. Lula perdeu três eleições presidenciais (1989, 1994 e 1998) e para chegar ao poder, essa imagem inicial precisava ser mudada, havia a necessidade de uma mensagem diferente a ser propagada em direção ao eleitorado. Por isso, surgiu o "Lulinha paz e amor", barba feita, cabelo cortado, bem como houve a confecção da "carta ao povo brasileiro", documento importante, nesse contexto, para passar confiança e tranquilidade para as elites brasileiras

Realizados esses parênteses sobre exemplos da realidade brasileira, volta-se para Maquiavel, pois para ele, nas palavras de Adverse (2008, p.117) "[...] a verdade da política é a aparência". Dessa forma, o domínio da política é caracterizado por um domínio de aparência. Outra passagem importante da obra *O Príncipe*, na qual se pode extrair essa conclusão, ainda no interior do capítulo XVIII citado, é que Maquiavel defendeu que o governante não, necessariamente, deve possuir qualidades virtuosas, mas aparentar tê-las perante os seus governados:

> Logo, deve um príncipe cuidar para que jamais lhe escape da boca qualquer coisa que não contenha as cinco qualidades citadas. Deve parecer, para que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião. Não há nada mais necessário do que parecer esta última qualidade. Os homens, em geral, julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir (Maquiavel, 1996, p. 85).

Ou seja, dentro dessa visão maquiavélica, mais vale para o político provocar no seu interlocutor ou no público a imagem ou a ideia da existência dessas qualidades virtuosas independentemente se as mesmas existem. O filósofo destaca a qualidade de ser religioso entre as demais diante da forte influência da religião nos comportamentos e na tomada de decisões dos indivíduos.

Nos limites propostos por essa pesquisa científica, as pontuações citadas sobre o conceito de aparência em Maquiavel se mostram suficientes. Por isso, passa-se, a partir deste momento, para a abordagem do conceito trazido à baila sob a perspectiva arendtiana. Em seu livro *A condição humana*, Arendt refletiu sobre o espaço público e alegou que o termo "público" pode assumir dois sentidos, o sentido daquilo que "[...] pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível" (Arendt, 2022,

p. 61) e “[...] significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (Arendt, 2022, p. 64).

O primeiro sentido do termo “público” exposto por Arendt tem maior relevância para as pretensões delineadas no trabalho científico, pois se liga ao conceito de aparência, já que os seres humanos para serem vistos e ouvidos precisam aparecer para os demais, revelarem-se. Em outras palavras, essa aparição se dá no domínio da política, no espaço público, um ambiente onde os seres humanos convivem entre si e há uma pluralidade inerente. Os seres humanos possuem a possibilidade de sair do anonimato próprio da vida privada, restrita ao ambiente da família ou do lar, para adentrar ao espaço público, em que podem se valer da ação e do discurso, ouvir e serem ouvidos pelo outro, pelo diferente.

Todavia, a questão proposta por Arendt é muito mais profunda e não se restringe apenas à aparição do mundo, como também se coaduna com as denominadas semblâncias, pois a aparência que permite a revelação, pode propiciar o ocultamento da realidade:

> Tal questão, inicialmente no modo como é tratada por Arendt, refere-se à aparição do mundo e ao parece-me (*dokei moi*) próprio de cada indivíduo que percebe este mundo. Aqui, a aparência pode me mostrar o mundo em sua realidade (que só será confirmada com a pluralidade humana), mas também pode me levar à ilusão, ao erro: semblâncias, isto é, aparências que em vez de revelar o mundo, escondem-no por meio de um mostrar que não é ele mesmo; o que aparece não é aquilo que é real e verdadeiro, mas é o falso que é por mim apreendido (Dias, 2022, p. 4).

Então, a aparência, em Arendt, diz respeito ao espaço público, onde os seres humanos podem exercer livremente a ação e o discurso, diante do demais, havendo uma aparição plural em meio ao mundo comum, o que se relaciona com o segundo sentido do termo “público” destacado anteriormente. Porém, essa aparência que pode mostrar o mundo em sua realidade concreta, a qual é ratificada pela aparição plural, também pode levar ao ocultamento dessa mesma realidade, por meio do erro ou da ilusão.

Dessa forma, a partir do conceito de aparência se pode aproximar os filósofos Maquiavel e Arendt, na medida em que essa estrutura conceitual se manifesta no domínio da política, entretanto há pontos de divergência importantes. Para finalizar esse tópico, será apresentada uma questão diferencial em relação à aparência em Maquiavel e em Arendt.

Pode-se alertar que, em se tratando da perspectiva de Maquiavel, “[...] no espaço público os homens não veem quem você realmente é, apenas sua aparência e apenas ela existe” (Adverse, 2008, p. 119). Isso significa que não há, obrigatoriamente, a necessidade da presença do outro como condição de existência do ser humano, pois aquilo que este é não é manifestado nesse momento de presença, embora em um ambiente privado tal preocupação com o ser se mostre de um modo diferente.

Quando o conceito de aparência é esmiuçado, tendo em vista a perspectiva arendtiana, percebe-se que aquele é uma condição de ser na vida política, permitindo a manifestação da pluralidade, como se viu no âmbito do espaço público. Em outras palavras, os seres humanos aparecem no espaço público compartilhando suas singularidades perante os demais que, igualmente, são únicos e distintos ao se mostrarem nesse ambiente.

Assim, o espaço público permite aos seres humanos a possibilidade de se revelarem e de se exporem da forma como são e serem vistos pelos demais a partir disso. Sobre tal situação, em um comentário relacionado a Arendt arremata Adverse (2008, p. 118): “[...] o que o homem é não pode estar desvinculado de seu aparecer”. Ou seja, Arendt retoma à antiga discussão metafísica sobre o ser e o aparecer.

Diferentemente de Maquiavel, Arendt reforça a importância da aparência como constituição da própria realidade, elevando a importância e a necessidade da presença do outro: “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (Arendt, 2022, p. 61). Trata-se de uma relação, de uma troca, um mundo compartilhado, a partir do momento em que há o aparecimento no espaço público.

Portanto, o esforço científico foi aproximar, no que fosse possível, a partir do conceito de aparência, os dois pensadores da política, guardados os devidos limites temporais e conceituais indicados.

Considerações Finais

O trabalho científico em questão se propôs a problematizar uma possível aproximação entre os filósofos Nicolau Maquiavel e Hannah Arendt. Para isso, objetivando-se a realização dessa aproximação, a pesquisa valeu-se de dois recortes

e perspectivas: a postura dos autores diante da tradição do pensamento político-filosófico e o conceito de aparência desnudado na obra *O Príncipe* e em *A condição humana*, respectivamente.

A hipótese levantada foi que essa aproximação entre os autores é possível de ser feita com base no recorte de suas obras apresentado no âmbito do objetivo geral, não se podendo esquecer dos pontos de divergência que foram suscitados.

Dessa forma, a hipótese sugerida se confirmou na medida em que os resultados da investigação foram sendo identificados, porém pontos de divergência também se revelaram e diante da importância dos mesmos foram devidamente destacados, a saber: os autores conseguiram identificar um esgotamento da tradição do pensamento filosófico em explicar o domínio político, por isso adotaram uma postura em relação a essa tradição em uma tentativa de partir dela para se afastar da mesma com o intento de ressignificar a política, explorando-a internamente no âmago do ser dos assuntos humanos; o conceito de aparência desenvolvido pelos filósofos encontra pontos de convergência, quando o mesmo é destacado como domínio da política, porém há pontos de divergência, pois a aparência é uma condição de ser na vida política em Arendt, o que não ocorre, necessariamente, em Maquiavel.

A pesquisa conclui, dentro dos limites inerentes à investigação, que pelo recorte citado, é possível estabelecer um diálogo entre Hannah Arendt e Nicolau Maquiavel, ambos pensadores marcados pela preocupação com o domínio da política. Tais filósofos apresentaram posições críticas quanto à tradição filosófica e elaboraram um conceito de aparência interessante para a vida política, embora no interior deste se possa visualizar, como se destacou, certas diferenças nos projetos filosóficos citados.

Referências

ADVERSE, Helton. Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. **Síntese: Revista de Filosofia,** Belo Horizonte, v. 35, n. 111, p. 111-128, 2008.

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o filósofo como *storyteller*. **Revista Perspectiva**, Palmas, v. 2, n. 06, p. 3-14, dezembro, 2021.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 13. ed. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2022.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** 9. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2022.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

BIGNOTTO, Newton. **O jovem Maquiavel:** o aprendizado da política. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2024.

DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt:** uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. 2019. 251 f.Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

DIAS, Lucas Barreto. Totalitarismo e mundo de semblâncias a partir de Hannah Arendt. **Cadernos Arendt,** Teresina, v. 2, n. 3, p. 1-17, 2022.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **A filosofia explica Bolsonaro.** São Paulo: Leya, 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SILVA, Ricardo George de Araújo. A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt. **Revista Philósophos,** Goiânia, v. 23, n. 1, p. 377-414, jan./jun. 2018.

Recebido: 15/07/2025
Aprovado: 20/10/2025

A educação cam (com) Baleia: uma leitura da educação atual à luz de Baleia do romance *Vidas secas* de Graciliano Ramos

Genildo Santana*

RESUMO

Nesse artigo analisaremos os ataques feitos à Educação à luz da obra *Vidas Secas,* do escritor alagoano Graciliano Ramos, mais precisamente do capítulo 9, onde está descrita a morte da cadela Baleia. O tiro foi dado em Baleia a partir de um falso diagnóstico de que ela estaria "doente". Diagnóstico semelhante foi feito à educação brasileira, tida como "doente". Diagnóstico indutivo, e não dedutivo. E também se atirou sobre ela. Assim, traçamos um paralelo entre o tiro dado em Baleia e o tiro dado na Educação nos dias atuais.

Palavras-chave: Baleia. Disparos. Educação.

La educación cam (con) ballena: una lectura de la educación actual a la luz de Ballena, de la novela Vidas secas, de Graciliano Ramos

RESUMEN

En este artículo analizaremos los ataques a la educación a la luz de *Vidas Secas*, del escritor de Alagoas Graciliano Ramos, más precisamente del Capítulo 9, donde se describe la muerte de la perra Ballena. El disparo fue disparado a Ballena por un falso diagnóstico de que estaba "enferma". Se hizo un diagnóstico similar a la educación brasileña, considerada como "enferma". Diagnóstico inductivo más que deductivo. Y él también se arrojó sobre ella. Por lo tanto, trazamos un paralelismo entre la inyección administrada en Ballena y la inyección administrada hoy en la educación.

Palabras-clave: Ballena. Disparos. Educación.

* Mestre em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) no *Campus* Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), em Campina Grande, PB. É professor da Rede Particular de Ensino em Tabira e da FASP (Faculdade do Sertão do Pajeú) de Afogados da Ingazeira. E-mail: genildowiller@yahoo.com.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0147322202912869.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

1 Introdução

A partir da ascensão do radicalismo no Brasil, mais precisamente com a eleição de 2018, a Educação vem sofrendo ataques e críticas. Os vários Ministros da Educação em Governo de 2018 a 2022 não direcionaram políticas positivas para a pasta. Ao contrário. Atacaram-na de todas as formas possíveis, inclusive com falaciosos argumentos. Não obstante as greves da classe estudantil organizada, com apoio de parcela da população e do corpo docente, a Educação, nos dias atuais, cambaleia. Cambaleia, mas não cai.

Uma característica dos regimes fascistas do passado, das ditaduras militares, dos regimes absolutistas é atacar a Educação, alvo predileto dos governos ditatoriais. Não causa estranhamento, portanto, os ataques recentes feitos à Educação, uma vez que, mesmo sendo eleitos democraticamente, boa parcela dos políticos, notadamente os chamados de “direita”, têm dificuldade em dialogar com os que lhe são diferentes e, mais ainda, opositores. E tendem a tratar os que ousam pensar, como inimigos.

Assim, um tiro é dado na Educação. O tiro do demérito, da desqualificação, um ataque *ad hominen*[1]. Não se criticam as teses, os artigos ou dissertações pelas ideias nelas contidas. Criticam-se as teses, dissertações, os artigos, numa desqualificação moral dos seus produtores, dos fazedores de ciência e Educação. Esse é o tiro que se dá na Educação e com ela, na Filosofia, mais precisamente.

Os inimigos da Educação, os detratores do saber, são os mesmos inimigos da democracia, do debate, da tese contrária. Não suportam ver seus argumentos contrariados pela *Razão Elucidativa* ou *Demonstrativa.* Temem ver a demolição de suas arcaicas e frágeis teses, que não se sustentam em um mundo civilizado, emancipado. Essa talvez seja a maior razão do ataque feito à Educação em toda a história, e mais precisamente, nos últimos tempos.

Por posição política, não mancharemos nosso texto nominando alguns dos muitos irresponsáveis por esse ataque. O que não empobrece, ao menos ao nosso entender, a reflexão aqui apontada e os paralelos aqui traçados. Damo-nos apenas o direito de nos insurgimos contra tal ataque. Tal gesto – o ataque à Educação – desonra

[1] *Argumentum ad hominem* é uma falácia identificada quando alguém procura negar uma proposição com uma crítica ao seu autor e não ao seu conteúdo. A falácia ocorre porque conclui sobre o valor da proposição sem examinar seu conteúdo. É o que acontece em debates acalorados, onde a razão não mais reside.

quem o pratica. Por isso, em atitude política não os nominamos, no muito falamos, ao longo do texto, em inimigos da Educação.

Analisaremos esse tiro ou esses ataques à luz da cadela Baleia, personagem de Graciliano Ramos. A descrição que Graciliano Ramos faz do ocorrido com Baleia pode nos ajudar a pensar o que acontece com a Educação ou deseducação dos que se insurgem contra as Universidades e com o pensamento livre.

Que pensemos o quanto somos humanos e o quanto essa humanidade está em jogo e corre risco de extinção nos tempos nos quais vivemos. Os ataques à Educação são o reflexo maior dessa desumanização ora em curso.

2 O diagnóstico de Baleia

Uma bela – e triste – passagem da literatura brasileira está escrita no capítulo 09 de *Vidas Secas*[2], de Graciliano Ramos: a morte da cadela Baleia. Baleia leva um tiro de seu dono, Fabiano, que supõe que ela esteja doente. Não tem evidência nenhuma. Nada prova que ela realmente esteja doente. Fabiano induziu sua doença pelos poucos sinais que Baleia apresentava. Estava magra, o pelo caíra, as costelas mostravam os ossos, ela supurava e sangrava.

> A cachorra Baleia estava para morrer. Tinha emagrecido, o pêlo caíra-lhe em vários pontos, as costelas avultavam num fundo róseo, onde manchas escuras supuravam e sangravam, cobertas de moscas. As chagas da boca e a inchação dos beiços dificultavam-lhe a comida e a bebida (Ramos, 2024, p. 64).

Esses sinais bastaram para o diagnóstico: Baleia estava doente. E doença séria: hidrofobia – doença viral aguda, progressiva e mortal – e isso era perigoso. Popularmente, Baleia pegara “Raiva”. Por isso Fabiano imaginara que ela estivesse com um princípio de hidrofobia e amarrara-lhe no pescoço um rosário de sabugos de milho queimados.

[2] *Vidas Secas* é o quarto romance do escritor brasileiro Graciliano Ramos, escrito entre 1937 e 1938, publicado originalmente em 1938 pela editora José Olympio. A obra se insere no Regionalismo, Movimento que revelou nomes como José Lins do Rego, Jorge Amado e Raquel de Queiróz. O movimento literário da Geração de 30 (ou segunda geração modernista) é marcado pelo entrelaçamento entre o discurso literário com o discurso sociopolítico, onde problemas do Nordeste brasileiro – principalmente a seca, o abandono, e a violência – são representados nas páginas dos romances.

Diagnosticada, Fabiano não vê outra solução: tem que sacrificar Baleia. Seu gesto, *a priori,* era de bondade. Queria abreviar-lhe as dores. Ao olhar dos dois filhos – que, diferentemente de Baleia, não têm nome, sendo chamados ao longo do romance de "O menino mais velho" e "O menino mais novo" –, Fabiano era cruel. Mas, para Fabiano, tratava-se de um gesto de amor. Sacrificar Baleia seria abreviar-lhe os sofrimentos futuros. Não sem dor, se arma e vai em busca de Baleia.

> Então Fabiano resolveu matá-la. Foi buscar a espingarda de pederneira, lixou-a, limpou-a com o saca-trapo e fez tenção de carregá-la bem para a cachorra não sofrer muito. Sinhá Vitória fechou-se na camarinha, rebocando os meninos assustados, que adivinhavam desgraça e não se cansavam de repetir a mesma pergunta:
> - Vão bulir com Baleia? (Ramos, 2024, p. 64).

Todos sofrem com o destino de Baleia, humanizada em Graciliano Ramos. Baleia não é uma cachorra. É um membro da família. Esse era o sentimento de todos, mais precisamente dos dois filhos de Fabiano. Baleia era, aos seus olhos, uma amiga, uma companheira de igual infortúnio que, semelhante a eles, tivera a desdita de nascer naqueles ermos de sertões, naquelas "terras de ninguém" que os coronéis se disseram donos. "Ela era como uma pessoa da família: brincavam juntos os três, para bem dizer não se diferenciavam, rebolavam na areia do rio e no estrume fofo que ia subindo, ameaçava cobrir o chiqueiro das cabras" (Ramos, 2024, p. 65).

Traçando um paralelo, semelhante diagnóstico foi dado à Educação. Quem o faz não é Pedagogo, Historiador, Filósofo e/ou similares. Quem o faz, o faz por preconceito, no sentido mesmo de conceituar previamente algo que não conhece. É um juízo embasado apenas em aspectos políticos – politiqueiros é um termo melhor – do momento e em aspectos ideológicos de um raciocínio reacionário. Sabemos também que o compromisso primeiro de ministros e secretários de educação são com o gestor que os escolheu. A eles atende primeiro. É o que se dá na realidade do Brasil. O gestor assim diz, o ministro assim faz. O gestor assim quer, o secretário faz.

Assim, faz-se um diagnóstico impreciso, sem bases científicas e por isso fadado ao engano. Em parte nenhuma da obra *Vidas Secas* constatou-se que Baleia estava realmente "doente". Foi uma suposição, não baseada em evidências, porém hipotética, que Fabiano fez. E, a partir dela, tomou uma decisão: matar baleia para

abreviar-lhe o sofrimento. O quanto foi abreviado – ou prolongado – veremos mais adiante.

E o tiro lhe foi dado.

3 O tiro em Baleia

Diagnosticada Baleia e tomada a decisão de matar-lhe, veio o tiro fatal. A bala certeira que leva os últimos minutos à triste existência de Baleia. Todos sentem. Aquela bala fere todos: Baleia e os de casa.

> Ouvindo o tiro e os latidos, Sinhá Vitória pegou-se à Virgem Maria e os meninos rolaram na cama chorando alto. Fabiano recolheu-se. E Baleia fugiu precipitada, rodeou o barreiro, entrou no quintalzinho da esquerda, passou rente aos craveiros e às panelas de losna, meteu-se por um buraco da cerca e ganhou o pátio, correndo em três pés. Dirigiu-se ao copiar, mas temeu encontrar Fabiano e afastou-se para o chiqueiro das cabras. Demorou-se aí por um instante, meio desorientada, saiu depois sem destino, aos pulos (Ramos, 2024, p. 66).

Baleia titubeia após o tiro fatal. Nada adiantou se esquivar, fugir de Fabiano. Caminha por aqueles terreiros que conhece tão bem. Delira, vagueia, até o último suspiro. Com Baleia sofrem os da casa. Mais uma vez, Graciliano afirma a humanidade de Baleia que, atingida, caminha em dois pés, como o homem.

> Defronte do carro de bois faltou-lhe a perna traseira. E, perdendo muito sangue, andou como gente em dois pés, arrastando com dificuldade a parte posterior do corpo. Quis recuar e esconder-se debaixo do carro, mas teve medo da roda (Ramos, 2024, p. 66).

E no estorvo da morte, Baleia sonha – feito gente – com preás gordos. Sonha feito gente, pois até onde se sabe, aos objetos e animais não foi dada a dádiva de sonhar. Decerto agora os teria em abundância. Essa, a sua crença maior: um paraíso pleno de preás que matarão sua fome. Não passará mais fome. Baleia morre com fome.

> Sentiu o cheiro bom dos preás que desciam do morro, mas o cheiro vinha fraco e havia nele partículas de outros viventes. Parecia que o morro se tinha distanciado muito. Arregaçou o focinho, aspirou o ar lentamente, com vontade de subir a ladeira e perseguir os preás, que pulavam e corriam em liberdade (Ramos, 2024, p. 67).

Em seus momentos finais, Baleia pensa em seu algoz: Fabiano. Sente raiva, deseja se vingar, mordendo-o. Mas, em seus últimos instantes, perdoa – feito gente – Fabiano. “Perdoar foi palavra que Cristo escreveu com sangue e os homens ainda estão soletrando”, já dizia Chico Pereira (*in* Nóbrega, 1989). Fabiano era seu amigo de uma vida, desde a primeira hora da sua existência. Com ele passara uma vida ladrando e trazendo o gado, que não era dela e nem dele. Uma vida a serviço de outros, tanto ela quanto ele. Gado que agora não existe mais.

> Esqueceu-os e de novo lhe veio o desejo de morder Fabiano, que lhe apareceu diante dos olhos meio vidrados, com um objeto esquisito na mão. Não conhecia o objeto, mas pôs-se a tremer, convencida de que ele encerrava surpresas desagradáveis. Fez um esforço para desviar-se daquilo e encolher o rabo. Cerrou as pálpebras pesadas e julgou que o rabo estava encolhido. Não poderia morder Fabiano: tinha nascido perto dele, numa camarinha, sob a cama de varas, e consumira a existência em submissão, ladrando para juntar o gado quando o vaqueiro batia palmas (Ramos, 2024, p. 67).

Baleia pensa em tarefas a cumprir e que agora não pode mais. Tinha tanta coisa a fazer, tanto trabalho. E tanta diversão ao lado dos amigos, os dois meninos sem nome de Fabiano. Também amigos desde as primeiras horas da existência deles.

> Baleia assustou-se. Que faziam aqueles animais soltos de noite? A obrigação dela era levantar-se, conduzi-los ao bebedouro. Franziu as ventas, procurando distinguir os meninos. Estranhou a ausência deles. [...] Uma angústia apertou-lhe o pequeno coração. Precisava vigiar cabras: àquela hora cheiros de suçuarana deviam andar pelas ribanceiras, rondar as moitas afastadas. Felizmente os meninos dormiam na esteira, por baixo do caritó onde sinhá Vitória guardava o cachimbo (Ramos, 2024, p. 68).

Baleia morre. Morre não: dorme. Quer dormir. E, dormindo, sonha com os preás. Sonha com Fabiano, sonha com os filhos sem nome de Fabiano. Deseja acordar em um mundo cheio de preás gordos que matarão sua fome.

> Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamberia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes (Ramos, 2024, p. 69).

Baleia cambaleia e dorme. E sonha. E sente raiva. E perdoa. Sente a dor dos que estão dentro de casa solidários a ela. Baleia vira vítima. Mais: símbolo de um

diagnóstico indutivo. Imaginou-se que ela estivesse doente. Não foi conclusão metódica, dedutiva.

O mesmo diagnóstico – salvaguardando-lhe as peculiaridades – foi dado à Educação pelos inimigos do saber, da Academia, do livre-pensar. As consequências desse diagnóstico, apontamo-las agora.

4 A humanização do caso de Baleia

Assim Graciliano descreveu uma bela – embora triste – passagem da literatura brasileira. A morte de Baleia. Dizer bela e triste não é contraditório. Diz o poeta Nei Leandro de Castro:

> A beleza e a feiura
> Se encontram em toda parte,
> Há beleza até na morte
> E feiura até na arte (Castro, 1989).

Afirma Álvaro Lins[3], crítico literário pernambucano, que o nono capítulo de *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, em que o narrador descreve a morte da cachorra Baleia, é provavelmente o mais lido e lembrado em toda a obra do escritor alagoano.

Para Álvaro Lins, Graciliano Ramos humaniza Baleia, pois o meio desumanizara Fabiano, Sinhá Vitória e seus dois filhos, que nem nome têm: o mais velho e o mais novo. Assim se expressa Lins:

> A relativa humanização da cachorra tem como contraponto a relativa animalização dos personagens humanos. No capítulo 2, feliz por ter conseguido conduzir a família retirante a uma nova fazenda onde os aceitavam, Fabiano diz para si mesmo: “Fabiano, você é um homem”. Mas logo corrige a “frase imprudente” e inverte tudo, até a posição do vocativo: “Você é um bicho, Fabiano” (Lins, 2002, p. 45).

Baleia é revestida de uma “humanidade” mais do que Fabiano e os seus, reduzidos à condição animalesca. Se foram reduzidos, é porque alguém os reduziu e

[3] Filho de Caruaru (PE), foi um advogado, jornalista, professor e crítico literário brasileiro, membro da Academia Brasileira de Letras.

esse alguém, Graciliano chama de *A Seca*. A seca e sua conjuntura são responsáveis pela desgraça de Fabiano e dos seus.

Segundo Luiz Eduardo Andrade[4]:

> O sertanejo de Vidas secas não é visto como pitoresco, sentimental ou jocoso, muito pelo contrário, as agruras do sofrimento causado pela seca o transformaram num ser à beira do "homem-bicho", que não se lamenta, não fala, nem desiste de viver, porém esmorece como ser humano (Andrade, 2017, p. 26).

E continua:

> Baseado ainda no título observa-se também que as relações sociais são limitadas, esbarram sempre na animalização do homem pela natureza, ironicamente a personagem mais humana na obra é a cachorra Baleia, ela adentra em todos os ambientes, intermedia a relação entre Fabiano e os dois filhos, e mesmo quando morre permanece no pensamento de todos da família (Andrade, 2017, p. 26).

Assim analisada, faremos uma ligação entre a história de Baleia e seus aspectos, com a Educação, no que concerne a aproximações e distâncias. Também ferida de morte, a Educação cambaleia, assim como Baleia.

5 Baleia e a educação

Feita essa pincelada sobre a morte da cachorra Baleia, contextualizando-a dentro da obra *Vidas Secas*, tentaremos fazer uma análise educacional, no sentido de a) o que nos ensina a morte de Baleia e b) quais aspectos pedagógicos a morte de Baleia pode encerrar.

Há quem faça, com a Educação, semelhante a Fabiano: um diagnóstico sem evidências. Parte da indução – do particular ao universal – e chega à falsa conclusão: a Educação está doente. Diagnóstico falso que explica os ataques feitos a ela. Baleia não estava doente. Morreu inocente. Semelhante a Baleia, nada indica o diagnóstico de "doente", feito à Educação.

Assim falsamente diagnosticada a Educação, não se preocupa em cuidar do possível "mal". Assim também Fabiano não cuidou de Baleia. O que fez foi um

[4] Extraido do *Blog O escavador.*

arremedo, com um rosário de sabugos de milho queimado, que não cura doenças. Fabiano fez um mal a Baleia, pensando fazer-lhe um bem. Assim, trata-se a Educação. Ataca-a para preservá-la, no que contrário possa parecer essa atitude.

Atitudes positivas que revelam uma pauta de preocupação com a Educação não são realizadas, nem propostas por parte dos que a atacam. Como tudo no mundo, a Educação necessita de melhoramentos, de atualizações. Como tudo no mundo, a Educação possui falhas, lacunas, aspectos que necessitam ser reformulados, ou até extintos. Mas daí a querer desqualificar todo um conjunto, por conta de um aspecto, seria como matar um paciente porque está com gripe ou algo que o valha. Não se ataca o mal que aflige a Educação. Ataca-se a Educação em si mesma, como se ela fosse o mal.

Semelhante a Baleia, a Educação é amiga também das primeiras horas da vida de todo ser humano. Direta ou indiretamente, todos nós somos atingidos, marcados pela Educação. Ela está ali ao nosso lado desde que nascemos. Amiga “de casa”, como se diz aos mais íntimos. Muitos – incluindo todos nós – fizeram, fazem e farão da Educação uma amiga para vida toda. Uma amiga para superar todas as secas da vida.

Atingida Baleia, esse tiro atinge a todos da casa. Sua agonia é a agonia de todos, seu sofrimento é acompanhado por todos. Até por quem atirou nela. Assim também a Educação. Atingida, atinge todos. Sua dor é a dor de todos. Atinge até quem lhe perseguiu, saiba ele ou não, queira ele ou não.

Atingir a Educação é atingir a humanidade mesma. Baleia era a humana em meio a tantas vidas secas. Em Baleia, a humanidade foi atingida. Na Educação, é a própria humanidade quem leva o tiro fatal. Ela, a humanidade, é quem chorará pela Educação, assim como os de casa choram por Baleia. E acompanham, em silêncio respeitoso, seu calvário rumo à morte. Não sem dor. É uma parte de si que se vai. É um pedaço do passado que se extermina. É uma amiga que sofre. A Educação é nossa amiga que sofre, que se vai, que nos causa dor.

A morte de Baleia é o ponto máxime da desumanização que o tempo – físico e psicológico – fez dos homens. Fabiano – também vítima – vitima Baleia. Ele, porém, é a vítima primeira desse processo. Já não é um homem. Já não se considera humano. Ele mesmo se diagnostica: “– Você é um bicho, Fabiano.”

Assim ocorre também na Educação. É o máxime da desumanização dos nossos tempos. Ela que nos humaniza, semelhante a Baleia. Ela que nos lembra que não somos bicho. Vitimizando-a, nós vitimizamos a nós mesmos. E seus próprios atacantes se desumanizam ante tal atitude.

A seca e sua conjuntura fizeram de Fabiano um bicho. Baleia é, na visão graciliana, mais humana que Fabiano. Mais humana que seus filhos. Baleia tem nome. Ter nome é ter uma identidade. Ter nome é ser alguém. Os filhos de Fabiano, nem nomes têm. São somente “O menino mais velho” e “O menino mais novo”, já o dissemos.

O próprio Fabiano, ao se afirmar “- Fabiano, você é um homem”, se nega enquanto homem, quando reconhece “- Você é um bicho, Fabiano.”

O que anda em jogo no momento é a nossa própria humanização. O perigo maior é o de nos desumanizarmos. E o ponto maior dessa desumanização é representado por esse tiro dado na Educação.

A própria tentativa de afirmação se constitui como uma negação dessa identidade ontológica. Negação que precisa ser afirmada “- Fabiano, você é um homem.”. Há que se dizer sempre “– Você é um homem.” A Educação nos diz, constantemente, que somos homens, que não somos bichos. A Educação nos humaniza, assim como Baleia humanizava Fabiano e os seus.

A Educação “é de casa”, como Baleia. Cresceu com os de casa. Convive com eles na lida diária. Porém, o fato de “ser de casa” não impediu que o homem, a partir de um falso diagnóstico, atirasse em Baleia.

A espingarda apontada para Baleia está apontada para a Educação. Apontada pela mesma mão que a disse doente. Baleia não se vê doente. A Educação não se vê doente. Outro diagnóstico não foi ouvido. É Fabiano quem diz: “- Baleia está doente.” São os inimigos da Educação que dizem: “– A Educação está doente.”

E são eles mesmos quem apontam a solução: Matar. Matar para abreviar seu sofrimento.

6 Conclusão: dois tiros

O tiro dado em Baleia lhe atinge nas nádegas. O que equivale a dizer que foi um tiro pelas costas. Fabiano não atirou de frente. Não “olhou nos olhos”. Um tiro só.

Um tiro que não matou Baleia: deixou-a agonizante. Fabiano nem se preocupou em dar-lhe um “tiro de misericórdia”. Deixou-a agonizante, morrendo aos poucos.

Também a Educação é atingida pelas costas, à traição. Sim! Porque os que a atingem são os mesmos que dela se serviram. Não são estranhos. São “de casa”. Semelhantes a Fabiano, deixam-na agonizando.

A diferença consiste em que hoje não se dá um tiro só. Dá-se uma rajada contra a Educação. De todos os lados surgem os diagnósticos de que ela está “doente”. São, semelhantes a Fabiano, diagnósticos precoces. Nada indica que o diagnóstico sobre Baleia estivesse realmente certo. Nada indica que esses diagnósticos sobre a Educação estejam corretos.

E, semelhante a Baleia, a Educação agoniza. Agoniza e pensa, igual a Baleia, em dias melhores. Pensa no quanto há de trabalho a fazer. Como Baleia perdoou Fabiano – amigo das primeiras horas da existência – assim a Educação perdoa os que lhe atingem. Quer, a eles, ainda prestar seus serviços, como Baleia quer ir tanger o gado para o curral, buscar as cabras ao bebedouro.

Similar a Baleia, a Educação “consumiu uma existência em submissão”. Submissa aos mesmos “donos” e “amigos” que lhe querem pôr termo à existência. Ainda assim, não se vinga. Afasta o pensamento nefasto. Não se vinga dos “amigos” das primeiras horas. Não se vinga dos que lhe dão o tiro.

Como Baleia queria dormir! Dormir e acordar em um mundo diverso. Assim também a Educação. Como queria acordar em um mundo diferente. Para Baleia, um mundo pleno de preás gordos que matarão sua fome. Assim também a Educação sonha em acordar em um mundo pleno de “preás” para, diferente de Baleia, matar-lhes a fome. Fome de saber, de humanidade.

Baleia, nesse mundo novo, pleno de preás gordos, lamberia a mão de Fabiano, amiga e obediente. Lamberia a mão daquele que lhe pôs termo à vida. Um Fabiano enorme. Assim, a Educação, amiga e obediente, se curvaria aos seus algozes. E, semelhante a Baleia, mostraria quão errados estão. Andaria lado a lado. Não só do seu algoz. Dos seus filhos também. Como Baleia, com eles se espojaria, numa festa, pelos quintais das universidades do mundo, pelos terreiros das academias do mundo.

A Educação agoniza. Ferida de morte, à traição. Foi diagnosticada em falso laudo de que estava doente. Quem diagnosticou não quis lhe curar. Deu um veredicto.

Decretou sua morte. Atingindo-lhe, atingiu todos de casa, porque a Educação residia na casa, não fora dela, assim como a cachorra Baleia de Fabiano. Ela era “de casa”.

A Educação é vítima da desumanização. É o homem que não se vê mais como homem, não se reconhece mais como humano, que decreta seu fim. É esse homem desumanizado em sua humanidade extinta que lhe aponta a espingarda e dá o tiro. Mas não o tiro fatal. Dá um tiro que a deixa em agonia de morte.

E, na agonia da morte, antes do estertor final, pensa em quanto ainda resta a fazer, inclusive pelo seu dono que lhe vitimizou. Pensa em quanto serviço há ainda a fazer em cima da terra. Perdoa o que mais lhe feriu. Em outro mundo há de lamber-lhe a mão, semelhante ao “sândalo humilde que perfuma/o ferro do machado que lhe corta” como preconizou o poeta Rogaciano Leite (1948).

Em seu livro *Imaginação e Instituição: O Processo de Socialização da Psique Segundo Cornélius Castoriades*, onde analisa o pensamento do psicanalista francês, de origem grega, o Professor Doutor Flávio Carvalho dedica seu trabalho ao seu cão, Tob, nesses dizeres: “Homenageio Tob, meu companheiro fiel, que com sua caninidade, tem me ajudado a repensar minha humanidade” (Carvalho, 2016, p. 8).

Que Tob e Baleia, de existências tão distintas, em suas caninidades, nos ajudem a repensar nossa humanidade. Ela, fruto da imaginação graciliana. Ele, personagem do amor carvalhiano. Ele, o humanizador do Mestre. Ela, a mais “humana” dos personagens de Graciliano Ramos, em *Vidas Secas*, a mais inocente vítima da desumanização do meio físico e psicológico. Ele, mais real que ela, que morreu com fome. Ele, que não precisa sonhar com preás gordos. Ela, que foi vitimada por um falso diagnóstico. Ele, que não conheceu a vitimização do homem. Ela, que foi vítima do bicho homem. Ele, que recebe o amor do homem. Ela, a amiga das primeiras horas, que morre e perdoa o amigo que pôs fim à sua existência. Ele, o amigo de todas as horas. Ela, que sonha em lamber a mão do seu algoz, quando acordar em um mundo novo pleno de preás gordos que matarão sua fome. Ele, que lambe, feliz, a mão do seu dono. Pois, como diz Chico Pereira (1989), “o mundo seria melhor se em cada humano pulsasse ao menos um coração de cachorro”.

Referências

CARVALHO, F. **Imaginação e instituição**: o processo de socialização da psique segundo Cornélius Castoriades. Campina Grande: Ed. UFCG, 2016.

CASTRO, N. L. de. **As Pelejas de Ojuara.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira. 1986.

LEITE, R. **Carne e Alma**. João Pessoa: Ed. Ideia. 1948.

NÓBREGA, F. P. da. **A palavra na construção do homem**. João Pessoa: Ed. Ideia. 1989.

RAMOS, G. **Vidas Secas**. Jandira: Ciranda Cultural Editora, 2024.

Recebido: 25/09/2025
Aprovado: 20/10/2025

A escola no processo formativo do indivíduo na passagem da família à sociedade civil e ao Estado segundo Hegel

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Francisco Silvio Coelho Lima*

RESUMO

Este texto busca apresentar o pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel acerca da importância da escola no processo de formação do indivíduo. Em sua filosofia, a escola ocupa um papel central na passagem da família para a sociedade civil e, por fim, ao Estado. Para compreender esse percurso, é necessário entender três momentos: *a História do desenvolvimento da escola em sua busca de identidade, a Harmonia entre sociedade civil* e *Estado e o "lugar" da Razão Escolar.* Tomando como base a obra *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830) e em *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), bem como de comentadores e intérpretes de Hegel, observaremos como a escola se insere na dialética hegeliana e sua legitimidade ético-política.

Palavras-chave: Hegel. Formação. Indivíduo.

The school in the formative process of the individual in the transition from family to civil society and the state according to Hegel

ABSTRACT

This text seeks to present the thinking of German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel on the importance of school in the process of individual development. In his philosophy, school plays a central role in the transition from family to civil society and, ultimately, to the state. To understand this journey, it is necessary to understand three moments: *the history of the development of school in its search for identity, the harmony between civil society and the state*, and *the "place" of School Reason.* Based on the work *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Compendium* (1830) and *Principles of the Philosophy of Law* (1820), as well as commentators and interpreters of Hegel, we will observe how schools fit into Hegelian dialectics and their ethical-political legitimacy.

Keywords: Hegel. Education. Individual.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharel em Filosofia (2011) e Teologia (2016) pela Faculdade Católica de Fortaleza. Licenciatura Plena em Pedagogia pela Faculdade Kurius (2015). Especialização em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2014) e em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela Universidade Católica de Pernambuco (2023). Email: franciscoeterno@yahoo.com.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7145475681046134.

Introdução

Hegel, em seus estudos, procura apresentar o porquê da estrutura real e de valor que há na sociedade e no Estado em sua época, e, para isso, realiza sua análise observando a instituição escolar. Já na França, nesse período, eram apresentadas críticas aos problemas de ensino. Na leitura da obra do alemão encontramos claramente a articulação dialética e, portanto, harmônica, da escola com o social e o político. E pode ser verificado que é fundamentado à escola o estatuto, graças à sociedade e ao Estado, de determinar subjetivamente e objetivamente a intenção da instituição em controlar e emancipar, alienar e libertar, o ser humano (Novelli, 2001, p. 66).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) não está desligado de seu contexto, porquanto viveu em uma época que a educação era tema de discussões apaixonantes. O Iluminismo tinha o interesse de popularizar o acesso aos conhecimentos: era o momento de reler os clássicos, da *República* de Platão às obras de Rousseau; momento de mergulhar nas teses epistemológicas dos empiristas, pois as experiências são as portadoras da plena compreensão. Muitos pensadores, como Lessing, entendem a escola como lugar da revelação que determina o ser humano, o capacitando para a prática. Por outro lado, nas leituras de Herder, compreendemos a tentativa de encontrar na educação a possibilidade que propulsiona o homem para melhorar sua condição de ser carente e limitado. Além disso, é no Romantismo, frente às ideias do Iluminismo, que a escola é descrita como o espaço voltado para a atenção, a natureza, a vida e a sensibilidade (Novelli, 2001, p. 67-68).

Kant defende a escola como espaço do aperfeiçoamento, e a relação desta com a sociedade e o Estado. Em Fichte, observaremos a escola como a formadora do futuro da nação. Com efeito, Fichte retoma as ideias de Pestalozzi, para quem a educação é pensada enquanto remédio para a humanidade (Novelli, 2001, p. 68).

> Sendo a maioria das propostas pedagógicas, nos séculos XVIII-XIX, uma espécie de ressonância do projeto kantiano do *Sapere aude*!, pensa-se um sujeito com a liberdade e poder de fazer frente às fragmentações impostas à formação do indivíduo, e capaz de transformar situações de alienação, opressão e ignorância. Em tal proposta, a dignidade humana é constitutiva, o homem possui valor intrínseco, é fim em si mesmo (Nicolau, 2012, p. 28-29).

Da forma como Hegel pensa a escola, esta pode chegar à sua finalidade porque tem, em sua essência, as circunstâncias e condições para controlar as pessoas na tensão das dimensões sociais e políticas. Esclareceremos um pouco mais a contribuição da dialética hegeliana em sua análise sobre o lugar da escola na passagem da família à sociedade civil e ao Estado, bem como a importância da escola como âmbito da assunção racional do ser.

De antemão devemos observar três substantivos adjetivados na personalidade de Hegel: professor, historiador e filósofo. Ele foi, durante toda sua vida, interessado pelo ensino e pelas técnicas metodológicas da pedagogia; foi um observador da história das culturas, e tornou-se, mesmo sem exigências científicas, um historiador do processo de desenvolvimento da humanidade; ademais, foi um filósofo preocupado com a autoconsciência do indivíduo, em todas as áreas da vida humana.

Na sociedade pós-moderna em que vivemos observamos a constatação da reflexão hegeliana como válida e necessária para a tomada de consciência do homem como sujeito protagonista da liberdade e da construção da História, bem como do lugar da escola nesse processo para a racional chegada à liberdade. O “homem” é ser que se constrói realizando-se no espírito, educando-se e adquirindo a superação natural, para sair da família e passar à sociedade civil e ao Estado.

História do desenvolvimento da escola em sua busca de identidade

Devemos observar, assim como fez Hegel, de que modo na história foi se desenvolvendo a escola. Na antiguidade, ao realizar a tríade escola-cidade-sociedade, constata-se a essência harmônica positiva entre os dois primeiros termos como fundamentos da realização humana. E, com isso, se torna evidente a desumanização dos escravos privados do acesso e reconhecidos como incapazes para a política e a economia, base da existência social. Contudo, não é na determinação ou indeterminação, ou na limitação e não-limitação da relação comercial, que o homem pode formar-se como homem.

É evidente para o contexto da antiguidade, e hoje devemos ter consciência disso, que a totalidade plena da vida humana, que é o principal objetivo da escola, não poderia alcançar sua efetividade senão na *Polis*, lugar da universalidade. Desta forma se baseava a ideia de que era melhor arrancar desde cedo as crianças do seio

familiar para poder inculcar-lhes a formação devida. E isto era responsabilidade ética do Estado. O platonismo e o aristotelismo tornam explícitos em suas filosofias a essencialidade cívica da educação como identificação que culmina na vida política em si consumada. Platão sempre toca na importância da equação *politeuein* e *philosophein*, enquanto Aristóteles realiza a figura do filósofo como educador do príncipe, e institui na Cidade a plenitude do homem (Reale, 2007a, p. 165).

Os ensinamentos na Academia e no Liceu refletiam uma determinação fechada face à perfeição do cosmo e os limites da Cidade. Portanto, no desenvolver do pensamento filosófico haveria a abertura para a afirmação da razão universal como implacável necessidade ou destino, que zomba até mesmo do império terrestre (Reale, 2007a, p. 249). É de modo similar que o estoicismo de Marco Aurélio revela a pura contingência da escola que se liberta da Cidade. Ou seja, o indivíduo é libertado de onde era de fato homem na medida em que era cidadão, e, portanto, não possuía real individualidade senão nesse espaço (Reale, 2007a, p. 331-332).

Podemos compreender que a libertação do indivíduo acontece no reconhecimento de uma “coletividade não-política”, ou seja, no âmbito do social. O humanismo, por sua vez, procurou dispor dessa libertação dos esquemas políticos, ainda que esses predicados não fossem inseridos diretamente na escola. Contudo, aquilo que chamamos de “controle educativo da sociedade” aconteceu dentro de uma realidade que centralizava o poder espiritual e ideal: a Igreja Católica. É principalmente a partir do período moderno que observamos, ainda mais que no medieval, a Igreja Católica assumindo as responsabilidades escolares. O objetivo para tanto era formar mais que um cidadão: era favorecer a pessoa humana como realizada e participante. Destacam-se, nesse contexto, duas dimensões da existência social: a singularidade e a universalidade do ser humano (Reale, 2005, p. 119-127).

Mesmo a Igreja estando dissociada do Estado, é observável a influência eclesial no último. Assim como o Estado, a Igreja correu o risco de negar ao homem a singularidade e a universalidade por meio de uma coerção espiritual. Esse autoritarismo ético-espiritual controlado pelo rigor da instrução tem seu ápice de crítica em 1789, contexto no qual foi denunciada a influência da Igreja no Estado do Antigo Regime (Reale, 2005, p. 119-127).

Foi nesse cenário que os filósofos alemães se inspiraram para a construção de suas filosofias, e puderam elencar novas teorias da sociedade e do Estado, bem como

uma nova teoria da escola. E, particularmente, a escola se tornou foco de interesse no momento que o pensador-filósofo se tornou também o professor de filosofia e, portanto, funcionário da escola e, por conseguinte, do Estado. Porém, os filósofos alemães pré-hegelianos observaram a escola simplesmente a partir da relação entre sociedade e Estado. Nesse sentido, observaremos alguns aspectos da filosofia de Kant e Fichte (Reale, 2007b, p. 352-370).

Kant procura realizar uma boa distinção entre o social e o político: chega a pensar “a insociável sociabilidade” do homem frente à efetividade do Estado e estabelece um anti-rousseaunismo na identificação entre estado de natureza e estado social, no qual o primeiro é negativo, pois inumano. Tratar-se-ia de um estado em que a praticidade exterior não pode ser regrada pelo direito na garantia de uma existência pacífica entre os indivíduos. Para isso, afirma que o direito só é efetivo ao instituir-se como direito público por meio da edificação do Estado (Benjamin, 2000, p. 90-92).

Para Kant, não há uma ordem propriamente social, mas, sobretudo, política. O homem só poderá viver em uma sociedade positiva se ela for política e, portanto, quando ele tem direitos e é considerado cidadão. A vida social não é bem-vista por Kant, e por isso ele não identifica como positivo o papel da escola nesse meio, mas, apenas funda sua positividade nos extremos reais, não-sociais: o privado da família e o público do Estado. Contudo, Kant afirma que a escola deve fugir das pressões advindas tanto da família como do Estado. Desta maneira, caberia ao mestre, pela sua instrução, proteger os alunos tanto dos pais como dos príncipes, pois estes apenas podem ver nas crianças suas “coisas” e seus “súditos”, de modo que, sob tais pressões, a liberdade que há em cada indivíduo seria negada (Carvalho, 2025, p. 1-7).

> [...] a disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força [coerção] das próprias leis. Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado, a fim de que no futuro elas não sigam de fato e imediatamente cada um de seus caprichos. [...] Assim, é preciso acostumá-lo logo a submeter-se aos preceitos da razão (Kant, 1996, p. 12-13).

Kant destaca na relação entre sociedade e Estado a garantia da escola dispor de um estatuto real, pois ela não pode existir efetivamente como instituição que orienta o indivíduo para a libertação e nem como espaço que enseja a possibilidade de

destituir a autoridade da família e/ou do Estado; desta maneira, a escola é uma exigência ideal. Lembremos que na filosofia de Kant não são pensadas as condições de existência da escola, e suas limitações não nos permitem identificar no professor de filosofia um verdadeiro filósofo (Carvalho, 2025, p. 14).

No pensamento de outro alemão, Fichte, compreendemos uma atribuição positiva conferida à sociedade e ao Estado, bem como à escola em sua relação com a sociedade liberal e com o autoritarismo estatal, e por esse viés, a possibilidade de um domínio libertador, que é a face da verdadeira educação. Fichte não harmoniza as tensões que advém da sociedade e do Estado, mas as compreende, sobretudo, como alternância. Em seu texto *A destinação do ilustrado,* de 1794, apresenta o Estado como meio negativo e provisório que é capaz de libertar os indivíduos, e, nesse sentido, o homem seria um ser social, e não político. É na sociedade que o indivíduo pode ser educado e cultivado, pois o Estado apenas o oprime mediante a força de sua autoridade (Inwood, 1997, p. 85-86).

Contudo, no mesmo ano de 1794, Fichte, em *Doutrina da ciência*, opõe axiológica e ontologicamente o que pensa sobre sociedade e Estado, apresentando o último como necessário à existência verdadeiramente humana. Nesse sentido, a sociedade e a vida econômica devem estar no controle do Estado, a fim de pacificar as relações entre os indivíduos. É nesse âmbito que o homem pode ser um cidadão culturalmente realizado, tendo satisfeitas suas possibilidades de moral, religião e filosofia.

Ao analisar o pensamento de Fichte, perguntamo-nos como a força dominadora e opressora do Estado pode ganhar tons libertadores. Nesse sentido, os estudiosos da filosofia fichtiana procuram definir o Estado como uma superação de si mesmo, ou mesmo como “força técnico-jurídica” que deseja alcançar uma cultura que é estranha a si, isto é, natural, originária e espiritual.

Em *Discursos a nação alemã*, Fichte deseja reconciliar os extremos entre sociedade e Estado. É nesse texto que encontramos o seu mais importante pensamento pedagógico: a defesa de que é por meio da escola que é possível regenerar uma nação. Apartando-a de conflitos sociopolíticos é possível pensar em uma escola renovada. A educação nacional deve reconstruir a esperança tirando a criança da singularidade familiar e da universalidade abstrata do Estado. Assim, o aluno crescerá na espontaneidade totalizante, seja mediante seus comportamentos

singulares, seja no desenvolvimento dos seus diversos aspectos (Fichte, 1977, p. 20-29).

Observamos, assim, que a liberdade, enquanto reflexividade subjetiva e autoridade objetiva, é dissolvida. O “não-Eu” é absolvido, ou melhor, é dissolvido pelo “Nós”, no qual a liberdade deve ser colocada na espontaneidade comunitária, ignorando o livre-arbítrio. É nesse aspecto que observamos a renúncia da criticidade escolar. A escola, então, toma a atitude da negação de sua destinação, pois não conduz o indivíduo à efetiva realização da unidade racional, que equivale ao “Eu” em sua singularidade de verdadeiro espírito e da universalidade no “pensar”.

Os pensamentos apresentados, por mais que objetivassem acabar com a tensão entre sociedade e Estado, ou entre autoridade e liberdade, tomaram caminhos que os distanciaram da resolução possível, e, ao contrário, conduziram a problemas diversos sobre a formação escolar. O século XX foi o herdeiro desses pensamentos no que concerne à tensão advinda da necessidade de superar as diferenças e efetivar a organização racional e pedagógica do estatuto da instituição escolar. Muitos filósofos contemporâneos contribuíram na compreensão da sociedade e do Estado sugerindo a conscientização da alienação que foi se desenvolvendo durante os séculos, como fez Karl Marx. Mas, para tomar rumos à luz da verdadeira razão filosófica, devemos compreender a imensa contribuição do pensamento de Hegel para a contemporaneidade, bem como a atualidade de seu pensamento.

Harmonia entre sociedade civil e estado

Hegel procura apresentar como se dá a articulação entre sociedade e Estado, bem como suas diferenças inerentes. E é na leitura da História da humanidade que podemos identificar, junto com Hegel, a efetiva realização das subjetividades e objetividades da sociedade e do Estado. Passando da Antiguidade à Modernidade, momento em que há a libertação do cidadão ao indivíduo, depois da Revolução Francesa, marco para a experiência pessoal de Hegel, chega-se à tentativa de organização sociopolítica unitária, com características hierárquicas libertadoras. É esse cenário que se torna objeto essencial da análise hegeliana do direito enquanto “ciência do Estado”.

A sociedade e o Estado são instituições públicas e têm diferenças evidentes com relação à instituição privada da família. Contudo, Hegel também evidencia outras distinções: a sociedade é universalidade abstrata, e, portanto, a ligação exterior entre os indivíduos, enquanto o Estado é universalidade concreta, e exprime a ligação interior. Lembra ainda o filósofo alemão que a vida social está pautada na economia e em seus interesses egoístas de satisfação, e é o espaço de realização do indivíduo social na libertação do domínio simplesmente natural em prol de assumir sua essência de "homem". Na continuação, Hegel ainda aborda que há nesses agentes sociais a força de um "destino", pois, por causa da sistematização econômica, muitos indivíduos são dominados e reprimidos pela miséria. Com efeito, são as crises da vida social que levam a criação de um mercado mundial que exporta o individualismo feliz e a infelicidade geral. Nesse âmbito deve surgir o direito como objetivação do espírito para ser o guia na equidade, "contradição não-resolvida" (Hegel, 1995, §401).

Hegel transparece em suas obras certa fidelidade à filosofia antiga, onde a real liberdade e felicidade, isto é, reconciliação da particularidade com a universalidade, acontece no Estado. Ao afirmar o todo determinado, o indivíduo se autoafirma por meio do subjetivo patriotismo e da objetiva constituição, no âmbito do controle estatal do qual ele faz parte. É bem verdade que o ápice do patriotismo libertador acontece no sacrifício do cidadão pela realidade humana, pois, mesmo no Estado mais racional e liberal há o limite da liberdade pelo espírito objetivo. Revela-se, assim, que o problema existencial não é resolvível no âmbito sociopolítico. Hegel afirma claramente que isso só acontecerá verdadeira e efetivamente na arte, na religião e na filosofia, isto é, no Espírito Absoluto (Novelli, 2001, p. 78-81).

Hegel tem consciência de que não há como resolver a tensão entre vida social e vida política e que não há como encontrar resoluções do âmbito da infelicidade social e da idealidade política. Tampouco deve acontecer a negação do desejo do homem na sua vontade individualizante. Mas, é necessária a preservação da sociedade civil pela coesão mantenedora da ordem, no caso, a polícia. Certamente não se pode forçar os indivíduos à solidariedade, mas deve-se desejar que esta aconteça liberalmente. Em sentido oposto, o contrário também deve ser evitado: não se pode forçar o liberalismo, o que culminaria na autoridade totalitária do Estado (Cf. Hegel, 1995, §533-534).

O Estado, para Hegel, é o momento total do Espírito Objetivo, e nada pode acontecer e se realizar fora da esfera do Estado. O ponto positivo da atividade estatal está precisamente em fazer sair e libertar a vida social da autonomia limitada por suas condições próprias. Vale lembrar que a polícia é apenas um fator regulador do Estado no nível social e não-político, já que ela colabora na consciência controladora de valores para florescer no homem o cidadão (Hegel, 1995, §532). Contudo, nosso foco é demonstrar que nessa articulação há uma interrogação sobre o lugar da escola, pois ela muitas vezes se apresenta como instituição incerta e duvidosa na relação entre sociedade e Estado e, sobretudo, na personalidade de razão pacificadora-rigorosa, com exigências e abstrações.

O "lugar" da razão escolar

Hegel, na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), no momento do Espírito, em uma parte titulada "Antropologia do Espírito Subjetivo", apresenta nas "mudanças naturais da alma" alguns aspectos do crescimento do indivíduo e a importância da educação nesse desenvolvimento que culminará com a consciência de si, isto é, na Fenomenologia do Espírito Subjetivo, e depois, em síntese, na Psicologia desse mesmo Espírito. Nas fases do crescimento, o espírito do indivíduo se liberta da Natureza e gradativamente fundamenta sua efetivação com o exterior a si. O simples ato de querer agarrar da criança é a percepção desse mundo fora de si e da relação com esse mundo, que oferece resistências (Hegel, 1995, §396).

Nessa percepção da efetividade do mundo externo a si, a criança começa a ter interesse de também se efetivar e, com isso, ocorre o devir de um homem efetivo no sentimento como tal. Ela se habilita para esse mundo prático pela atividade do ganhar dentes, na expressão da linguagem no falar e na autonomia do movimento, no estar de pé e andar. Nesse sentido, como a vontade subjetiva é peculiar ao homem, somente ele tem a exteriorização dessa vontade na ação (Hegel, 1997, §113). Isto é, Hegel exemplifica que o homem permanece em pé desde que o queira, ou, por outro lado, cai no chão a partir do momento em que não deseja mais permanecer em pé (Hegel, 1995, §396).

Esse relacionamento com o mundo externo a si abre a consciência da subjetividade, ou em outras palavras, a consciência do "Eu" diante de um

desenvolvimento espiritual da criança, que apreende uma autorreflexão pela capacidade de linguagem e de deslocamento adquirido com o andar e na autonomia de um brincar com esse mundo sensível. Afirma Hegel: “contudo, a coisa mais racional que as crianças podem fazer com seus brinquedos é quebrá-los” (Hegel, 1995, §396).

Chegando a fase do menino, a criança adquire postura de seriedade ao brincar: por exemplo, observamos crianças que brincam de profissões, de modo que, no momento da brincadeira, ela “é” o padre, o médico, o policial ou o professor, demonstrando que o enorme interesse de se tornar adulta está continuamente presente nas expressões de vida e de brincar, o que também demonstra sua curiosidade, principalmente pelo conhecimento de histórias, para assim poderem imitar (Hegel, 1995, §396). Em nossa sociedade, de maneira específica, é observável a influência dos meios de comunicação sobre essa fase de desenvolvimento, de modo que as crianças cada vez mais imitam as pessoas adultas, seja na maneira de agir, estilos, vestimenta e comportamentos, entre outras variáveis.

As crianças também possuem nessa fase de desenvolvimento do espírito, em busca do desprendimento da Natureza, a aspiração de serem educadas. Surge, assim, a figura da autoridade que deve ensinar o que o menino deverá conhecer e imitar. Com isso, Hegel critica a pedagogia ligada ao jogo (Hegel, 1997, §175), pois o ensinamento deve ser levado com seriedade pela criança, e os educadores não devem descer o nível de exigências da inteligência por meios de jogos, uma vez que as crianças poderão futuramente criar espírito de desprezo para com as coisas sérias.

> Tal resultado triste pode também ser provocado por uma incitação [feita] aos meninos para raciocinar, recomendada constantemente por pedagogos insensatos; dessa maneira, [o que] eles adquirem facilmente [é] algo de petulante. Sem dúvida, o pensar próprio dos meninos deve ser despertado; mas não é lícito entregar a dignidade da Coisa a seu entendimento imaturo e frívolo (Hegel, 1995, §396).

Quanto à educação, continua Hegel a discursar no âmbito da disciplina, pois no período da adolescência não deverá o jovem agir mediante o seu simples querer, mas aprender a obedecer para poder secundariamente mandar, sendo, para tanto, apresentada a disciplina desde a infância. Para Hegel, a “obediência é o começo da sabedoria” (Hegel, 1997, §175), pois é através dela que ele percebe que seus atos não devem ser motivados por sua vontade, mas pelo vigor da vontade racional que não lhe é própria, mas adquirida mediante verdadeira autonomia e liberdade pelo uso

da razão. No entanto, permitir aos meninos fazerem tudo que quiserem os expõe ao tolo risco de transformá-los em senhores de escolhas e potencialmente inclinados ao egoísmo e ao mal. Toda raiz do mal deve ser destruída pela disciplina: nessa fase, o menino nem é bom nem é mau, pois não tem a consciência nem o entendimento acerca do que é o bem e o mal (Hegel, 1997, § 175).

Outro momento da educação tão importante como a disciplina é a instrução. A instrução ocupa-se primeiramente em ensinar ao menino as letras, sendo estas responsáveis pelo trânsito de um mundo singularmente sensível para a esfera da universalidade e do pensamento, pois a linguagem é o sensível que não é sensível, é a habilitação para o *pensar* (Hegel, 1995, §398). Na relação que acontece entre menino e mundo, o mundo é apenas objeto representativo, frente ao qual o menino aprende, conhece as ligações do mundo da natureza com o mundo do espírito e tem interesse pelos objetos; no entanto, ainda não há nessa fase um conhecimento pleno das relações internas do mundo; somente na fase do homem se alcançará este nível de conhecimento (Hegel, 1995, §396).

Complementarmente, Hegel defende a apresentação às crianças das experiências com o sagrado na religião e com o direito. Muitos em sua época, e ainda hoje, criticam essa posição, afirmando que as crianças nada entendem sobre o assunto e que, portanto, os adultos não devem incomodá-las com isso, pois seria perda de tempo. Hegel, para reafirmar a relação da criança com a religião e o direito, que deve acontecer desde cedo, retoma da história antiga os estímulos que eram dados às crianças para o suprassensível, que, a partir daí, se tornavam objeto ao alcance das representações dos meninos (Hegel, 1995, §396).

Na sequência, o filósofo alemão chega à importância da escola, em contraste com a importância da família. A escola será o instrumento da passagem do indivíduo da família para a sociedade civil, e uma vez que a relação que o menino possui com essa sociedade é indeterminada, ele concentra seus interesses no jogar e na aprendizagem.

> Toda educação procura fazer com que o indivíduo não continue sendo algo subjetivo, mas que se faça objetivo no Estado. A verdade é a unidade da vontade geral e da vontade subjetiva; e o universal está nas leis do Estado, nas determinações universais racionais. [...] O indivíduo precisa pedagogicamente ser preparado para fazer seu o saber e elevar-se à universalidade da cultura, paradigma da condição humana (Nicolau, 2012, p. 32-33).

Observamos que a *Enciclopédia* é discreta ao tratar sobre a escola. Contudo, em *Princípios da filosofia do direito,* Hegel procura aprofundar um pouco mais sobre a sua importância. É bem verdade que ele não tem como finalidade fundamentar uma ontologia da instituição escolar, mas concebê-la enquanto meio para a vitalidade essencial. A ontologia da escola é razão articulada pelas determinações objetivas do espírito, e, com isso, chega-se na meta de libertar o indivíduo o controlando.

A escola deve evitar dois tipos de erros: o repressivo e o laxista. Uma vez que não deve simplesmente controlar, nem deixar o indivíduo falsamente liberto, esses extremos podem causar a totalização e a alienação. Contudo, o estatuto racional da escola é exigente na liberdade com autoridade. Hegel tem consciência que a escola não é a única instituição capaz de educar o indivíduo, mas defende que ela é a única que pode realizar em si e para as outras instâncias o objetivo educativo. A família, por exemplo, é capaz de educar, porém, chega a certos limites frente aos quais pode ficar incapaz de progredir. Deve-se a isso o fato de que a família é fechada em si e inábil para acréscimos educacionais, o que causa certa paralisia do desenvolvimento singular e da universalidade.

Contudo, reconhece que nem a sociedade nem o Estado são capazes de oferecer ao indivíduo a formação devida. Aquilo que chamamos hoje de “mídia” é, para Hegel, um meio universal do social que, por si mesmo, é anônimo e indeterminado, e por essas características, demonstra-se destituído de vínculo de unidade e responsabilidade, motivo pelo qual não oferece valores culturais, tampouco os cultiva. A intersubjetividade[1] não tem nenhum interesse nesse âmbito midiático. Por outro lado, o Estado não é portador de um “querer” libertador daquele que lhe é cidadão para a singularidade do indivíduo homem e da universalidade do Homem. Portanto, sociedade e Estado não têm intenções de conduzir o indivíduo a unidade do espírito.

Por mais que Hegel reconheça os diversos espaços em que a educação acontece, isto é, reconhece que há uma espécie de formação educacional na família, na sociedade ou no Estado, ele destaca que o verdadeiro lugar pedagógico, a instituição que tem como razão ontológica a educação, é a escola.

[1] Em certa relação, posteriormente Hegel trabalha a categoria da intersubjetividade. Marly Soares, em *A relação da intersubjetividade como categoria fundante da ética,* sugere que a intersubjetividade é “[...] categoria fundante para a vida social e política” (Soares, 2007, p. 142).

Cabe ao Estado estabelecer programas de ensino, bem como seleções de profissionais e a devida fiscalização destes. É ainda o Estado que deve pagar estes profissionais da educação, pois tem em sua razão objetiva o direito e o dever de controlar as manifestações em vista do que é produzido no indivíduo quanto à ética e à política. Portanto, a escola estará subordinada à soberania estatal. Mas, mesmo o Estado exercendo sua autoridade sobre a escola, não deve intervir com determinações políticas nas atividades escolares. Desta maneira, o Estado racional não transforma em seus agentes os professores que paga. Nesse sentido, se compreende uma legitimação da ação pedagógica conservadora, marcada por características de disciplina e autoridade (Ramos, 2003, p. 41-42).

Hegel esclarece ainda que a "autolimitação" pedagógica do Estado manifesta o caráter não-político de sua autoridade na responsabilidade. É no agir policial que o Estado executa com autoridade o agir de força em favor dos indivíduos. Além disso, sendo a sociedade a propulsora da cultura, o Estado faz as vezes de produtor social de cultura na autoridade ministrada pela escola. A escola é fonte a partir da qual brota o liberalismo sociocultural do Estado, e:

> A educação proporciona o segundo nascimento do indivíduo porque o torna autônomo, senhor de si no convívio de seu povo. A autonomia é uma conquista do indivíduo porque esta precisa aderir à proposta de seu povo e renunciar suas particularidades e exclusivismos. Isso não se dá no âmbito da natureza reduzida ao em si de si mesmo, ou seja, enclausurada numa existência determinada. Portanto, a educação diz respeito à existência de indivíduos e de como estes vêm a ser individualidade coletivizada e coletividade individualizada (Novelli, 2001, p. 72-73).

É na escola, e especialmente na escola de ensino público, que há a legítima atitude de virtude libertadora pela onipotência do Estado, pois ela é capaz de atualizar o seu exercício efetivo enquanto busca em suas raízes a liberdade que provém do Espírito, isto é, da família e da sociedade civil.

> Só agora – depois que perdeu o sepulcro de sua verdade e que aboliu a abolição de sua efetividade, e [quando] para ela a singularidade da consciência é em si a essência absoluta – descobre o mundo como *seu* novo mundo efetivo. Agora tem interesse no permanecer no mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois *subsistir* se lhe torna sua própria *verdade e presença*. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta o mundo (Hegel, 2002, §232).

Nesse princípio de unidade da dialética hegeliana compreendemos o lugar da escola enquanto instituição que cumpre sua destinação de dominação libertadora do espírito. A atualização efetiva da qual falamos é a capacidade de dinâmica na liberdade e na autoridade, o ser e o devir, o real e o racional. Nesse sentido, real e racional não podem ser ignorados, mas dialeticamente articulados para alcançar uma verdadeira síntese capaz de positivar.

Considerações finais

Na época em que vivemos, na qual o ser humano perde o seu valor, e que, portanto, caracteriza-se pelo desencontro do homem de si mesmo, na tentativa de conscientizá-lo, faz-se necessário iluminar a sua ação e a importância do autoconhecimento de si enquanto homem, para tornar-se aquilo que é propriamente humano, um ser espiritual em seu crescimento inseparável da ética, da filosofia social e política, da arte e da religião, e, portanto, do quadro do Todo-Absoluto hegeliano[2].

Vivemos o cenário de redução dos valores educacionais e de seu processo. Devemos, portanto, insistir na importância da escola, uma vez que é a instituição responsável pelos benefícios que tocam as outras instituições. E, se as outras instituições são formadoras, deve-se a escola a sua primordial formação. Nesse sentido, as diversas instâncias devem cuidar e zelar com imensa atenção para a vitalidade da escola.

Deve também a escola ter sensibilidade com o contexto em que está inserida, bem como aos múltiplos e pluriculturais meios que a institui. Se Hegel já nos lembra da articulação que há entre família, sociedade e Estado, e a escola se insere como colaboradora nessa íntima ligação, mesmo que sejam instâncias negativas, são os momentos dialéticos que devem ser os encarregados pela vida escolar. Com isso, a escola não deve ser responsabilidade somente do Estado. Tampouco deve estar

[2] “A pedagogia hegeliana remete muito mais a uma antropologia, ou seja, a compreensão do que é e como vem a ser o homem. O homem, em Hegel, é contínua passagem, contínuo vir-a-ser, sempre filho de seu tempo, do que o precedeu e do que está por vir, enquanto resultado de sua própria atividade. Certamente é dessa concepção de homem que se deve erguer a proposta pedagógica que viabilize esse homem. Provavelmente por isso não se encontra em Hegel uma sistematização da questão pedagógica e talvez seja um exagero procurar remeter passagens da obra de Hegel à referida questão. No entanto, pode-se operar um esforço no sentido de pensar como a filosofia hegeliana apresenta contribuições à temática educacional” (Novelli, 2001, p. 75).

centrada somente na sociedade. Muito menos limitada às competências e interesses da família. Esses momentos terão sua verdadeira identidade ao negar seu abstrato desinteresse, e ao concretizar sua racionalidade singular e absoluta na ética da responsabilidade para com a escola.

Podemos concluir junto com Hegel, que o deixa claro em seu pensamento, que a escola é o espaço onde teoria e *práxis* se encontram, unindo as necessidades da sociedade e as exigências do Estado. A escola, mesmo subordinada ao Estado, é a manifestação da liberdade na autoridade; a autoridade política é capaz, em seu poder, de uma universal e real libertação controlável; uma passagem da subjetividade à objetividade.

Referências

BENJAMIN, C. C. Família, Sociedade Civil e Estado na Filosofia do Direito de Hegel. **Educação e Filosofia,** Uberlândia, v. 14. n. 27/28, p. 89-111, 2000.

CARVALHO, A. B. de. **A Filosofia da Educação Kantiana**: educar para a liberdade. São Paulo: UNESP, 2025.

FICHTE, J. G. **Discursos a la nación alemana**. Trad. M. Jesús Varela e L. Acosta. Madrid: Alianza,1977.

HEGEL**,** G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**: 1830. (Texto completo, com os adendos orais). Vol. 3. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL**,** G. W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heing Efken e José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HEGEL**,** G. W. F. **Princípios da Filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção Clássicos).

KANT, I. **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral com revisão técnica de Karla Cheiak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Coleção Dicionários de filósofos).

NICOLAU, M. F. A. Quem não conheceu as obras dos antigos tem vivido sem conhecer a beleza: Hegel e a proposta neo-humanista de educação. *In*: CHAGAS, E.; RECH, H. L.; VASCONCELOS, R.; MATA, V. A. da (Orgs.). **Subjetiva e Educação**. Fortaleza: Edições UFC, 2012. p. 19-36.

NOVELLI, P. G. O conceito de educação em Hegel. **Interface Comunicação, Saúde, Educação,** São Paulo, v. 5, n. 9, p. 65-88, 2001.

RAMOS, C. A. A pedagogia de Hegel e ação formadora da alteridade cultural. **Revista de Filosofia Aurora,** Curitiba, v. 15. n. 16, p. 41-55, jan./jun. 2003.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: de Spinoza a Kant. 2. ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007b. (Coleção História da Filosofia, 4).

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: filosofia pagã antiga. 3. ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007a. (Coleção História da Filosofia, 1).

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: patrística e escolástica. 2. ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção História da Filosofia, 2).

SOARES, M. C. A relação da intersubjetividade como categoria fundante da ética. *In*: FRAGOSO, E. A. da R.; AQUINO, J. E. F. de; SOARES, M. C. **Ética e Metafísica.** Fortaleza: EDUECE, 2007. p. 141-174.

Recebido: 25/10/2025
Aprovado: 14/12/2025

A Ética como Ciência do Bem na *República* de Platão

Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba*

RESUMO

A ideia do Bem parece ser um conceito inatingível, quase místico, quanto ao seu significado. A dificuldade de interpretação sobre ele deve muito à forma difícil como *A República* o apresenta, pois, na argumentação dos chamados Livros Centrais da *República*, o Bem exerce a função de fornecer uma fundamentação mais sólida para a explicação das virtudes cardinais e dos vícios — em especial a justiça e a injustiça, definidas a partir da célebre tese da alma tripartite nos Livros II–IV. Porém, o contexto de discussão em que a Forma Inteligível do Bem é trazida à tona é completamente outro: trata-se da discussão sobre a educação que os guardiões devem receber para se tornarem aptos a governar a *Kallípolis*. Essa dificuldade interpretativa existente no meio especializado parte de uma possível descontinuidade do pensamento ético de Platão em sua argumentação na *República*, no que diz respeito à relação entre as virtudes e o Bem, ao ponto de levar alguns intérpretes a concluírem que o argumento da *República* pode se mostrar uma falácia. Nosso trabalho visa mostrar como o Bem ou Felicidade (conceito com o qual o Bem é equiparado) se relaciona com as virtudes para que a coesão ética de sua argumentação tenha salvaguarda. A partir disso, procuraremos demonstrar tanto como o Bem pode ser ilustrado (já que sua definição é difícil segundo os moldes ontológicos e epistemológicos de Platão) quanto como a "sabedoria prática" e a "sabedoria teórica" estão intimamente ligadas sob a Ideia do Bem.

Palavras-chave: Platão. Ética. Virtude. Felicidade. Bem.

Ethics as the Science of the Good in Plato's *Republic*

ABSTRACT

The Idea of the Good seems to be an unattainable concept and something almost mystical about what it means. The difficulty of interpreting the Good is also due to the difficulty of how the text presents it, because in the way it appears in the argumentation in the so-called central Books of the *Republic*, the Good has a function of being a better foundation and explanation of the cardinal virtues and vices (especially justice and injustice, defined from his famous thesis of the tripartite soul in Books II-IV). However, the context of the discussion in which the Intelligible Form of the Good is brought up is completely different, which concerns the education that the guardians must undergo in order to be qualified to be the rulers of *Kallípolis*. This interpretative difficulty in specialized circles stems from a possible discontinuity in Plato's ethical thinking in his argument in the *Republic* about the relationship between virtues and the Good, to the point of leading some interpreters to conclude that this argument in the *Republic* may prove to be a fallacy. Our work aims to show how the Good or Happiness (the concept with which the Good is equated) is related to the virtues so that the ethical cohesion of his argument can be safeguarded, from which we will be able to show both how the Good can be illustrated (since its definition is difficult according to Plato's ontological and epistemological molds) and, in the process, we will be able to show how "practical wisdom" and "theoretical wisdom" are intimately linked under the Idea of the Good.

Keywords: Plato. Ethics. Virtue. Happiness. Goodness.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2021). Tem experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Platão, atuando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Lógica, Filosofia das Ciências, Metafísica, Ética e Filosofia da Linguagem. E-mail: gabrielcarobaibre@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/3531083493394517. Orcid: https://orcid.org/0009-0008-1120-569X.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

1 Introdução

Muitos intérpretes são levados a tratar o Bem como algo quase místico ou inacessível, em razão de este não ser definido nem exposto de forma pormenorizada. Em consequência, esse tipo de abordagem tende a levar à compreensão de que a discussão dos Livros Centrais da *República*, cujo núcleo é a Forma do Bem, não possui relação direta e clara com a argumentação geral do diálogo, constituindo apenas um "ponto fora da curva", o que poderia sugerir que se trata de uma mera digressão voltada estrita e eminentemente à exposição da cidade ideal platônica. Contudo, a nosso ver, tais interpretações não correspondem e, além disso, correm o risco de comprometer a compreensão adequada da ética platônica, especialmente no contexto da *República*.

Quando analisamos o diálogo como um todo, vemos que a Ciência do Bem tem um papel crucial e importante para a argumentação que intenta mostrar que o justo é mais feliz que o injusto, ou que viver virtuosamente (ou melhor, de forma justa) é mais vantajoso que o contrário. Uma passagem crucial e que é chave de leitura para esta compreensão do Bem está no Livro VI do diálogo, trecho em que nos é falado sobre o "caminho mais longo". Situemos a questão.

A partir de 503e, Platão começa a discutir mais diretamente sobre a educação necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade, a saber, os "estudos superiores" (μέγιστα μαθήματα – *Rep*. VI, 503e 4). Perguntado sobre que estudos seriam esses, Sócrates responde que para que saibamos o que são eles, precisamos abandonar um método que foi utilizado no Livro IV para expor a Tripartição da Alma e das virtudes cardinais e "o que cada uma delas era" (ὅ ἕκαστον εἴν – *Rep*. VI, 504a 6). Sócrates, aqui, tem em mente uma passagem do Livro IV da *República* em que, antes de falar sobre a tripartição da alma e das virtudes que competem a cada uma das suas partes, argumenta que o procedimento metodológico utilizado até ali não é o mais apropriado para o assunto a ser tratado. Ou, como afirma Sócrates:

> Assim parece – repliquei eu -. Mas fica a sabê-lo bem, ó Gláucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim – *pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado*; contudo, talvez

> alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou (Rep. IV, 435c 9 – d 8)[1].

Como é notório através da passagem acima, o método utilizado para tratar sobre a Alma Tripartite e as virtudes cardinais não é o mais ‘‘rigoroso’’ (ἀκριβῶς – *Rep*. IV, 435d 1) para se atingir esse fim ou conclusão, de modo que, por sua vez, seria necessário um ‘‘caminho mais longo’’ (μακροτέρα…ὁδὸς – *Rep*. IV, 435d 3), ou seja, um método mais rigoroso e preciso. Esse ‘‘caminho mais longo’’ é o mesmo aludido no Livro VI. Logo, vemos que há uma conexão entre os Livros IV e VI da *República* no que diz respeito, neste caso, ao ‘‘caminho mais longo’’, e o ponto de convergência desta conexão é o tratamento sobre a definição das virtudes. Ou seja, o ‘‘caminho mais longo’’ serviria para dar uma exposição mais rigorosa e apurada sobre as virtudes cardinais[2].

Isto fica claro no Livro VI em duas passagens. A primeira está em 504b 1-2, na qual Sócrates alude a passagem do Livro IV sobre as virtudes e a função do ‘‘caminho mais longo’’ para tratar sobre elas, ocasião em que é dito: ‘‘Dissemos nós que, para ser possível contemplar essas perfeições [κάλλιστα αὐτὰ], tinha de se dar uma grande volta [μακροτέρα... περίοδος]’’. Vemos aqui que o αὐτὰ se refere às virtudes cardinais do Livro IV aludidas um pouco antes em 504a 4-6. A segunda passagem está em 504d 4-5, onde Glaucon pergunta a Sócrates: “Então, não é esta a mais elevada? Há ainda algo de *superior à justiça e às outras qualidades que analisamos*? [μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν]’’. Esta passagem, assim como a anterior, atesta não apenas que a discussão do Livro VI sobre o ‘‘caminho mais longo’’ se conecta ou alude a mesma discussão encontrada em 435c 9 – d8 do Livro IV, mas também permite afirmar que a urgência do ‘‘caminho mais longo’’ é para que tratemos de forma mais apurada sobre a definição das virtudes. Logo em seguida, Sócrates responde à pergunta de Gláucon dizendo o seguinte: ‘‘Não só superior – repliquei – mas também não devemos apenas contemplar, como até agora, o respectivo *esboço* [ὑπογραφὴν], mas sim não deixar

[1] (Platão, 1996, p. 53). As citações da *República* são derivadas da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Calouste Gulbenkian, 1996. Quando houver uma tradução que seja nossa, a apontaremos. As traduções de termos singulares, quando não acompanhadas de suas versões em português entre parênteses, são de nossa autoria.

[2] Os assuntos do ‘‘caminho mais curto’’ e do ‘‘caminho mais longo’’ são tema de debate para alguns comentadores. Alguns afirmam que o conteúdo do ‘‘caminho mais curto’’ seria propriamente a tripartição da alma, e o do ‘‘caminho mais longo’’ seria sobre as virtudes cardinais. Sobre essa discussão, Cf. Miller (2007, p. 310) e Scott (2015, p. 45).

de observar *a obra acabada* [τὴν τελεωτάτην]" (*Rep*. VI, 504d 6-8). Respondendo a Glaucon, Sócrates mostra que a forma com que foram tratadas as virtudes cardinais no Livro IV foi apenas um "esboço". Ou seja, aquela forma de abordagem, como vimos acima, além de ser menos rigorosa, é também incompleta, necessitando de uma ulterior fundamentação sobre bases mais sólidas.

Diante disso, alguém pode perguntar sobre o que o "caminho mais longo" oferece para dar uma melhor explicação sobre a tripartição da alma e, especialmente, sobre as virtudes cardinais de forma mais rigorosa e completa. A resposta seria propriamente a Ideia do Bem. Os "estudos mais elevados" tem como objeto ou ponto de partida a Forma inteligível do Bem, como uma ciência que nos permite expor de forma mais apurada as virtudes cardinais.

Admitindo, como visto acima, que o "caminho mais longo" sob a égide da Forma Inteligível do Bem é utilizado para alcançar uma abordagem mais precisa e completa sobre a tripartição da alma e mais especialmente, sobre as virtudes cardinais tratadas no Livro IV, perguntamo-nos: ao que se relaciona a exposição da Ideia do Bem, ponto de partida do "caminho mais longo", com a alma tripartite e as virtudes cardinais? Podemos formular a pergunta também desta forma: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão das virtudes cardinais correspondentes a cada uma das partes da alma? Responder a essa pergunta possibilitará tornar explícito que o Bem não é uma tese secundária ou deslocada da discussão crucial que perpassa a *República,* mas está intimamente ligada à discussão sobre se o justo é mais feliz que o injusto.

Essencialmente, este trabalho intenta explicitar a contribuição da Ciência do Bem para a Ética platônica na *República* ou, inversamente, que a Ética platônica se constitui na *República* como uma Ciência do Bem. Nossa hipótese interpretativa para o problema posto é que o Bem, como exposto no final do Livro VI, fornece o bem humano propriamente, sendo o Bem o vantajoso e benéfico *per se,* sua felicidade, e essa felicidade se constitui como o exercício e ação a partir da razão ou da sabedoria prática, excelência da parte racional da alma, única parte da alma que pode ter ciência desse Bem.

Para que alcancemos êxito em tornar esta hipótese razoável precisaremos demonstrar de antemão que a exposição sobre a Forma Inteligível do Bem no "caminho mais longo" não pode ser separada da tratativa de Sócrates no Livro IV para

tentar responder à questão sobre o que é justiça a partir da analogia entre Cidade e Alma; nesse ponto da discussão focaremos na Tripartição da Alma, na Psicologia Moral ou na face individual da Justiça. Na segunda parte do trabalho demonstraremos que a Justiça na alma individual é fundamentada na parte racional da alma, dotada de sabedoria prática, que por sua vez é pré-condição para a Justiça na alma. Contudo, como veremos mais à frente de forma pormenorizada, o Livro IV fornece uma resposta preliminar a questão do Livro II sobre a relação entre justiça e felicidade, pois relata apenas acerca da definição da justiça (e consequentemente, da injustiça), restando expor sobre o que há de vantajoso ou proveitoso para aquele que vive justamente ou, no geral, virtuosamente. Desta forma, a terceira parte mostrará que a Forma do Bem, na exposição sobre o ‘‘caminho mais longo’’ nos Livros VI e VII, fornece complemento a discussão do Livro IV sobre a justiça para a questão do diálogo apresentado no Livro II, ao ser exposto ali que a Ciência do Bem em si é o que torna os atos virtuosos vantajosos ou benéficos para o homem, por conta de a vida conforme a virtude ser ao mesmo tempo uma vida conforme a razão, sendo a razão ou a sabedoria prática a única que tem acesso a Forma Inteligível do Bem.

Obviamente, o que se intenta demonstrar aqui não será resolvido definitivamente em um trabalho de poucas páginas. Contudo, o presente artigo pretende lançar luz sobre uma questão que nem sequer tem sombras do debate sobre esse tema em comentadores de outros países, comentadores estes que traremos para o debate no decorrer deste trabalho, auxiliando-nos na compreensão de alguns conceitos importantes, como também para tornar notórios os antagonismos que existem em alguns pontos do exame, gerando uma solução possível para a questão que colocamos.

2 A sabedoria prática e as virtudes

O Livro I da *República* termina em suspensão quanto à pesquisa sobre a natureza e o valor da Justiça, que o próprio Sócrates admite não saber o que é (ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅἐστιν– *Rep*. I, 354c1) e muito menos porque o justo é feliz. É então que Sócrates, após as exigências de Gláucon e Adimanto[3], passará a busca por

[3] Cf. White (1984) e Caroba (2025).

definir a justiça e a injustiça, e isto será feito a partir da famosa Analogia Cidade-Alma. Em linhas gerais, esta tese de Platão pretende mostrar a correspondência entre as partes da Cidade e as partes da alma, de forma que elas possuam as mesmas qualidades ou virtudes, incluindo a Justiça. Não é nosso objetivo tratar aqui sobre a tese da Analogia em toda a sua extensão pois tomaria muito de nosso tempo neste trabalho e nos desvirtuaria do tema proposto[4]. O que nos importa nesse momento é destacar duas coisas no que diz respeito a Analogia Cidade-alma: 1) *Seu quesito metodológico ou formal.* Sócrates em 368d 1-7 anuncia o método de investigação acerca da justiça que ele utilizará por meio de uma imagem empírica de letras grandes e pequenas. Em resumo, ele afirma que se alguém tem dificuldades na leitura de algo, a solução para essa dificuldade é que a pessoa leia primeiro as letras grandes para que, assim, fique mais fácil ler as pequenas, de forma que a partir das letras maiores poderemos ver se as menores se manifestam da mesma forma, ou, como afirma Sócrates: ‘‘Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se [εἰ] eram a mesma coisa’’ (*Rep.* II, 368d 6-7). Logo, esse é o caminho para a investigação sobre a justiça: primeiro ver-se-á sobre a justiça no Estado, sendo mais fácil de assim enxergá-la, para depois ver-se acerca da justiça no indivíduo (368e 7 – 369a 3). Observando uma correspondência entre ambas, poderemos chegar a uma definição da justiça e da injustiça e, mais especificamente, sobre elas no indivíduo (434d 8 – 435a 3). 2) Como já apontamos suficientemente acima, no quesito conteúdo, Sócrates pretende chegar a uma conclusão acerca da natureza da justiça e da injustiça por meio deste método admitido como verdadeiro e de maneira provisória[5] no que diz respeito a Analogia Cidade-Alma. Nesse sentido, para que não nos estendamos acerca da Analogia como um todo basta dizermos, a partir do que mostramos brevemente acima, que o propósito dela é tornar mais fácil identificar a justiça no indivíduo[6]. E este será o passo a se tomar neste momento, e Platão o fará a partir de sua famosa tese da Alma Tripartite. Vejamos como essa teoria é exposta e suas implicações para a definição da Justiça.

[4] Para um maior aprofundamento sobre a Analogia Cidade-Alma, cf. Williams (1999) e Smith (2001).
[5] Admitimos que o caráter desta suposição é hipotética, em razão desta declaração ser tomada como verdadeira sem qualquer justificação (O que é manifestado pela cláusula condicional εἰ em 368d 7). Para uma maior discussão sobre esta questão, cf. Caroba (2024); Scott (2015, p. 12-16).
[6] Williams (1999, p. 255); Penner (2007, p. 29).

Através da Analogia e da forma como ela é diretamente tratada a partir do Livro IV, o papel de Sócrates depois de 436a será constatar se alma tem os mesmos elementos que a Cidade e suas respectivas qualidades, i.e., que a alma é ‘‘temperante, corajosa e sábia’’ (σώφρων…καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ – 435b 6) assim como a cidade, e em especial também justa, sendo a justiça definida na cidade quando cada uma de suas partes (a deliberativa/governante, a auxiliar/guerreira e a negociante/produtora) ‘‘[…] executavam cada uma a tarefa que lhe é própria’’ (τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν – 435b 5).

Admitindo que a alma deve, então, ter os mesmos elementos que a cidade (435e 1-3) diante dos quais, como afirma Sócrates: ‘‘Compreendemos [μανθάωομεν], graças a um; irritamo-nos [θυμοὐμεθα], por outro dos que temos em nós; desejamos [ἐπιθυμοῦμεν], por um terceiro’’ (435a 9-10), é preciso primeiramente saber se executamos nossas ações a partir ou de acordo com cada um desses elementos[7] ou com ‘‘a alma inteira’’[8] (ὅλῃ τῃ ψυχῃ – 436b 1), o que é o mesmo que a questão sobre se ‘‘os elementos são semelhantes ou distintos’’ (εἴτε τα αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερά ἐστι – 436b 5-6). É consequente que na alma, tendo sida admitida como dispondo dos mesmos elementos que na cidade, eles sejam distintos. Para provar a distinção entre esses elementos na alma, Sócrates tomará um fundamento para a divisão da alma que é o Princípio de Não-Contradição[9]. Sócrates formula este critério como se segue: ‘‘Por conseguinte, nenhuma afirmação desse jaez nos causará perturbação; tão-pouco nos persuadirá de que jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente a mesma coisa’’ (*Rep.*

[7] A partir deste momento preferiremos usar o termo ‘‘elemento’’ para tratar das três competências morais na alma, já que o termo traduzido por ‘‘parte’’ dos termos gregos utilizados (como γένος – 441a 1; 441c 6; 441d 9 – εἶδος – 437d 3; 439e 2 – e μέρος – 442b, c 5; 444b; 577d; 581a; 586e) pode levar a pensar em localizações espaciais na alma. Quem chama atenção a isso de forma pertinente é o Prof. Dr. José Wilson da Silva (2019). Este grande estudioso nos adverte sobre este problema e sugere que se trata de gêneros presentes na alma de coisas que compartilham algo em comum, sobre o que concordamos e também o adotaremos preferencialmente daqui em diante

[8] É importante notar que aqui chegamos a um limiar diante da teoria moral socrática. A razão disto é que, para Sócrates a única fonte para a ação e uma ação virtuosa (Shorey, 1972, p. 8) é a alma tomada como unidade ou como simples (i.e., sem ‘‘partes’’). Com a anunciação da Teoria da Alma complexa, Platão, diferente de Sócrates, tomará a possibilidade da akrasía, pois agora há três fontes distintas e independentes para a ação, como veremos mais a frente

[9] Há um debate grande entre os comentadores acerca da existência ou não da lei de contradição, em que a maioria afirma que esse ponto da argumentação não tem a ver com uma lei de contradição, mas com uma lei dos contrários ou dos opostos. Não vamos discutir esse tema de grande monta, mas apenas admitiremos que ali se apresenta uma lei de não-contradição. Para citar um exemplo desta posição, mencionamos Richard Robinson (1941, p. 100-101).

IV, 436e 8 – 437a 2). Em linhas gerais, Sócrates quer dizer que cada uma das atividades da alma é distinta por se dirigir a objetos diferentes. Em suma, cada elemento da alma busca o objeto daquilo que almeja, o que é o mesmo que dizer que cada um tem uma necessidade específica a ser satisfeita (437c 2-3). É importante notar que, com este princípio, Sócrates descreve que as atividades da alma podem recair sobre um mesmo objeto, por conta de elas serem contrárias no que diz respeito a desejos e aversões:

> Ora pois – prossegui eu – estabelecerás que acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar alguma coisa [ἐφίεσθαί τινος λαβεῖν] ou recusá-la [ἀπαρνεῖσθαι], chamar a si [προσάγεσθαι] ou repelir [ἀπωθεῖσθαι], tudo isto é contrário entre si, quer se trate de ações [ποιημάτων], quer de estados [παθημάτων] – pois nesse ponto não há diferença alguma? (*Rep.* IV, 437b 1-5).

A passagem acima torna explícito que os elementos da alma, mesmo sendo distintos por terem ou se dirigirem a objetos diferentes, podem entrar em conflito diante de um mesmo objeto, ou seja, sobre um mesmo objeto pode-se ter desejo por parte um elemento da alma, e também aversão mediante outro. Em suma, para que as atividades da alma sejam diferenciadas, elas também precisam ser contrárias no sentido apontado acima.

A partir do que foi admitido no Princípio de Não-Contradição, como visto, que cada elemento tem necessidade de um objeto de forma distintiva, Sócrates enunciará um outro princípio derivado deste, e ele o enuncia do seguinte modo: ‘‘Contudo, todo objeto em relação com os outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que me parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo’’ (*Rep*. IV, 438a 7- 438b 2). Em linhas bastante gerais, o que Sócrates pretende dizer aqui é que todo desejo tem em si um objeto em específico, e almeja este objeto independente das qualidades que ele possa ter. Para que o clarifiquemos, nos utilizamos de um exemplo dado pelo próprio Platão nesse momento do diálogo, que é o da sede e o da fome. A sede e a fome se enquadram no âmbito do desejo (ἐπιθυμία – 438a 5), de forma que a sede tem desejo por bebida e a fome por comida. A sede e a fome desejam seus respectivos objetos, ou seja, a bebida e a comida em si, independente de quaisquer características que elas possam ter, como ‘‘qualidade’’ (boa ou ruim) ou ‘‘quantidade’’ (muita ou pouca – 439a 4-7).

Diante dos dois princípios elencados, perante os quais podemos afirmar que os elementos da alma são distintos, mas que também são contrários no que diz respeito aos seus respectivos desejos e aversões, Sócrates dirá em consequência que há uma divisão nas atividades da alma entre "o que impede/ordena" (τὸ κελεῖον) e "o que impele" (τὸ κωλῦον – 439c 6). Ou seja, tendo sido admitido que sobre um mesmo objeto pode-se ter ao mesmo tempo desejo e aversão (437b 1-5), logo, na alma haverá um elemento que nos impele ou nos move a satisfação de tal desejo e outro que tem aversão a ele e nos impede de fazê-lo. Estes elementos na alma serão divididos por Platão, num primeiro momento, entre "o elemento racional" (λογιστικὸν) onde temos aquela parte "que raciocina" (ᾧ λογίζεται – 439d 5) e o "elemento irracional" (ἀλόγιστικόν), onde temos a "concupiscência" (ἐπιθυμητικόν 439d 7-8). Contudo, Sócrates diz que ainda há um terceiro, que é aquele pelo qual "nos irritamos" (ᾧ θυμούμεθα – 339e 3), e pergunta a seu interlocutor em qual dos dois elementos este se enquadra, respondendo ele que se enquadra no segundo, onde se encontra a concupiscência (439e 5).

Contudo, Sócrates expõe algo interessante a partir deste momento: para falar de forma resumida[10], alguém tem a possibilidade de "se irritar" (θυμούμενον – 440b 2) em uma situação ultrajante, como no exemplo dado por Sócrates de Leôncio, que tinha um certo desejo por ver cadáveres (439e 6 – 440a 3), e tal irritação provém mediante o auxílio da razão ou do elemento racional que nos aconselha que não se deve agir em favor desse desejo. Por outro lado, alguém pode ser vencido por esse impulso, de forma que a própria ira pode nos levar a ações impulsivas e desmedidas, indo contra as recomendações da razão. Sócrates torna explícito que as vezes o "elemento irascível" (θυμοειδές) pode ser aliado da razão, porém, um pouco antes, o "elemento irascível" havia sido elencado como integrante do campo da concupiscência ou do "irracional". Desta maneira, Sócrates quer nos dizer que, neste caso, "o elemento irascível", sendo aliado da razão, não diferiria dela, e logo teríamos na alma apenas dois elementos no geral.

No entanto, contrariamente, a partir deste instante da discussão, Sócrates terá de mostrar que o elemento irascível difere da razão, como cada uma das outras

[10] A discussão sobre o elemento irascível neste momento do diálogo gera um rico debate entre especialistas, principalmente no que diz respeito ao alvo ou objeto do desejo da parte irascível e suas implicações sociais. Não a abordaremos aqui devido à complexidade do tema. Para um aprofundamento sobre este assunto, cf. Burnyeat (2005), Cooper (1999), Renaut (2006).

atividades da alma também são distintas umas das outras. Diante disso, qual seria o critério para a diferenciação destes elementos? Pelo que foi visto até o momento, parece que cada um dos elementos da alma são identificados e classificados a partir de seus respectivos desejos e da satisfação. Apesar de cada uma das atividades da alma visarem a satisfação de sua necessidade inerente (o que as caracteriza como fontes distintas e independentes para a ação do ser humano), contudo, este não é o caso[11], pois Sócrates nos lembra, a partir do princípio da Analogia, que na cidade as classes foram distinguidas pela tarefa própria de cada uma delas, de forma que tornam possível a excelência ou virtude das classes da cidade e, consequentemente, manifestam a justiça. Ou, nas palavras de Sócrates, "devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual *cada uma das suas partes desempenha a sua tarefa* [τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ], será justo e executará o que lhe cumpre [οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων]" (*Rep*. IV, 441d 12 – 442a 2). Desta forma, o mesmo deve ser feito para o indivíduo. Devemos agora saber a tarefa própria ou, segundo o termo usado por Platão no Livro I, o ἔργον[12] ou atividade própria de cada um dos elementos da alma, de modo que isto explicitará as virtudes de cada um deles e, consequentemente, a justiça no indivíduo e na Cidade.

Nesse sentido, o primeiro que será elencado por Platão é a função própria do elemento racional, e ele o faz como se segue: "Portanto, não compete [προσήκει] à razão governar [ἄρχειν], uma vez que é sábia [σοφῷ ὄντι] e tem o encargo de velar pela alma toda [καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν], e não compete a

[11] Muitos comentadores tomam como princípio de identificação de uma atividade da alma a satisfação de seu desejo, como por exemplo, para citar alguns, White (1984), Cooper (1999), Irwin (1995) e Annas (1981). Uma grande fonte da interpretação destes grandes intérpretes é a discussão do Livro IX, na qual Platão assume que devemos identificar tipos de prazeres para cada um dos elementos da alma, correspondentes a cada um de seus desejos (*Cf*. 580d). Para nós, este tipo de interpretação não diferencia as *funções* dos elementos da alma dos *desejos* que cada uma delas, de fato, detém. Os desejos de cada uma podem nos ajudar a distingui-las (no sentido de que cada uma é uma fonte independente da ação humana com seus respectivos objetos, como vimos acima, quando mostramos esse aspecto presente já no Livro IV), mas não propriamente caracteriza e identifica cada um dos elementos. Uma razão para isso é que o termo grego ἐπιθυμία, traduzido por desejo, associado ao elemento concupiscível, também é usado para tratar dos desejos dos outros elementos da alma (Por exemplo, há em 475b uma ἐπιθυμία pela sabedoria e em 586d uma ἐπιθυμία pelo lucro e pela vitória). Logo, o desejo e a sua satisfação (prazer) não são aquilo que caracteriza e identifica cada um dos elementos da alma, mas sim sua função própria.

[12] O texto da *República* nos permite falar da distinção entre os elementos da alma enquanto funções ou atividades próprias, pois além da descrição acerca delas no Livro IV se encaixar com o conceito de função própria ou ἔργον no final do Livro I (*Cf*. Dorter, 2004, p. 1), o próprio Platão as expõe dessa forma, por exemplo, no que diz respeito ao elemento racional enquanto atividade própria: "Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴν ψυχῇ ἔργον" ("Ou seja, o cálculo – λογίζεσθαι, 602d – seria a função do elemento racional na alma" (tradução nossa – *Rep.* X, 602 1-2).

cólera [τῷ... θυμοειδεῖ] ser sua súdita e aliada?" (*Rep*. IV, 441e 4-6). É visto por esta passagem que a razão ou o elemento racional tem a função de governar e, por esta atividade, ela tem a responsabilidade de tomar conta de toda a alma, ou seja, de si mesmo e dos demais elementos, tornando-se desta forma sábia [σοφῷ] ao adquirir esta virtude quando cumpre bem sua atividade própria. Contudo, o caráter desse "governar" não se restringe a capacidade de ordenar e subjugar de forma autoritária, sem qualquer possibilidade de que os outros elementos possam se desvencilhar desse comando. Platão clarifica mais a frente que esse "governar" também pode ser dito como o ato de deliberar, quando ele afirma:

> E denominamo-la de sábio [Σοφὸν], em atenção àquela pequena parte pela qual governa [ὃ ἦρχέν] o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência [ἐπιστήμεν] do que convém [τοῦ συμφέροντος] a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma (*Rep*. IV, 442c 5-8).

O ato de governar é aqui descrito como a capacidade de fornecer recomendações ou instruções para os outros elementos da alma na medida em que ela detém a ciência do *symférontos* (συμφέροντος). Este verbo, que aqui está no particípio presente, vem de sua forma primária no presente do indicativo συμφέρω, que significa "trazer junto", "recolher", "reunir", e quando este verbo é intransitivo (geralmente no particípio, como é o caso deste verbo na passagem acima), pode significar "conferir benefício ou utilidade". Neste caso, o elemento racional fornece para os outros elementos da alma o que é útil e benéfico para cada um deles, o que é o mesmo que dizer que ele aponta para as outras atividades da alma o seu bem ou o que é o "melhor" (ἄριστα – 428d 3; βελτίονος – 441c 1) para cada uma delas. Desta feita, o elemento racional tem por função "deliberar" (τὸ βουλευόμενον – 442b 9; βουλεύεται – 428d 1) cuidando dos outros elementos no que diz respeito ao bem de cada um, na medida em que ele é detentor da ciência do *symférontos*, sendo ele dotado de prudência ou sabedoria prática (φρόνησις – 432b 8, d 1). Quando cumpre bem a função de deliberação, o elemento racional adquire a virtude da sabedoria ou *sofía* (σοφία).

Tendo sido exposta a função da razão ou do elemento racional, os demais elementos da alma e suas respectivas virtudes serão postos na medida em que

obedecem aos comandos ou recomendações da razão. Por exemplo, logo em seguida Platão tratará da função do elemento irascível, afirmando o seguinte:

> Ora, nós denominamos um indivíduo de corajoso [ἀνδρεῖον], julgo eu, em atenção à parte irascível [τὸ θυμοειδὲς], quando essa parte preserva [διασῴζῃ], em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão [τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν] sobre o que é temível ou não [δεινόν τε καὶ μή] (*Rep.* IV, 442b 11 – c 3).

A passagem aponta que o elemento irascível tem como função ou atividade própria a ‘‘preservação’’ ou a ‘‘salvaguarda’’ (διασῴζῃ; σωτηρία – 433c 8) diante de uma situação que suscite quaisquer dores ou prazeres (διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν – 442c 1-2), para que tomemos real dimensão sobre o que é ou não temível, e esta é exatamente a definição de coragem ou a adjetivação de alguém corajoso. Contudo, é importante notar que a passagem também afirma que para que o elemento irascível alcance sua virtude ou seu bem, é preciso que a razão aponte para ele o melhor em uma ação. Nesse sentido, é escutando as recomendações ou instruções do elemento racional ou, como diz Platão, obedecendo a seu comando (ἑπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι – 442b 8), no seu ato de deliberar, que o elemento irascível pode alcançar seu bem ou sua virtude: a coragem ou a ἀνδρεῖα (442b 5-9).

No que diz respeito a determinação das virtudes dos outros elementos da alma por parte da razão ou a partir de sua deliberação, o mesmo valerá para o elemento apetitivo ou concupiscível, o que pode ser comprovado na descrição de Platão:

> - E agora? Não lhe chamamos temperante [σώφρονα], devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam [ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένον] que é a razão que deve governar [τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν] e não se revoltam contra ela?
> - Efetivamente, a temperança [Σωφροσύνη] não é outra coisa senão isso, quer na cidade, quer no indivíduo (*Rep.* IV, 442c 10 – d 1).

Esta passagem fala de modo explícito que o elemento concupiscível, assim como o irascível, quando concorda que deve obedecer aos comandos do elemento racional (e consequentemente concorda que a razão deve comandar), alcança sua virtude, que é a temperança ou a σωφροσύνη. Esta passagem não clarifica o bastante sobre a função do elemento irascível e a definição de temperança. No entanto, tendo sido admitida que a temperança é a mesma no indivíduo e na Cidade (o mesmo valendo para as outras virtudes, 435b 4-7), pode-se ver que a temperança na Cidade

é "[…] uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos [ἡ σωφροσύνη ἐστιν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια]" (*Rep*. IV, 430e 6-7). Assim, da mesma forma que na cidade a alma denominada apetitiva tem a função do "controle" (ἐγκράτεια) dos desejos ou apetites de ordem somática ou corporal, exercendo essa função, o elemento concupiscente alcança sua virtude: a temperança.

Tendo sido determinada a função de cada um dos elementos da alma e as virtudes adquiridas pelo bom exercício de suas respectivas atividades, restará a Platão tratar sobre a Justiça. Para tanto, Platão lembra que na Cidade a justiça é dita quando "[…] cada elemento executa a sua tarefa própria [ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει], quer no que respeita a mandar, quer a obedecer [ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι;]" (*Rep.* IV, 443b 1-2). Desta maneira, a justiça na alma se manifesta assim como na cidade no sentido em que cada um de seus elementos cumpra a atividade que lhe é própria e não exerça uma função além da que lhe cabe. À primeira vista, a justiça parece ser a virtude que apenas aponta para uma divisão entre as atividades da alma ou um princípio para a partição e especialização destas atividades, contudo, a virtude da justiça não denota apenas isso[13]. Claro que, como vimos até o momento, na alma há um elemento que comanda e há outros elementos que são comandados. Contudo, a justiça implica uma harmonia entre os elementos da alma no que diz respeito a quem comanda e quem deve ser comandado, de forma que a alma se torna, assim, "[…] uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa [ἡρμοσμένον]" (*Rep*. IV, 443e 2) pois, numa alma justa, é a "sabedoria a ciência que preside a esta ação [σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην]" (*Rep*. IV, 443e 6-7).

Sendo a Justiça a harmonia entre os elementos da alma, a Injustiça, por sua vez, será a desarmonia ou discórdia entre eles. E é na definição da injustiça que o papel da razão se mostra crucial para a justiça na alma, pois a injustiça é manifesta

[13]Esta é a posição, por exemplo, de Conford (1912) e Annas (1981). Para nós, a justiça não se restringe apenas a determinação das atividades da alma ou a partição de cada uma de suas funções. Antes de tudo, a Justiça é uma virtude relacional por excelência, pois é eminentemente concórdia e harmonia entre as partes, e é nesse sentido que Platão diz que a Justiça ocorre quando cada um dos elementos da alma exerce sua função e não excede ou vai além da atividade que lhe seja própria. Por exemplo, isso nos é dito na descrição de Platão sobre a temperança, e ele a define, em relação a razão, como uma "[…] amizade e concórdia desses elementos [φιλίᾳ καὶ συμφονίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων]" (*Rep*. IV, 442c 10-11), ou seja, há uma harmonia ou concórdia entre os elementos da alma sobre quem comanda e quem é comandado. Porém, para nós e para alguns comentadores como Penner (2007) e Irwin (1995), a razão ou o elemento racional seria uma pré-condição para a justiça na alma na medida em que ela, dotada de sabedoria prática, fornece o bem de cada um dos elementos, e assim cada um exercerá sua função e não quererá usurpar o comando da alma que é a atividade própria do elemento racional.

quando as partes não-racionais usurpam o comando da razão, o que faz com que nós ajamos de acordo com seus desejos, ou, como afirma Platão no que diz respeito à injustiça e aos demais vícios:

> Ora pois é forçoso que ela seja uma sedição [στάσιν] dos elementos da alma, que são três, uma intriga [ἀλλοτριοπραγμοσύνη], uma ingerência no alheio [πολυπραγμοσύνην], e uma sublevação [ἐπανάστασιν] de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora, são estas alterações estas perturbações e desvios que resultam na injustiça [ἀδικίαν], na libertinagem [ἀκολασίαν], covardia [δειλίαν], ignorância [ἀμαθίαν] e, de um modo geral, toda a maldade [πᾶσαν κακίαν] (*Rep.* IV, 444b 1-8).

A partir da passagem acima apresenta-se a definição de injustiça: a desarmonia, a discórdia entre os elementos da alma, e essa desarmonia se constitui quando os elementos irascível e apetitivo discordam que devem obedecer, e passam a governar a alma, sendo que este não é o papel deles. Na medida em que há essa perturbação no ordenamento da alma, quando os elementos que devem obedecer passam a comandá-la, temos os respectivos vícios: 1) A intemperança (ἀκολασίαν) quando o elemento apetitivo passa a comandar a alma; 2) A covardia (δειλίαν) quando o elemento irascível passa a comandar a alma; e 3) A ignorância (ἀμαθίαν) quando o elemento racional cede aos elementos não-racionais da alma. Cada um desses vícios, e sobretudo a injustiça, são possíveis porque o elemento racional, que tem como função o governo da alma, deliberando sobre ela, não cumpre seu papel e os elementos não-racionais usurpam o governo racional da alma, passando a comandá-la.

A primordialidade da razão tanto para a justiça (quando ela comanda) quanto para a injustiça (quando não comanda) fica ainda mais clara quando voltamos nossas atenções para o Livro XIII. Nesse momento do diálogo, o contexto da discussão é acerca das formas más ou degeneradas de indivíduos e de cidades. No curso da argumentação, em 553c, nos é falado sobre as tipificações degeneradas de indivíduo, que no caso é o sujeito *epithymético,* descrito da maneira que se segue: “Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma o espírito da ambição [ἐπιθυμετικόν] e da avareza [φιλοχρήματον], fará dele o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?” (*Rep*. XIII, 553c 4-7). Neste trecho, a metáfora do “trono” nos auxilia em demasia a entender o que caracteriza a injustiça, pois o

indivíduo *epithymético* é aquele em cuja alma o elemento apetitivo comanda e usurpa o trono da alma, de modo que ele age de acordo com os desejos do elemento apetitivo, como a avareza, a ambição, o amor ao lucro e as satisfações dos desejos estritamente corporais. Porém, nesta passagem fica explícito o papel crucial da *frónesis* ou do elemento racional da alma para a justiça, pois o seu comando ou governo é uma condição prévia para que a alma seja justa, ou seja, para que cada um dos seus elementos cumpram a função que lhe é própria, na medida em que a sabedoria prática ou a razão delibera sobre eles e lhes fornece o seu bem ou o seu melhor, como vimos acima.

O curso da argumentação nos permitiu enxergar que a justiça na alma, quando cada uma das atividades cumpre seu papel devido e concordam sobre quem deve comandar e quem deve obedecer, se torna possível a partir do elemento racional ou da φρόνησις, pois é a partir dela que os elementos são informados sobre o seu bem e exercem suas respectivas funções, de modo que, assim, elas adquirem suas virtudes. Também se tornou manifesta a definição de injustiça, exposta como uma desarmonia ou perturbação na alma no que diz respeito a quem comanda e quem deve obedecer, de maneira tal que o indivíduo injusto é aquele em cuja alma os elementos não-racionais vão "[…] contra a natureza [παρὰ φύσιν]" (444d 10) e em vez de concordarem em serem governados, passam a governar, o que é o mesmo que dizer que eles vão contra as recomendações da razão prática e usurpam o seu governo da alma.

Desta maneira, finalmente concluímos o primeiro passo da argumentação, como apresentado no início do Livro II, sobre as definições de justiça e de injustiça. Contudo, como foi requerido por Gláucon e Adimanto, resta ainda um passo na argumentação de Sócrates no diálogo, que é mostrar o que a justiça (e as demais virtudes) trazem de vantajoso e benéfico para o indivíduo, como ele mesmo admite e expressa na passagem a seguir: "O que nos resta agora é investigar, parece, é se é proveitoso [λυσιτελεῖ] exercitar a justiça, praticar belas ações e ser justo" (*Rep.* IV, 444e 7 – 445a 2). Responder sobre o que agir virtuosamente traz de vantajoso ou proveitoso também tornará possível responder o que seja isto que é benéfico para o indivíduo, que a sabedoria prática ou o elemento racional da alma tem acesso. Pelo que foi argumentado até aqui, há dois caminhos: a) É a partir da razão que obtemos o que é vantajoso e benéfico ao indivíduo que age virtuosamente; e b) Que isso que

é vantajoso e benéfico, como vimos a partir do Livro II, é a felicidade. A resposta desta questão e ao mesmo tempo da segunda metade do argumento requerido por Gláucon e Adimanto no início do Livro II nos será dado no Livro VI, a partir do que podemos chamar de o ‘‘caminho mais longo’’.

3 O bem e as virtudes

Chegamos ao ponto chave deste trabalho, como também do diálogo como um todo. A razão disso é que os chamados livros centrais da *República* apresentam uma discussão densa sob bases ontológicas e epistemológicas para tratar, nos Livros VI e VII, sobre a educação necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade. Contudo, se não nos atentarmos a esses livros centrais com esmero poderemos chegar à conclusão que a descrição sobre a educação dos guardiães apenas serve para eles, ou seja, a coincidência entre virtude e felicidade seria provada apenas para os reis filósofos, como afirma Paul Shorey (1971, p. 19). Com esta interpretação, corre-se o risco de pensar que a digressão dos Livros VI e VII serve única e exclusivamente para tratar sobre a Cidade ideal platônica ou que teria um fim estritamente político. Para nós, esta espécie de interpretação por parte de alguns comentadores se torna possível por ignorarem uma chave de leitura crucial não só para este momento do diálogo, mas também para o diálogo como um todo: o ‘‘caminho mais longo’’

Como visto, já no Livro IV, Platão alude, antes de tratar da Alma Tripartite e de suas virtudes correspondentes, a um ‘‘caminho mais longo’’ que seria necessário para abordar o assunto. Agora, no Livro VI, este mesmo caminho é relembrado por Platão, tornando claro que ele servirá para examinar de forma mais apurada, completa e ‘‘suficiente’’ (ἱκανῶς – 505a 5) as virtudes correspondentes a cada um dos elementos da alma. Este ‘‘caminho mais longo’’, por sua vez, trará como contribuição um ponto de partida ou princípio para dar uma explicação mais rigorosa sobre as virtudes cardinais elencadas no Livro IV: a Forma Inteligível do Bem.

Aqui se faz pertinente relembrar a pergunta motora deste trabalho: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão das virtudes cardinais correspondentes a cada uma das partes da alma? Com a mediação do que foi argumentado nos tópicos anteriores, permitimo-nos elaborar a pergunta também

desta maneira: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão do tema central da *República* no que diz respeito a relação entre virtude e felicidade, ou seja, que a virtude é um bem que por si mesmo traz o que é vantajoso e benéfico ao indivíduo, como foi requerido por Gláucon e Adimanto para ser demonstrado? Ou: Já que o Livro IV respondeu sobre a definição da justiça e das outras virtudes, faltando apenas explicar o que traz de vantajoso para o indivíduo viver virtuosamente (a segunda metade restante dos requerimentos de Gláucon e Adimanto), o que, então, a Forma Inteligível do Bem oferece de vantajoso e benéfico em viver virtuosamente? A resposta desta questão finalmente é dada por Platão depois que lhe é perguntado sobre qual é o objeto do ‘‘estudo mais elevado’’ (μέγιστον μάθημα – 504e 4-5), ciência necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade. Em vista disso, Sócrates afirma em resposta:

> Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem [ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα] é a mais elevada das ciências [μέγιστον μάθημα], e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e benéficas [χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται] (*Rep*. VI, 505a 1-4).

Temos apresentado na passagem acima a Ideia do Bem como o objeto ou ponto de partida daquele ‘‘estudo mais elevado’’ ou do ‘‘caminho mais longo’’. Por sua vez, a Forma do Bem também é exposta como aquilo que o ‘‘caminho mais longo’’ oferece para fundamentar sobre bases mais sólidas as virtudes cardinais do Livro IV, pois o Bem é aquilo pelo qual ‘‘a justiça e as outras virtudes’’ (δίκαια καὶ τἆλλα – 505a 3) se tornam ‘‘úteis e vantajosas’’ (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα - 505a 4). Isso remonta à segunda exigência de Gláucon e Adimanto: mostrar que viver virtuosamente é para o indivíduo ‘‘vantajoso’’ (ὠφελίας – 368c 6; ὀνίνησιν – 367d 3; λυσιτελεῖ – 360c 8, 445a 1). Desta maneira, temos a resposta da segunda exigência de Gláucon e Adimanto, pois a Forma Inteligível do Bem é ela própria a condição para que as virtudes cardinais e a execução das mesmas tornem-se vantajosas para o indivíduo, sendo o Bem, em consequência, o vantajoso e benéfico *per se*[14].

Estas considerações nos permitem falar um pouco mais sobre a Ideia do Bem e sua função ética. Apesar de não ser definido, o Bem não é um princípio puramente metafísico, sem quaisquer implicações éticas concretas. Pelo contrário: é uma

[14] Cf. Penner (2007) e Rowe (2007).

possibilidade prática para o homem, enquanto um fim propriamente humano que pode ser alcançado por sua ação. Nesse sentido, o Bem pode ser identificado como o fim da ação humana e o que constitui o estatuto ético da ação. A razão disso é que, como vimos suficientemente no segundo tópico deste trabalho, no que diz respeito às exigências de Gláucon e Adimanto, aquilo que é vantajoso e benéfico (como sendo aquilo que a justiça e a virtude em geral resultam ao indivíduo) pode ser identificado com a felicidade. Sendo o Bem o vantajoso e benéfico por si mesmo, logo, ele pode ser identificado com a Felicidade, de maneira tal que o Bem, enquanto Felicidade, é o fim propriamente humano daquele que vive conforme a virtude. O Bem, enquanto fim da ação humana para o indivíduo que possui a virtude, fica elucidado em duas passagens. Na primeira, Sócrates afirma o seguinte:

> Se não conhecermos, e se, a parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira *que nada possuímos, se não tivermos o bem* [ὥσπερ οὐδ`εἰ κεκτῄμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ]. Ou julgas que vale de muito possuir [ἐκτῆσθαι] qualquer coisa que seja, se ela não for boa [μὴ μέντοι ἀγαθήν]? Ou conhecer [φρονεῖν] tudo o mais, excepto o bem [ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ] e não conhecer nada de belo e bom [καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μεδὲν φρονεῖν] (*Rep*. VI, 505a 6 – b 3).

Esta passagem revela que a posse de qualquer virtude de nada vale se não soubermos o que é o Bem, ou seja, pelo que foi visto acima, se não soubermos o que a virtude ou a ação traz de vantajoso para o indivíduo. Sem o Bem, nunca saberíamos que vale viver de forma virtuosa ou possuir as virtudes. Isso remonta a maneira como a teoria moral de Sócrates relaciona a virtude com a felicidade. Nos escritos do período anterior da obra platônica, encontramos Sócrates sempre lembrando de que nenhuma posse pode ser benéfica sem o conhecimento de como usá-la[15]. Em outras palavras, a posse da virtude só é um bem se soubermos como usá-la em nosso benefício: ou seja, a virtude é um bem por nos trazer a felicidade, na medida em que o conhecimento faz bom uso desse bem, ou, como diz Sócrates no diálogo *Eutidemo,* ao tratar das virtudes ou bens da alma:

> Concordamos, com efeito, disse eu, que, se tivéssemos muitos bens, seríamos felizes e bem-sucedidos [εὐδαιμοεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν]. - Ele conveio. - Seríamos então felizes por estarem presentes os bens, se não nos fossem de nenhum proveito, ou se fossem de proveito? [Ἆρ` οὖν

[15]Cf. *Mênon* (87e 5 – 89a 7); *Cármides* (174a 10 – d 1); *Górgias* (467c – 468e); *Eutidemo* (288d 5 – 289c 6, 290 b 7 – c 6).

> εὐδαιμονοῖμεν ἂν διὰ τὰ παρόντα ἀγαθά, εἰ μηδὲν ἡμᾶς ὠφελοῖ ἢ εἰ ὠφελοῖ;] - Se fossem de proveito. - Ser-nos-iam então de algum proveito se apenas os tivéssemos e não os usássemos? [Ἆρ᾽ οὖν ἂν τι ὠφελοῖ, εἰ εἴν μόνον ἡμῖν, χρῴμεθα δ᾽αὐτοῖς μή;] (*Eut*. 280b 5 – c 1).

Como visto na passagem da *República* citada acima, o conhecimento (φρονεῖν – 505b 2, 3) do Bem torna a posse da virtude vantajosa para o indivíduo, pois o Bem implica o fim da ação humana enquanto sua felicidade. A segunda passagem que nos ajuda a tornar explícito o caráter teleológico do Bem está em 505e 1-2, onde é afirmado que o Bem é aquilo que "[…] toda alma procura, e por causa do qual tudo faz [Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει]". Não entraremos no mérito sobre se essa passagem nos permite afirmar que a Forma Inteligível do Bem seria o princípio motor da ação[16], apesar de aparentar que o seja. Contudo, o que basta para nós no momento é que a passagem expõe de forma nítida que o Bem é aquilo a que se dirige a ação de todo ser humano, sendo ela, desta maneira, um fim.

Tendo sido demonstrado até o momento que o Bem é vantajoso e benéfico *per se,* de modo que ele é, assim, a felicidade, i.e. o bem ou fim propriamente humano da ação humana, resta-nos então, responder a uma última pergunta: o que seria essa felicidade ou fim? Uma resposta plausível para esta pergunta deve levar sempre em consideração que ela não responderá sobre qual seja a definição do Bem em si, pois ele é uma instância ontológica que está além de nossa capacidade epistêmica ou noética de apreender a essência através do método da Dialética (511b; 534a), de modo que como o Bem está "[…] acima e para além da essência pela sua dignidade e poder [ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος]" (*Rep*. VI, 509b 9-10), não podemos, em consequência, defini-lo. Contudo, mesmo que a Forma Inteligível do Bem não possa ser definida, ela mesma, enquanto um fim ético do ser humano, aponta em que implica esse fim. Podemos ver isso no conteúdo do "caminho mais longo", mais especificamente no Livro VII.

Este livro tem como objetivo mostrar a educação que os guardiões devem dispor para que sejam hábeis para governar a Cidade. Esgotar este processo educacional em toda a extensão do Livro VII seria impossível no presente trabalho.

[16] Demonstrar isso demandaria algumas páginas, mas, por hora, admitimos que o Bem em si é aquilo que move a ação humana, mesmo que o homem em sua ação concreta busque-a de acordo com o que lhe parece um bem. Ou seja, mesmo que o ser humano não tenha conhecimento deste Bem e o busque de maneira por vezes indireta. Esta questão é tratada de forma mais nítida na teoria moral socrática. Cf. *Górgias* (499e 7-8); *Eutidemo* (278e 1 – 279a 4); *Mênon* (77c 1-2).

Contudo, para o fim que almejamos, basta dizermos em linhas gerais que essa educação, como ilustrada no começo do Livro VII através da famosa Analogia da Caverna, é exposta enquanto um caminho a ser percorrido das sombras para a luz, ou seja, do sensível até o inteligível[17]. Neste sentido, esta educação ou *paidéia* (παιδείαν – 518b 7) é descrita como uma conversão ou "voltar" (περιαγωγῆς – 518d 3-4; 521c 6) da alma do reino do sensível, âmbito daquilo que é mutável, para o reino do inteligível, âmbito daquilo que é eterno, que é sempre o mesmo. Em vista disso, a *paidéia* dos guardiões objetiva treiná-los ou educá-los para que detenham a "visão do todo" (σύνοψιν – 537e 2; συνοπτικὸς – 537c 7) necessária para que cuidem da Cidade como um todo e de cada um de seus cidadãos. Ela só é alcançada quando nos desvencilhamos dos dados da sensibilidade e nos dirigimos ao campo do inteligível, quando, enfim, alcançamos o poder da Dialética, único capaz de ter ciência da Forma Inteligível do Bem (532a 5 – b 2), paradigma que os guardiões devem deter para o ordenamento da Cidade e dos indivíduos[18]. Sendo a Dialética o método que nos possibilita ter ciência do Bem, e como vemos a partir da Analogia da Linha Dividida no final do Livro VI, o método próprio de um estado cognitivo denominado de Razão ou da νόησις (511c 5-e 5), logo, a razão é o único meio pelo qual podemos ter ciência da Forma do Bem.

Entretanto, essa "razão" que tem conhecimento do Bem em si seria uma razão teórica, não uma sabedoria prática como visto no Livro IV, sendo ela também capaz de ter acesso a esse Bem, pois vimos no tópico anterior que o elemento racional da alma, a φρόνησις, fornece o que é útil e benéfico a cada um dos demais elementos da alma, e que o vantajoso e benéfico é identificado com o Bem. Isso pode nos deixar à primeira vista intrigados, pois somos levados a concluir que *theoría* e *práxis,* na *República*, não se separariam. Por sua vez, isto é o que realmente implica o argumento de Platão em torno da Ideia do Bem. A razão prática e a razão teórica coincidem. Esta coincidência pode ser vista neste mesmo contexto argumentativo do Livro VII no qual Platão, em um dado momento, ao tratar sobre a "conversão da alma" utiliza o termo *frónesis (*φρόνησις) em vez de *nóesis* (νόησις)*,* como vimos acima. Desta forma, ele afirma:

[17]"The intensive period of study will allow the guardians gradually to move from reliance on sensible images to understanfing the intelligible patterns that lie beyond the perceptible world" (Scott, 2015, p. 49).
[18]Cf. *República* (484d 1-3; 501a; 505a; 506a; 517c; esp. 540a 8 – b 1).

> Mas a faculdade de pensar [ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι] é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta [τῆς περιαγωγῆς] que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil [χρήσιμον τε καὶ ὠφέλιμον], ou inútil e prejudicial [ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν] (*Rep*. VII, 518e 2 - 519a 1).

Esta passagem prova que a *frónesis* (φρονῆσαι – 518e 2), assim como a νόησις, também pode acessar ao Bem. Neste caso, a diferença seria que a *nóesis* ou a ‘‘razão teórica’’ tem a capacidade cognitiva, por meio da Dialética, de ter ciência do Bem, e a *frónesis* utiliza este princípio fornecido pela ‘‘razão teórica’’ no âmbito prático, direcionando as ações em vista de seu fim ou sua felicidade, tornando os atos conforme a virtude vantajosos ou benéficos para o indivíduo.

Ora, sendo a Forma Inteligível do Bem aquilo que é vantajoso e benéfico por si mesmo, i.e., a felicidade ou fim propriamente humano, por tornar a posse das virtudes vantajosas e benéficas ao indivíduo, e sendo através da razão que temos acesso ao Bem e o utilizamos para que nosso agir virtuoso seja direcionado a esse fim, logo, podemos deduzir que a felicidade ou o fim propriamente humano seria o exercício e a ação a partir da razão. A partir deste molde interpretativo, a Ética platônica na *República*, enquanto uma Ciência do Bem, não diferiria, em certo sentido, da noção de Felicidade para ética aristotélica e para a ética socrática, fundamentadas sob outras bases ou pressupostos.

Considerações finais

Diante do que foi demonstrado, a Forma do Bem tem uma função central na discussão geral do diálogo acerca da relação entre virtude e felicidade, não sendo uma tese deslocada do tema da *República.* Além disso, nossa hipótese de interpretação mostra que apesar de a Ideia do Bem não poder ser definida, isso não nos impede, a partir do próprio texto da *República,* de fazer aproximações acerca dela ou sobre o que ela implica.

Contudo, a hipótese interpretativa oferecida também deixa algumas lacunas. Por exemplo, ainda restou responder qual a relação entre a Ciência do Bem e a justiça ou com a constituição de uma cidade justa. O mesmo pode ser dito para a face individual da justiça. É preciso, no caso da justiça no indivíduo, responder qual a contribuição ou vantagem para aquele que vive especificamente de forma justa ou

conforme a justiça para que, assim, se responda, segundo as exigências de Gláucon e Adimanto, o que a justiça por si mesma traz de vantajoso ao indivíduo. Por sua vez, estas questões são temas para outros trabalhos.

Referências

ANNA, J. **An Introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981.

BURNYAT, M. F. The truth of tripatition. **Proceedings of the Aristotelian Societ,** v. 106, n. 1, p. 1-23, 2006.

CAROBA, F. G. M. de A. A "classificação dos bens'' de Gláucon: Um breve estudo sobre o tema da República de Platão. **Polymatheia - Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 1-12, 2025.

COOPER, J. M. Plato's theory of human motivation. *In*: FINE, G. **Plato 2**: Ethics, Politics, Religion, and the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CORNFORD, F. M. Psychology and social structure in the Republic of Plato. **The Classical Quartely**, v. 6, n. 4, p. 246-265, out./1912.

DORTER. K. The divided line and the structure of Plato's Republic. **Journal of the History of Philosophy**, v. 21, n. 1, p. 1-20, jan./2004.

IRWIN, H. T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.

IRWIN, H. T. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

MABBOTT, J. D. Is Plato's Republic Utilitarian?. *In:* VLASTOS, G. (Ed.). **Plato: A collection of critical essays.** II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

MILLER, M. Beginning the "Longer Way". *In*: **The Cambridge Companion to Plato's Republic.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 310-344.

PENNER, T. The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics? *In:* **Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

PENNER, T. Thought and desire in Plato. *In:* VLASTOS, G. **Plato: A collection of critical essays.** II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

PENNER, T. What is the form of the good the form of? A question about the plot of the Republic. *In:* **Pursuing the Good:** Ethics and Metaphysics in Plato's Republic. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

PLATÃO. **Eutidemo**. Trad. de Maura Inglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2011.

PLATÃO. **Górgias**. Trad., ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. de Maura Inglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **Platonis opera**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900-1909.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad., ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2017.

PLATÃO. **República**. 9. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

RENAUT, O. Le Rôle de la Partie Intermédiaire (thumós) dans la Tripartition de l'Âme. **The Eletronic Journal of the International Plato Society**, n. 6, p. 1-10, 2006.

ROWE, C. The Form of the Good and the Good in Plato's Republic. *In:* **Pursuing the Good:** Ethics and Metaphysics in Plato's Republic. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

SACHS, D. A fallacy in Plato's Republic. *In:* VLASTOS, G. (Ed.). **Plato: A collection of critical essays.** II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

SCOTT, D. **Levels of argument:** A comparative study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics. New York: Oxford University Press, 2015.

SHOREY, P. Plato's Ethics. *In*: VLASTOS, G. (Ed.). **Plato: A collection of critical essays.** II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

SMITH, N. D. Plato's Analogy of Soul and State. *In*: WAGNER, E. (Ed.). **Essays on Plato's Psychology**. New York: Lexington Books, 2001.

WEISS, R. The Hedonic calculus in the Protagoras and the Phaedo. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 27, n. 4, p. 511-529, oct./1989.

WHITE, P. N. The classification of goods in Plato's Republic. **Journal of the History of Philosophy**. Baltimore, v. 22, n. 4, p. 393-431, oct./1984.

WILLIAMS. B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. *In*: FINE, G. **Plato 2**: Ethics, Politics, Religion, and the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Recebido: 24/02/2025
Aprovado: 25/07/2025

A novidade como necessidade psicológica básica no contexto educacional

Khaled El Tassa*

RESUMO

O estilo de ensino adotado por professores constitui um fator determinante na motivação discente para a aprendizagem. À luz da Teoria das Necessidades Psicológicas Básicas (Basic Psychological Needs Theory – BPNT), compreendida como uma subteoria da Teoria da Autodeterminação (Self-Determination Theory – SDT), três necessidades psicológicas fundamentais sustentam a motivação autodeterminada e o bem-estar: autonomia, competência e relacionamento. Recentemente, a novidade tem sido proposta como uma potencial quarta necessidade psicológica básica, inclusive em contextos educacionais como a Educação Física. O presente estudo, de natureza teórica e delineado como uma revisão de literatura, teve como objetivo analisar criticamente a inclusão da novidade como uma necessidade psicológica básica à luz dos critérios estabelecidos pela BPNT. As evidências reunidas sugerem que a necessidade de novidade apresenta fundamentos conceituais e empíricos que a qualificam como um possível complemento às necessidades básicas já estabelecidas na SDT. A tese argumentativa dos artigos analisados indica que a satisfação com a novidade é uma variável importante para a promoção da motivação autodeterminada e do bem-estar em contextos educacionais e de exercício físico, justificando sua consideração como uma quarta necessidade psicológica básica na Teoria da Autodeterminação. No entanto, ressalta-se a necessidade de investigações empíricas adicionais, especialmente estudos longitudinais, que explorem a satisfação e a frustração da necessidade de novidade ao longo do tempo.

Palavras-chave: Teoria da Autodeterminação. Necessidades Psicológicas Básicas. Novidade. Motivação. Educação.

Novelty as a basic psychological need in the educational context

ABSTRACT

The teaching style adopted by teachers is a determining factor in student motivation for learning. In light of the Basic Psychological Needs Theory (BPNT), understood as a subtheory of the Self-Determination Theory (SDT), three fundamental psychological needs support self-determined motivation and well-being: autonomy, competence, and relatedness. Recently, novelty has been proposed as a potential fourth basic psychological need, including in educational contexts such as Physical Education. The present study, of a theoretical nature and outlined as a literature review, aimed to critically analyze the inclusion of novelty as a basic psychological need in light of the criteria established by the BPNT. The evidence gathered suggests that the need for novelty has conceptual and empirical foundations that qualify it as a possible complement to the basic needs already established in SDT. The argumentative thesis of the articles analyzed indicates that satisfaction with novelty is an important variable for the promotion of self-determined motivation and well-being in educational and physical exercise contexts, justifying its consideration as a fourth basic psychological need in Self-Determination Theory. However, the need for additional empirical investigations, especially longitudinal studies, that explore the satisfaction and frustration of the need for novelty over time is highlighted.

Keywords: Self-Determination Theory. Basic Psychological Needs. Novelty. Motivation. Education.

* Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1994), mestrado em Educação pela Universidade Tuiuti do Paraná (2001) e doutorado em Educação Física pela Universidade Federal do Paraná (2013). É professor associado B do Departamento de Educação Física e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: khaledunicentro@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4641640057991587. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7774-0750.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

A Teoria da Autodeterminação (Self-Determination Theory – SDT), formulada por Richard M. Ryan e Edward L. Deci (Deci; Ryan, 1985a; Ryan; Deci, 2017), consolidou-se como uma das principais abordagens contemporâneas no campo da motivação humana. Sua relevância advém da sólida base empírica e de sua aplicabilidade em diversos domínios da vida humana, incluindo contextos clínicos, organizacionais, esportivos e, notadamente, educacionais. Uma de suas principais microteorias, a Teoria das Necessidades Psicológicas Básicas (Basic Psychological Needs Theory – BPNT), postula que a motivação autodeterminada e o funcionamento psicológico ótimo dependem da satisfação de três necessidades universais: autonomia, competência e relacionamento (Ryan; Deci, 2017).

Essas necessidades são consideradas condições indispensáveis para o bem-estar subjetivo e o engajamento em atividades significativas. A autonomia refere-se à experiência de agir com base na autodeterminação e no sentido de volição pessoal; a competência diz respeito à percepção de eficácia e domínio sobre os desafios propostos; e o relacionamento envolve o estabelecimento de vínculos interpessoais significativos e de pertencimento social. Evidências empíricas robustas sustentam a importância dessas três necessidades em diversos ambientes educacionais (Reeve, 2012), inclusive na Educação Física escolar (Van den Berghe *et al.,* 2014).

No entanto, à medida que novas investigações emergem, a SDT tem sido ampliada e refinada. Nesse processo de evolução teórica, alguns pesquisadores têm proposto a inclusão de novas necessidades psicológicas que também possam atender aos critérios estabelecidos pela BPNT. Nesse contexto, destaca-se a proposta de González-Cutre e colaboradores (González-Cutre *et al.,* 2016, 2020; González-Cutre; Sicilia, 2019), que identificam a novidade como uma potencial quarta necessidade psicológica básica. Os autores argumentam que, assim como as necessidades já estabelecidas, a busca por experiências novas, inesperadas e não familiares exerce um papel motivacional fundamental, estando associada à curiosidade, à exploração e à autorrealização.

A novidade, conforme conceituada por esses pesquisadores, refere-se à vivência de algo distinto em relação à rotina habitual, sendo capaz de despertar interesse, estimular a aprendizagem e promover engajamento. Embora existam

instrumentos psicométricos voltados à mensuração da propensão individual à busca de novidade, foi somente com o estudo de González-Cutre *et al.* (2016) que esse constructo passou a ser formalmente investigado como uma necessidade psicológica, com base nos pressupostos da SDT. Nesse estudo pioneiro, os autores propuseram a operacionalização da necessidade de novidade e analisaram sua relação com desfechos motivacionais positivos, como bem-estar, motivação intrínseca e persistência.

Diante da relevância emergente desse novo constructo e da necessidade de aprofundar sua fundamentação teórica e empírica, o presente estudo tem como objetivo analisar, por meio de uma revisão crítica da literatura, as evidências que sustentam a inclusão da novidade como uma necessidade psicológica básica na estrutura da BPNT. A partir da análise de estudos que atendem aos critérios conceituais da teoria, busca-se contribuir para o avanço teórico do campo da motivação, oferecendo subsídios para futuras investigações e aplicações práticas no contexto educacional.

Sobre o método

Este estudo caracteriza-se como uma revisão teórica, com base no pressuposto de que a pesquisa bibliográfica não se limita à compilação de conteúdos já existentes, mas possibilita a reconstrução conceitual e a reinterpretação crítica de um determinado campo do conhecimento (Marconi; Lakatos, 2007). A revisão foi conduzida de forma rigorosa, com o intuito de identificar e analisar produções científicas que discutem a proposta de inclusão da novidade como uma necessidade psicológica básica, conforme delineado pela BPNT, no escopo SDT.

A seleção do material empírico e teórico seguiu critérios de relevância temática, rigor metodológico e impacto científico, com ênfase em artigos publicados em periódicos internacionais indexados nas áreas da Psicologia e da Educação. As fontes foram originalmente redigidas em inglês e/ou espanhol, sendo posteriormente traduzidas em português e interpretadas para análise crítica. Buscou-se, prioritariamente, estudos que discutissem os fundamentos conceituais da validação da novidade como necessidade psicológica básica, bem como evidências empíricas

de sua relação com indicadores de bem-estar, motivação autodeterminada e funcionamento psicológico positivo.

Dentre os estudos identificados, três publicações se destacaram por proporem e validarem instrumentos psicométricos voltados à mensuração da necessidade de novidade, além de testarem suas relações com variáveis relevantes no campo motivacional. Esses estudos foram analisados em profundidade, considerando os critérios estabelecidos por Ryan e Deci (Deci; Ryan, 1985a, 1987, 2000; Ryan; Deci, 2017), para a definição de uma necessidade psicológica básica: universalidade, independência, impacto sobre o bem-estar e motivação, além de autonomia conceitual em relação às demais necessidades. Essa abordagem metodológica visa oferecer uma base conceitual robusta para a discussão da novidade como um possível quarto elemento da BPNT, contribuindo não apenas para o refinamento da teoria, mas também para suas implicações práticas em contextos educativos e formativos.

3 Necessidades Psicológicas Básicas na Teoria da Autodeterminação

A SDT, desenvolvida por Deci e Ryan (Deci; Ryan, 1985a; Ryan; Deci, 2017), constitui uma macroteoria da motivação humana que enfatiza o papel das condições sociais e contextuais no desenvolvimento e regulação do comportamento autodeterminado. No cerne da teoria está a proposição de que os indivíduos possuem três necessidades psicológicas básicas inatas, sendo elas autonomia, competência e relacionamento, cuja satisfação é essencial para o crescimento psicológico, a motivação intrínseca, o bem-estar e o funcionamento ótimo.

No centro da SDT encontra-se a BPNT, uma de suas seis microteorias fundamentais. Essa subteoria propõe que todo ser humano possui três necessidades psicológicas inatas e universais: autonomia, competência e relacionamento. A satisfação dessas necessidades constitui um requisito indispensável para a internalização de valores, a regulação autônoma do comportamento e a manutenção da saúde psicológica (Deci; Ryan, 2000; Ryan; Deci, 2017). A autonomia refere-se à experiência de agir com senso de volição e autodeterminação, sendo o indivíduo o autor de suas ações. A competência está relacionada à sensação de eficácia e de capacidade para realizar tarefas e alcançar metas significativas. Já o relacionamento diz respeito ao sentimento de conexão e pertencimento com os outros, sendo

essencial para a coesão social e o suporte interpessoal (Deci; Ryan, 2000). Esses três elementos são considerados “nutrientes psicológicos essenciais” (Ryan; Deci, 2017, p. 10), cuja satisfação promove o crescimento psicológico, enquanto sua frustração pode resultar em desmotivação, mal-estar e patologias psíquicas (Vansteenkiste; Ryan, 2013).

A concepção de necessidades da SDT inspira-se em duas tradições clássicas da psicologia motivacional: a abordagem mecanicista de Hull (1943), centrada em necessidades fisiológicas homeostáticas, e a perspectiva personológica de Murray (1938), que abordava necessidades psicológicas como forças propulsoras do comportamento. Embora influenciada por ambas, Deci e Ryan (2000) propõem um conjunto de necessidades psicológicas universais, inatas e organismicamente fundamentadas, cuja satisfação é vital para o desenvolvimento humano saudável em todos os contextos culturais.

Essas necessidades não são aprendidas ou específicas de determinados grupos sociais, mas estão presentes em todos os indivíduos e ao longo de toda a vida. A teoria sustenta que os contextos que promovem a satisfação dessas necessidades favorecem o engajamento, a aprendizagem, o bem-estar e a adaptação. Por outro lado, sua frustração está associada a desmotivação, mal-estar e desajuste psicológico. A complementaridade entre as três necessidades foi empiricamente validada por estudos como o de Hagger e Chatzisarantis, que apontam para a existência de um construto de ordem superior que integra a satisfação das necessidades psicológicas básicas (Hagger; Chatzisarantis, 2016).

Importante destacar que a TAD compreende o comportamento motivado como um fenômeno qualitativo, organizado em um continuum de autodeterminação (Deci; Ryan, 1985a, 2000). Nesse *continuum*, a motivação intrínseca ocupa o polo mais autodeterminado, enquanto formas de motivação extrínseca (regulações externas, introjetada, identificada e integrada) variam em função do grau de internalização. A motivação autônoma — englobando tanto a motivação intrínseca quanto as regulações identificada e integrada — está fortemente associada à satisfação das necessidades psicológicas e à autorrealização (Cordeiro *et al.,* 2016; Deci; Ryan, 2000; Vansteenkiste *et al.,* 2010).

Assim, a BPNT se destaca por oferecer uma fundamentação conceitual e empírica consistente para compreender os mecanismos pelos quais os contextos

sociais moldam a motivação humana. A noção de que as necessidades psicológicas são condições universais para o florescimento humano, independentemente da idade, cultura ou contexto, representa uma das principais contribuições da teoria (Ryan; Deci, 2017). Tal perspectiva posiciona a SDT como um referencial teórico potente e sensível às múltiplas dimensões da experiência humana.

4 O processo de motivação intrínseca e a novidade

A SDT tem como um de seus pilares centrais a concepção de que a motivação humana não é apenas uma questão de quantidade, mas de qualidade, sendo fortemente influenciada pela satisfação de necessidades psicológicas básicas (Deci; Ryan, 2000; Ryan; Deci, 2017). Nesse contexto, a motivação intrínseca, definida como o envolvimento espontâneo em atividades por interesse, prazer ou desafio, emerge como a forma mais autodeterminada de motivação (Deci; Ryan, 1985a). A SDT sustenta que a motivação intrínseca floresce quando os indivíduos vivenciam experiências de autonomia, competência e relacionamento em seus ambientes (Reeve, 2009; Vansteenkiste; Ryan, 2013).

A satisfação dessas necessidades contribui para a internalização de valores e comportamentos e para a autorregulação autodeterminada, fenômenos fundamentais para o bem-estar psicológico e a persistência em diversas atividades (Deci; Ryan, 2000; Ryan; Deci, 2017). Entretanto, pesquisas recentes vêm ampliando os horizontes da BPNT ao propor que, além das três necessidades já estabelecidas, uma quarta necessidade, a necessidade de novidade, pode desempenhar papel igualmente essencial na promoção da motivação autônoma e do funcionamento ótimo (González-Cutre *et al.,* 2016, 2020; González-Cutre; Sicilia, 2019).

De acordo com González-Cutre e colaboradores (2016), a necessidade de novidade refere-se ao desejo inerente de experimentar estímulos, experiências ou atividades que sejam percebidas como novas ou diferentes em relação ao repertório habitual. A vida sem esse impulso exploratório comprometeria a autorrealização, a aprendizagem e o crescimento pessoal (Kashdan; Silvia, 2009). Embora haja intersecções conceituais entre novidade, competência e autonomia, os estudos indicam que ela representa um construto psicológico independente, cujos efeitos

sobre a motivação e o bem-estar não são totalmente explicados pelas outras três necessidades (González-Cutre *et al.,* 2016; Vansteenkiste *et al.,* 2020).

A busca por novidade pode ser observada desde a infância, quando a exploração do ambiente contribui para o desenvolvimento cognitivo e socioemocional, até a vida adulta, em que a alternância entre o familiar e o novo se torna fundamental para a manutenção do interesse, da criatividade e da satisfação com a vida (Renninger; Hidi, 2015; Ryan; Deci, 2017). Por exemplo, no contexto educacional, oferecer aos estudantes oportunidades para explorar novos conteúdos, abordagens e desafios pode fortalecer sua motivação intrínseca e engajamento autodeterminado (Ryan; Deci, 2017; Vansteenkiste *et al.,* 2010). Em ambientes de aprendizagem física, como a Educação Física, a introdução de tarefas novas e significativas mostrou-se positivamente associada à satisfação da necessidade de novidade, promovendo maior envolvimento e persistência (González-Cutre *et al.,* 2016).

A novidade também tem um papel adaptativo, funcionando como uma estratégia evolutiva de sobrevivência e aprendizagem. Quando os indivíduos são expostos a ambientes estagnados ou repetitivos, a frustração dessa necessidade pode levar a estados de desmotivação, tédio, menor vitalidade e até consequências desadaptativas como ansiedade e desengajamento (Kashdan; Silvia, 2009; Vansteenkiste *et al.,* 2020). Por outro lado, a vivência de experiências novas estimula a curiosidade, amplia a percepção de competência e fortalece os vínculos sociais, especialmente quando tais experiências são compartilhadas em grupos (Kashdan; Silvia, 2009).

A proposta de inclusão da novidade como uma necessidade psicológica básica se baseia em evidências empíricas que demonstram sua relação consistente e incremental com variáveis de bem-estar, satisfação vital, motivação autônoma e engajamento (González-Cutre *et al.,* 2016). Tais estudos indicam que a satisfação da novidade apresenta preditores e consequências distintas, justificando sua consideração como um construto independente dentro da arquitetura motivacional da SDT.

Essa expansão da BPNT tem sido recebida com interesse pela comunidade científica, embora ainda haja debates sobre os critérios necessários para que um novo componente seja incorporado de maneira robusta a um modelo teórico consolidado (Ryan; Deci, 2017). A consolidação da novidade como uma quarta necessidade básica

exigirá replicações interculturais, validações longitudinais e o fortalecimento das bases conceituais que diferenciem sua função das demais necessidades já estabelecidas (Vansteenkiste *et al.,* 2020).

Em síntese, a introdução da novidade como uma necessidade psicológica básica representa um avanço teórico significativo na SDT. Ela amplia a compreensão do processo motivacional ao considerar o papel essencial da estimulação cognitiva e da diversidade de experiências como componentes centrais para a autorrealização humana. À medida que novas evidências empíricas são produzidas, reforça-se a possibilidade de a SDT evoluir em direção a um modelo mais inclusivo e sensível às complexidades da experiência motivacional.

5 Resultados e discussão: a novidade como uma possível necessidade psicológica básica no arcabouço da Teoria da Autodeterminação

A Teoria da Autodeterminação (SDT), proposta por Deci e Ryan (1985; 1987; Ryan; Deci, 2017), estabelece que três necessidades psicológicas básicas, sendo elas autonomia, competência e relacionamento, são fundamentais para a motivação autodeterminada e o bem-estar. No entanto, pesquisas recentes têm investigado a possibilidade de que a necessidade de novidade também cumpra os critérios conceituais e empíricos exigidos para ser reconhecida como uma quarta necessidade básica dentro desse arcabouço teórico. Os três estudos analisados convergem ao apontar que a satisfação da necessidade de novidade está associada a indicadores positivos de bem-estar, motivação autônoma e engajamento, enquanto sua frustração se relaciona negativamente a esses mesmos desfechos.

5.1 Artigos científicos analisados

5.1.1 Primeiro estudo

GONZÁLEZ-CUTRE, D.; SICILIA, Á.; SIERRA, A. C.; FERRIZ, R.; HAGGER, M. S. Understanding the need for novelty from the perspective of self-determination theory. *Personality and Individual Differences,* 102, p. 159-169, 2016.

Resumo:

Um princípio fundamental da teoria da autodeterminação é que a satisfação de três necessidades psicológicas básicas e inatas de autonomia, competência e relacionamento é necessária para o funcionamento ideal. O objetivo desta pesquisa foi propor a novidade como uma necessidade psicológica básica na teoria da autodeterminação e desenvolver uma nova medida para avaliar a satisfação da necessidade de novidade, a Escala de Satisfação da Necessidade de Novidade (NNSS). Foram realizados dois estudos, um deles em nível global de estilo de vida. N=399, Média de idade = 31,30 anos) e a outra a nível contextual na educação física (Estudo 2: alunos do primeiro ano do ensino secundário, N = 1035, Média de idade= 16,20 anos). Os participantes realizaram o NNSS junto com medidas de necessidades psicológicas e estilos de regulação da teoria da autodeterminação e bem-estar psicológico. O NNSS de seis itens demonstrou propriedades psicométricas adequadas e validade discriminante com outras necessidades psicológicas em ambos os estudos. A satisfação da necessidade de novidade previu a satisfação com a vida (Estudo 1) e a motivação intrínseca na educação física (Estudo 2), independentemente das outras três necessidades psicológicas. Os resultados fornecem evidências preliminares de que a necessidade de novidade é uma necessidade única do participante, junto com as necessidades existentes da teoria da autodeterminação, mas mais pesquisas experimentais e confirmatórias são necessárias.

Palavras-chave: Necessidades psicológicas básicas

5.1.2 Segundo estudo

GONZÁLEZ-CUTRE, D.; SICILIA, Á. The importance of novelty satisfaction for multiple positive outcomes in physical education. *European Physical Education Review*, v. 25, n. 3, p. 859-875, 2019.

Resumo

A novidade foi recentemente sugerida como uma potencial necessidade psicológica básica dentro da teoria da autodeterminação. Levando em conta a falta de pesquisa sobre esse novo construto, o objetivo deste estudo foi mostrar o papel da satisfação da novidade na educação física, analisando suas relações com alguns resultados relevantes para o desempenho acadêmico. Alunos do ensino médio

completaram medidas de satisfação da necessidade psicológica básica (autonomia, competência e relacionamento), satisfação da novidade, os três tipos de motivação intrínseca (saber, realizar e experimentar estimulação) e diferentes resultados (vitalidade, fluxo disposicional e satisfação) para educação física. A análise fatorial confirmatória mostrou uma alta correlação entre autonomia e satisfação da novidade. O problema da validade discriminante foi resolvido removendo um item da versão original da Novelty Need Satisfaction Scale devido à sua sobreposição com o construto da autonomia. Essa modificação contribuiu para melhorar as propriedades psicométricas dessa escala. A modelagem de equações estruturais mostrou que a satisfação da necessidade de competência foi o preditor mais forte da motivação intrínseca para realizar e experimentar estimulação, enquanto a satisfação da novidade foi o preditor mais forte da motivação intrínseca para saber. Efeitos diretos e indiretos positivos da satisfação com a novidade foram encontrados na vitalidade, fluxo disposicional e satisfação com as aulas de Escala de satisfação de necessidades de novidades. Esses resultados sugerem a importância de os professores desenvolverem estratégias para fornecer suporte à novidade, com o objetivo de atingir múltiplos resultados positivos na educação física.

Palavras-chave: Interesse, motivação, variedade percebida, teoria da autodeterminação, bem-estar.

5.1.3 Terceiro estudo

GONZÁLEZ-CUTRE, D.; ROMERO-ELÍAS, M.; JIMÉNEZ-LOAISA, A.; BELTRÁN-CARRILLO, V. J.; HAGGER, M. S. Testing the need for novelty as a candidate need in basic psychological needs theory. *Motivation and Emotion,* v. 44, n. 2, p. 295-314, 2020.

Resumo

O objetivo desta pesquisa foi testar a novidade como uma necessidade psicológica básica candidata de acordo com os critérios de inclusão estabelecidos na teoria das necessidades psicológicas básicas (BPNT). Dois estudos transversais com 303 (Média idade = 33,50, DP = 12,95; 58,41% mulheres) e 598 (Média idade = 35,47, DP = 11,89; 54,18% mulheres) adultos espanhóis foram conduzidos em exercícios físicos e contextos de vida em geral com os seguintes objetivos: (1) analisar as

relações entre satisfação/frustração com novidades e resultados de bem-estar; (2) examinar o papel mediador da motivação (autônoma, controlada e amotivação) nessas relações; e (3) estudar se essas associações se mantinham independentemente da importância que os participantes atribuíam à necessidade de novidades e seu nível de abertura a novas experiências. No Estudo 1, a satisfação da necessidade de novidades previu positiva e diretamente a motivação autônoma e a vitalidade no exercício físico, além das três necessidades básicas existentes. Também previu indiretamente o prazer e a vitalidade por meio da motivação autônoma. Houve pouca evidência de que as classificações de importância para a necessidade de novidades moderassem essas relações. No Estudo 2, a satisfação com novidades previu positivamente, e a frustração com novidades previu negativamente, vitalidade, satisfação com a vida e significado na vida. A abertura à experiência fortaleceu as relações entre satisfação/frustração com novidades e resultados. Um padrão semelhante de efeitos foi encontrado para as três necessidades psicológicas básicas. Os resultados fornecem suporte preliminar de novidade como uma necessidade candidata adicional em BPNT.

Palavras-chave: Necessidades psicológicas básicas. Motivação. Bem-estar. Variedade percebida. Personalidade.

5.2 A novidade como uma possível necessidade psicológica básica

A Teoria da Autodeterminação (SDT), formulada por Deci e Ryan (1985; 2000), propõe que a satisfação de três necessidades psicológicas básicas, autonomia, competência e relacionamento, são essenciais para o desenvolvimento saudável, a motivação autodeterminada e o bem-estar. No entanto, pesquisas mais recentes têm explorado a possibilidade de que a necessidade de novidade, entendida como a experiência de algo novo, incomum ou estimulante, represente uma quarta necessidade psicológica básica, com efeitos semelhantes e complementares às já estabelecidas pela SDT (González-Cutre *et al.,* 2016, 2020; González-Cutre; Sicilia, 2019).

Os três estudos empíricos analisados neste artigo oferecem um conjunto crescente de evidências que apoiam essa proposição, no que se refere a consistência

dos achados, os pontos de convergência e distinção entre os estudos, bem como suas implicações teóricas e práticas, que são apresentadas em síntese no Quadro 1.

Quadro 1: Síntese comparativa dos três estudos sobre a necessidade de novidade como necessidade psicológica básica

Elemento	**(González-Cutre *et al.*, 2016)**	**(González-Cutre; Sicilia, 2019)**	**(González-Cutre *et al.*, 2020)**
Contexto	Exercício físico	Aulas de Educação Física	Vida cotidiana e exercício físico
Amostra	Adultos	Estudantes adolescentes	Adultos espanhóis
Método	Validação da Escala de Satisfação com a Novidade (NNSS)	Modelagem de equações estruturais	Estudos transversais com análise de mediação e moderação
Principais Resultados	Novidade é distinta da autonomia; correlaciona-se com motivação autodeterminada	Novidade previu mais fortemente a motivação intrínseca do que as três necessidades básicas	Satisfação com novidade previu vitalidade, satisfação com a vida e sentido. A frustração associada a mal-estar
Contribuições	Primeira validação de instrumento para medir a necessidade de novidade	Avanço teórico ao mostrar predição superior da novidade sobre motivação intrínseca	Introdução da frustração da novidade; análise de moderação por traços de personalidade; suporte à bidimensionalidade funcional
Aplicações Práticas	Incluir elementos novos nos treinos (exercícios, locais, equipamentos) aumenta a motivação	Professores devem inovar em conteúdos, metodologias, espaços e materiais para engajar alunos	A novidade tem efeitos amplos sobre bem-estar; intervenções devem promover experiências novas e significativas

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

5.2.1 Evidências convergentes e complementares

Os três estudos convergem em demonstrar que a satisfação com a novidade está positivamente associada à motivação autônoma e a indicadores de bem-estar, como vitalidade subjetiva, prazer e sentido existencial. Por exemplo, no estudo de González-Cutre *et al.* (2016), os autores validaram a Escala de Satisfação com a Novidade (NNSS) e demonstraram que esse construto é estatística e conceitualmente distinto da autonomia, mesmo apresentando correlações moderadas com ela. A escala revelou-se confiável e preditora significativa de motivação autodeterminada em contextos de exercício físico.

Ampliando esse achado, González-Cutre e Sicilia (2019) investigaram adolescentes no contexto da educação física escolar e observaram que a satisfação com a novidade foi o fator que mais fortemente relacionou-se com a motivação intrínseca, superando as três necessidades básicas tradicionais da SDT. Essa evidência é particularmente importante por demonstrar que, mesmo em faixas etárias mais jovens e em ambientes educacionais, a novidade desempenha papel central na promoção do interesse e da curiosidade, componentes fundamentais da motivação autodeterminada.

No terceiro e mais abrangente estudo, González-Cutre *et al.* (2020) testaram a novidade como uma necessidade psicológica candidata em dois contextos distintos: o exercício físico e a vida cotidiana. Os dados mostraram que a satisfação da necessidade de novidade previu diretamente a motivação autônoma e a vitalidade nos dois contextos analisados, replicando o padrão observado nos estudos anteriores. Além disso, introduziu-se a análise da frustração da novidade, que demonstrou efeitos negativos sobre bem-estar, coerentes com os achados relacionados à frustração das três necessidades clássicas da SDT (Ryan; Deci, 2017).

Essa abordagem analítica, que inclui tanto a satisfação quanto a frustração da novidade, representa um avanço metodológico importante. Enquanto a satisfação se associou positivamente à vitalidade, prazer e sentido na vida, a frustração correlacionou-se negativamente com esses mesmos desfechos. Isso confirma a bidimensionalidade funcional da necessidade de novidade, como ocorre com as necessidades de autonomia, competência e relacionamento, cujas satisfações promovem o bem-estar, e cujas frustrações estão associadas a mal-estar (Deci; Ryan, 2000).

5.2.2 Moderação por traços de personalidade

Um dos aportes conceituais mais relevantes do estudo de 2020 (González-Cutre *et al.,* 2020), foi a introdução da análise da variável “abertura à experiência de novidade”, que avaliou o nível de abertura a novas experiências. Os resultados indicaram que a abertura potencializou os efeitos positivos da satisfação da novidade, mas que esses efeitos permaneceram significativos mesmo em indivíduos com baixa abertura, sugerindo um grau de universalidade funcional da necessidade de novidade.

Isso cumpre um dos critérios estabelecidos por Ryan e Deci (2017) para o reconhecimento de uma necessidade como básica: sua relevância generalizável e validade externa, ainda que moderada por diferenças individuais.

Contudo, os autores alertam que a universalidade da novidade pode não ser absoluta, apontando para uma perspectiva mais moderada e contextualizada do universalismo, como defendido por Van Assche e colaboradores (Van Assche *et al.,* 2018). Isso implica reconhecer que, embora necessidades básicas possam operar em todas as culturas e faixas etárias, seus efeitos e formas de manifestação podem variar em função de características pessoais ou culturais.

5.2.3 Implicações práticas e educacionais

A partir desses achados, torna-se evidente a importância de práticas educacionais e instrucionais que promovam a variedade, criatividade e descoberta, sobretudo em contextos de ensino-aprendizagem e promoção da saúde. Por exemplo, professores de diferentes áreas, e também os de educação física, podem diversificar ambientes, estilos de ensino, estratégias e conteúdos para maximizar o engajamento dos alunos, especialmente daqueles que demonstram baixo interesse pela disciplina.

Soma-se ao exposto, o reconhecimento da novidade como necessidade básica oferece subsídios teóricos para desenhar intervenções motivacionais baseadas na estimulação do inusitado, como jogos inovadores, experimentação de modalidades alternativas ou o uso de tecnologias interativas. Estratégias desse tipo não apenas aumentam o prazer e o engajamento, como também contribuem para a adesão a longo prazo à prática de atividades físicas.

5.2.4 Limitações e direções futuras

Apesar da solidez teórica e empírica, os estudos analisados também apresentam limitações. O estudo de 2019, por exemplo, não incluiu medidas de mal-estar psicológico, como estresse, ansiedade ou esgotamento, impedindo a verificação completa da bidimensionalidade funcional da necessidade de novidade. Futuras pesquisas podem incorporar essas variáveis para verificar se a frustração da novidade

tem correlação com experiências de sofrimento psicológico, como ocorre com a frustração das demais necessidades básicas.

Outra lacuna apontada pelos próprios autores refere-se à influência da natureza viva como fonte de satisfação com a novidade. Ryan e Deci (2017) destacam que a exposição à natureza promove vitalidade subjetiva por meio da satisfação das necessidades básicas. Considerando que a natureza oferece estímulos imprevisíveis e renovados, seria plausível investigar se a novidade atua como mediadora entre a natureza e o bem-estar, hipótese ainda pouco explorada empiricamente.

Por fim, destaca-se a necessidade de testes longitudinais e intervenções experimentais, capazes de verificar não apenas associações, mas relações causais entre a satisfação da necessidade de novidade e os desfechos motivacionais e de bem-estar. Tais estudos seriam essenciais para consolidar a proposta da novidade como uma “quarta perna da mesa”, ao lado da autonomia, competência e relacionamento.

6 Considerações finais

Esta investigação, por meio de uma revisão de literatura teórica e crítica, teve como objetivo analisar a proposta da novidade como uma potencial necessidade psicológica básica, à luz dos critérios de inclusão definidos pela SDT, especificamente no âmbito da BPNT. Considerando a escassez de estudos nacionais e internacionais sobre o tema, esta análise contribui para ampliar o debate científico e fomentar novas perspectivas no campo educacional e da motivação humana.

Os estudos de González-Cutre *et al.* (2016) marcaram um ponto de partida fundamental ao proporem formalmente a novidade como uma necessidade psicológica distinta e relevante. Seus achados demonstraram que a satisfação dessa necessidade está positivamente associada à motivação intrínseca e à satisfação com a vida, tanto em contextos gerais quanto educacionais, especificamente na educação física. Esses resultados atendem a critérios teóricos essenciais delineados por Ryan e Deci (2017), como a contribuição única para o bem-estar, a distinção conceitual e a capacidade preditiva.

A continuidade dessa linha de pesquisa por González-Cutre e Sicilia (2019) reforçou a evidência empírica ao mostrar que a satisfação da necessidade de

novidade, conjuntamente com autonomia e competência, prediz de forma significativa variáveis como vitalidade, fluxo e satisfação em aulas de educação física. Além disso, observou-se que a motivação autônoma mediatiza a relação entre satisfação da novidade e bem-estar, apontando para a integração funcional dessa necessidade nos processos motivacionais.

O estudo mais recente de González-Cutre *et al.* (2020) acerca da validação do constructo, ampliou a robustez dos achados anteriores ao incorporar a variável de traço de personalidade “abertura à experiência de novidade”, que avaliou o nível de abertura a novas experiências, como moderadora. Embora a abertura tenha fortalecido as associações entre satisfação/frustração da novidade e bem-estar, os efeitos positivos da novidade mantiveram-se mesmo em participantes com baixa abertura, sugerindo evidências iniciais de sua universalidade, um critério central na BPNT. Os autores também destacam a importância de investigar a novidade em relação à frustração de necessidade e seus vínculos com indicadores de mal-estar, apontando caminhos promissores para futuras pesquisas.

Em paralelo, Chen *et al.* (2015) reforçam a premissa de que cada uma das três necessidades básicas da TAD contribui de forma única para o bem-estar psicológico, sendo sua frustração relacionada ao mal-estar (Chen *et al.,* 2015). Tais evidências sustentam a base universalista da teoria, sugerindo que a novidade, ao apresentar efeitos paralelos e complementares, pode ser considerada uma extensão conceitualmente coerente da BPNT.

Apesar dos avanços teóricos e empíricos apresentados, ainda são necessárias investigações longitudinais que avaliem a estabilidade e variabilidade da satisfação/frustração da novidade ao longo do tempo e em contextos culturais diversos. Ademais, torna-se fundamental distinguir se a simples exposição a estímulos novos é suficiente para satisfazer essa necessidade, ou se sua satisfação está vinculada a significados subjetivos e à congruência com outras necessidades básicas.

Conclui-se, portanto, que a inclusão da novidade como uma necessidade psicológica básica emergente representa uma proposta teoricamente plausível e empiricamente promissora, com potencial de ampliar a compreensão dos mecanismos que sustentam a motivação humana, o engajamento e o bem-estar. Se futuros estudos continuarem a apoiar esses achados em diferentes populações, contextos e culturas, a novidade poderá, de fato, consolidar-se como um quarto componente fundamental

na estrutura motivacional proposta pela SDT, uma “quarta perna” no equilíbrio que sustenta a autodeterminação.

Referências

CHEN, B. *et al.* Basic psychological need satisfaction, need frustration, and need strength across four cultures. **Motivation and Emotion,** v. 39, n. 2, p. 216-236, 2015.

CORDEIRO, P. *et al.* The Portuguese validation of the basic psychological need satisfaction and frustration scale: concurrent and longitudinal relations to well-being and ill-being. **Psychologica Belgica**, v. 56, n. 3, p. 193-209, 2016.

DECI, E. L.; RYAN, R. M. Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior. **Springer** US, 1985.

DECI, E. L.; RYAN, R. M. The support of autonomy and the control of behavior. **Journal of Personality and Social Psychology,** v. 53, n. 6, p. 1024-1037, 1987.

DECI, E. L.; RYAN, R. M. The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. **Psychological Inquiry,** v. 11, n. 4, p. 227-268, 2000.

GONZÁLEZ-CUTRE, D. *et al.* Testing the need for novelty as a candidate need in basic psychological needs theory. **Motivation and Emotion,** v. 44, n. 2, p. 295-314, 2020.

GONZÁLEZ-CUTRE, D. *et al.* Understanding the need for novelty from the perspective of self-determination theory. **Personality and Individual Differences,** 102, p. 159-169, 2016.

GONZÁLEZ-CUTRE, D.; SICILIA, Á. The importance of novelty satisfaction for multiple positive outcomes in physical education. **European Physical Education Review,** v. 25, n. 3, p. 859-875, 2019.

HAGGER, M. S.; CHATZISARANTIS, N. L. D. The trans-contextual model of autonomous motivation in education. **Review of Educational Research,** v. 86, n. 2, p. 360-407, 2016.

HULL, C. L. **Principles of behavior:** An introduction to behavior theory. Appleton: Century-Crofts, 1943.

KASHDAN, T. B.; SILVIA, P. J. Curiosity and interest: the benefits of thriving on novelty and challenge. *In*: LOPEZ, S. J.; SNYDER, C. R. (Eds.). **The Oxford Handbook of Positive Psychology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 366-374.

MURRAY, H. A. **Explorations in personality.** Oxford: Oxford University Press, 1938.

REEVE, J. Why teachers adopt a controlling motivating style toward students and how they can become more autonomy supportive. **Educational Psychologist**, v. 44, n. 3, p. 159-175, 2009.

RENNINGER, K. A.; HIDI, S. E. **The power of interest for motivation and engagement.** New York: Routledge, 2015.

RYAN, R. M.; DECI, E. L. (Eds.). **Self-Determination Theory:** basic psychological needs in motivation, development, and wellness. New York: Guilford Press, 2017.

VAN ASSCHE, J. *et al.* Are the benefits of autonomy satisfaction and the costs of autonomy frustration dependent on individuals' autonomy strength? **Journal of Personality,** v. 86, n. 6, p. 1017-1036, 2018.

VAN DEN BERGHE, L. *et al.* Research on self-determination in physical education: key findings and proposals for future research. **Physical Education and Sport Pedagogy**, v. 19, n. 1, p. 97-121, 2014.

VANSTEENKISTE, M.; NIEMIEC, C. P.; SOENENS, B. The development of the five mini-theories of self-determination theory: an historical overview, emerging trends, and future directions. **Advances in motivation and Achievement,**16, p. 105–165, 2010.

VANSTEENKISTE, M.; RYAN, R. M.; SOENENS, B. Basic psychological need theory: Advancements, critical themes, and future directions. **Motivation and Emotion,** v. 44, n. 1, p. 1-31, 2020.

VANSTEENKISTE, M.; RYAN, R. M. On psychological growth and vulnerability: Basic psychological need satisfaction and need frustration as a unifying principle**. Journal of Psychotherapy Integration**, v. 23, n. 3, p. 263-280, 2013.

Recebido: 14/07/2025
Aprovado: 20/10/2025

Democracia como competição entre elites pela disputa do consenso popular: uma análise à luz de Bobbio

Antonio Santana Sobrinho*

RESUMO

Este artigo discute a natureza da democracia e a competição entre elites políticas na busca pelo consenso popular. Baseando-se nas teorias de Bobbio, exploramos os princípios fundamentais da democracia e suas implicações. Inicialmente, examinamos as "regras do jogo" democrático, que incluem a igualdade de oportunidades, a justiça e a participação cidadã. Essas regras são essenciais para assegurar a legitimidade do sistema e fornecer um arcabouço sólido para o exercício do poder político. Em seguida, abordamos a concepção de democracia como competição entre elites. Bobbio argumenta que, embora a democracia seja um sistema no qual os cidadãos devem ter competência política, há uma terceira doutrina que nega essa competência. Segundo a teoria das elites, em todos os regimes políticos, inclusive na democracia, são as elites que governam, representando diferentes esferas de poder. No entanto, é importante destacar que essa terceira doutrina não é amplamente aceita e é objeto de debate na teoria política. Críticas argumentam que a democracia deve garantir a participação e a igualdade de oportunidades políticas para todos os cidadãos, independentemente de sua posição social ou econômica. A inclusão e a representatividade são consideradas fundamentais para uma democracia genuína e saudável.

Palavras-chave: Bobbio. Democracia. Competição entre elites. Consenso popular.

Democracy as competition between elites for popular consensus: an analysis in light of Bobbio

ABSTRACT

This article discusses the nature of democracy and the competition among political elites in the pursuit of popular consensus. Drawing upon Bobbio's theories, we explore the fundamental principles of democracy and their implications. Initially, we examine the "rules of the game" in democracy, encompassing equality of opportunity, justice, and citizen participation. These rules are essential in ensuring the legitimacy of the system and providing a robust framework for the exercise of political power. Next, we delve into the concept of democracy as a competition among elites. Bobbio argues that while democracy requires political competence from citizens, there exists a third doctrine that challenges this premise. According to the theory of elites, in all political regimes, including democracy, it is the elites that govern, representing different spheres of power. Nevertheless, it is essential to highlight that this third doctrine is not widely accepted and remains a subject of debate in political theory. Critics argue that democracy should ensure political participation and equal opportunities for all citizens, irrespective of their social or economic status. Inclusion and representativeness are considered fundamental for a genuine and healthy democracy.

Keywords: Bobbio. Democracy. Competition among Elites. Popular Consensus.

* Possui graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2011), Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Atualmente é professor EBTT, Ensino Médio e Superior do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). E-mail: profsantanah@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7154080348702322. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4100-3297.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

Nosso artigo explora a concepção de democracia como competição entre elites políticas, as críticas a essa abordagem e a importância das “regras do jogo” democrático para garantir uma democracia legítima e inclusiva. Entendemos que a democracia deve buscar o equilíbrio entre a representação política, a participação cidadã e a proteção dos direitos individuais, com o objetivo de promover uma sociedade justa e pluralista.

A democracia, como forma de governo, tem sido objeto de intenso debate ao longo dos tempos. Diferentes teóricos políticos apresentam perspectivas distintas sobre a sua natureza e funcionamento. Neste artigo, nos dedicaremos a explorar a visão de Norberto Bobbio, renomado pensador político, sobre a democracia como competição entre elites pela conquista do consenso popular.

O cerne da abordagem de Bobbio é compreender a democracia como um sistema político no qual elites concorrem pelo poder e pelo apoio dos cidadãos. Nessa dinâmica, a competição entre as elites desempenha um papel fundamental na formação e na tomada de decisões do Estado. Essa concepção desafia a ideia tradicional de que a democracia é governada diretamente pelo povo, apontando que sempre existem grupos de elite com interesses distintos que almejam influenciar e liderar a sociedade.

Neste contexto, examinaremos como as “regras do jogo” democrático estabelecem os princípios e normas que regem a competição política, garantindo a igualdade de oportunidades, a justiça e a participação cidadã. Veremos também como a democracia representativa se enquadra nesse modelo, e quais desafios podem surgir com a formação de uma classe política e a possibilidade de apatia política entre os cidadãos.

À luz das ideias de Bobbio, analisaremos as críticas que questionam a representatividade plena da democracia como competição entre elites. Além disso, refletiremos sobre a importância do conflito político e do debate de ideias como elementos essenciais para uma democracia saudável e dinâmica. Ao avançar nesta investigação, buscamos compreender as nuances e complexidades da democracia como competição entre elites, destacando seus pontos fortes e as questões que ainda demandam aprimoramento. Com isso, almejamos contribuir para uma compreensão

mais abrangente desse sistema político tão relevante para as sociedades contemporâneas.

Desenvolvimento

Em uma democracia, é essencial que haja um consenso sobre as regras do jogo, ou seja, os meios pelos quais o sistema político funciona, a fim de que haja espaço para divergências em relação aos objetivos finais. Nesse sentido, podemos compreender a política como uma forma de guerra civil contínua, porém travada por meios não violentos e institucionais. De acordo com Bobbio, as “regras do jogo” são consideradas o “fundamento da legitimidade de todo o sistema”. Essas regras podem ser entendidas como os princípios e normas que regem o funcionamento do sistema político, garantindo a igualdade de oportunidades, a justiça e a participação cidadã. Elas incluem a proteção dos direitos fundamentais, a separação dos poderes, a liberdade de expressão, o respeito às instituições democráticas e a realização de eleições livres e justas. Essas regras são essenciais para assegurar a legitimidade do sistema e fornecer um arcabouço sólido para o exercício do poder político.

No entanto, é importante ressaltar que a definição das regras do jogo e o estabelecimento do consenso em uma democracia não são processos estáticos. Pelo contrário, são produtos de constantes negociações, disputas e interações entre as elites políticas. Nesse contexto, as elites desempenham um papel crucial na definição e interpretação das regras, buscando moldar o sistema político de acordo com seus interesses e perspectivas.

Bobbio argumenta que a competição entre elites políticas ocorre não apenas nas eleições, mas também em diferentes esferas da vida política, como partidos políticos, grupos de interesse e meios de comunicação. Essas elites, ao competirem pela conquista do poder e pela influência sobre a opinião pública, buscam moldar as regras do jogo de maneira a favorecer seus próprios interesses e perspectivas ideológicas.

Portanto, a competição entre elites políticas na busca pelo consenso popular é um aspecto central da democracia, mas é necessário que essa competição seja regulada por regras justas e equitativas. A democracia efetiva requer um equilíbrio

delicado entre a competição política legítima e a garantia dos princípios democráticos, como igualdade de oportunidades, justiça e participação inclusiva.

> a) todos os cidadãos que tenham atingido a maioridade, sem distinção de raça, religião, condições econômicas, sexo, etc., devem gozar dos direitos políticos [...]; b) o voto de todos os cidadãos deve ter peso idêntico [...]; c) todos os cidadãos que gozam dos direitos políticos devem ser livres para votar segundo a própria opinião, formada o mais livremente possível, isto é, em uma livre concorrência entre grupos políticos organizados, que competem entre si para reunir reivindicações e transformá-las em deliberações coletivas; d) devem ser livres ainda no sentido [...] de terem reais alternativas, isto é, de escolher entre soluções diversas; e) para as deliberações coletivas como para as eleições dos representantes deve valer o princípio da maioria numérica [...]; f) nenhuma decisão tomada pela maioria deve limitar os direitos da minoria... (Bobbio, 1983, p. 56).

A interpretação dos princípios mencionados por Bobbio é fundamental para compreender a natureza da competição política na democracia. Analisaremos cada um deles:

a) *Igualdade de direitos políticos:* Todos os cidadãos, independentemente de raça, religião, condições econômicas, sexo e outras características, devem ter igualdade de direitos políticos. Isso significa que todos têm o direito de participar do processo político, seja por meio do voto, seja por outras formas de engajamento político, como manifestações ou filiação partidária. b) *Peso igual do voto:* O voto de todos os cidadãos deve ter o mesmo valor. Isso implica que cada indivíduo tem o direito de ter sua voz e escolha política consideradas de maneira equitativa. O princípio do peso igual do voto visa garantir que nenhuma pessoa ou grupo tenha influência desproporcional sobre as decisões políticas. c) *Liberdade de voto e livre concorrência política*: Todos os cidadãos que possuem direitos políticos devem ser livres para votar de acordo com sua própria opinião, formada de maneira livre e independente. Além disso, deve haver uma competição política entre grupos organizados que apresentam suas reivindicações e propostas, buscando conquistar o apoio popular e transformar essas reivindicações em decisões coletivas. Isso promove a diversidade de perspectivas e a participação ativa dos cidadãos no processo político. d) *Real alternativa*: Os cidadãos devem ter escolhas reais entre soluções diversas. Isso implica que o sistema político deve garantir uma ampla gama de opções políticas e ideológicas para que os cidadãos possam fazer escolhas informadas e alinhadas com suas preferências. e) *Princípio da maioria numérica*: Nas deliberações coletivas

e nas eleições de representantes, o princípio da maioria numérica deve ser respeitado. Isso significa que as decisões políticas devem ser tomadas com base na vontade da maioria, considerando-se os votos dos cidadãos. A maioria é responsável por determinar as direções políticas a serem seguidas. f) *Proteção dos direitos da minoria*: Nenhuma decisão tomada pela maioria deve infringir os direitos da minoria. Isso implica que a democracia não pode se tornar uma mera ditadura da maioria, e que os direitos e liberdades individuais devem ser protegidos independentemente do tamanho ou poder da minoria.

Esses princípios têm como objetivo fundamental estabelecer uma base de igualdade, liberdade e participação no processo político democrático. Eles garantem que a competição entre elites políticas ocorra dentro de um conjunto de regras que visam a promoção do bem comum, a proteção dos direitos individuais e a inclusão de todas as vozes na tomada de decisões coletivas.

No sentido estrito da palavra, as formas de governo democráticas seriam somente as duas que acabamos de expor: a democracia direta (ou participativa) e a democracia representativa. Mas há uma terceira doutrina que está no limite entre as doutrinas aristocráticas e democráticas: a democracia como competição entre elites[1]. No sentido estrito das palavras, as formas de governo democráticas referem-se tradicionalmente a duas concepções principais: a democracia direta (ou participativa) e a democracia representativa. A democracia direta envolve a participação direta dos cidadãos na tomada de decisões políticas, geralmente por meio de assembleias e votações populares. Já a democracia representativa é baseada na eleição de representantes pelos cidadãos, que agem em seu nome e tomam decisões políticas em seu benefício.

No entanto, há uma terceira doutrina que se situa em uma posição intermediária entre as doutrinas aristocráticas (baseadas no poder das elites) e as doutrinas democráticas. Essa terceira doutrina é conhecida como “democracia como competição entre elites”. Nessa perspectiva, a democracia é vista como um processo

[1] Tal doutrina não poderia ser chamada de democrática stricto sensu, porque nega o princípio fundador da democracia, ou seja, a competência política dos cidadãos. O questionamento mais radical da competência política do cidadão foi feito, em época moderna, pela teoria das elites, elaborada entre o final do século XIX e o início do século XX por dois sociólogos italianos, Vilfredo Pareto e Gaetano Mosca, e um politólogo alemão, naturalizado italiano, Roberto Michels. Segundo tal doutrina, em todos os regimes políticos, inclusive naquele democrático, nunca é o “povo” que governa, mas são sempre “elites”: econômicas, políticas, sociais, tecnológicas (Bobbio, 1986).

em que elites políticas, provenientes de diversos setores da sociedade, competem entre si pelo poder político e pela influência sobre as decisões governamentais. Essas elites podem ser econômicas, políticas, sociais, tecnológicas, entre outras. Elas possuem recursos, habilidades políticas e capacidade de mobilização para conquistar o consenso popular e obter vantagens na competição política.

A “democracia como competição entre elites” reconhece a existência das elites como atores políticos centrais e argumenta que a dinâmica entre essas elites é o motor do processo político democrático. Elas disputam o poder e influenciam a opinião pública para moldar as políticas públicas de acordo com seus interesses e perspectivas.

Essa doutrina está no limite entre as doutrinas aristocráticas, que privilegiam o poder das elites em detrimento da participação popular, e as democráticas, que enfatizam a igualdade política e a participação ampla dos cidadãos. Ela reconhece o papel das elites no processo político, mas não nega completamente a participação dos cidadãos. No entanto, também coloca em questão a competência política geral dos cidadãos, argumentando que a expertise e o conhecimento especializado das elites são fundamentais para o bom funcionamento do sistema democrático.

É importante ressaltar que essa terceira doutrina não é amplamente aceita e é objeto de debate na teoria política. Há críticas que argumentam que a democracia deve garantir a participação e a igualdade de oportunidades políticas para todos os cidadãos, independentemente de sua posição social ou econômica. Essas críticas enfatizam a importância da inclusão e da representatividade para uma democracia genuína e saudável.

Essa afirmação é uma síntese geral da posição crítica em relação à doutrina da “democracia como competição entre elites”. Não está relacionada a uma fonte específica, mas reflete uma visão comum entre teóricos e estudiosos da teoria política que defendem a importância da inclusão e da igualdade de oportunidades na democracia. Muitos teóricos políticos, como os defensores da teoria deliberativa e da teoria democrática radical, argumentam que a democracia verdadeira deve garantir a participação ativa e igualitária de todos os cidadãos. Eles sustentam que a exclusão de certos grupos sociais ou a concentração excessiva de poder nas mãos de elites pode distorcer o processo democrático e minar seus princípios fundamentais.

Esses críticos enfatizam a necessidade de promover a inclusão social e política, bem como a representatividade de diferentes grupos, a fim de garantir que as vozes de todos os cidadãos sejam ouvidas e que suas necessidades e interesses sejam considerados na tomada de decisões políticas. Eles argumentam que a igualdade política é um elemento central da democracia autêntica e que as instituições políticas devem ser projetadas para atender às demandas e aspirações de toda a sociedade.

Portanto, a afirmação de que existem críticas à doutrina da "democracia como competição entre elites" e que há uma ênfase na importância da inclusão e da representatividade é uma posição geral refletida em várias discussões e debates na teoria política contemporânea. Com efeito, a afirmação de que a doutrina da "democracia como competição entre elites" não pode ser considerada estritamente democrática se baseia no princípio fundamental da democracia, que é a competência política dos cidadãos. Essa crítica argumenta que a doutrina desafia a ideia de que todos os cidadãos têm o direito e a capacidade de participar igualmente nas decisões políticas.

Essa crítica específica se origina da teoria das elites desenvolvida por Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Roberto Michels. Esses sociólogos e politólogo argumentaram que, em todos os regimes políticos, incluindo aqueles que se autodenominam democráticos, o poder político é exercido pelas elites, que podem ser de natureza econômica, política, social ou tecnológica. Segundo eles, essas elites detêm o controle real do poder e governam em nome do povo.

Essa visão desafia a crença na competência política generalizada dos cidadãos, afirmando que o povo nunca governa diretamente, mas são sempre as elites que exercem o poder. Isso significa que a doutrina da "democracia como competição entre elites" nega o princípio democrático de igualdade política e participação ampla dos cidadãos, pois coloca as elites no centro do processo político, com poder e influência desproporcional.

No entanto, é importante destacar que essa visão das elites como as únicas governantes não é universalmente aceita. Há uma variedade de perspectivas na teoria política que enfatizam a importância da participação cidadã, da igualdade de oportunidades políticas e da inclusão de todas as vozes na tomada de decisões políticas. Essas perspectivas defendem a ideia de que a democracia genuína requer a participação ativa e igualitária de todos os cidadãos, independentemente de sua

posição social, econômica ou de outra natureza. Como veremos, Norberto Bobbio foi influenciado pela teoria democrática das elites, que teve como base a leitura de autores italianos, principalmente Gaetano Mosca e Roberto Michels. Além disso, Schumpeter também exerceu uma influência significativa sobre Bobbio nesse sentido.

A teoria das elites pode ser interpretada de diferentes maneiras, incluindo uma perspectiva democrática, que pode ser encontrada nos próprios autores elitistas, especialmente em Gaetano Mosca, assim como em Roberto Michels, embora em menor medida em Vilfredo Pareto. Na Itália, a teoria teve influência sobre alguns intelectuais liberais de esquerda, como Pietro Gobetti, antes de ser monopolizada pelos conservadores após a ascensão do fascismo.

É importante reconhecer que a teoria das elites pode ser interpretada de diferentes maneiras, e não há consenso absoluto em relação a sua aplicação e implicações. Enquanto alguns argumentam que a teoria das elites é incompatível com a democracia, outros veem a possibilidade de uma abordagem democrática dentro desse quadro teórico. Portanto, é fundamental considerar diferentes perspectivas e interpretações ao abordar a relação entre Bobbio, a teoria das elites e a influência de Joseph Schumpeter, o renomado economista austríaco que desempenhou um papel importante na elaboração de uma síntese entre a teoria democrática e a teoria das elites (Bobbio, 2002. p. 261-284). Em sua obra *Capitalismo, Socialismo e Democracia,* publicada nos anos 1940, Schumpeter apresentou uma perspectiva inovadora sobre o funcionamento da democracia e a influência das elites no sistema político.

Schumpeter argumentava que a democracia não era apenas um sistema de governo baseado na participação popular, mas também uma competição entre elites políticas. Ele reconhecia que, em sociedades complexas, é impraticável que todos os cidadãos participem diretamente das decisões políticas. Em vez disso, destacou o papel das elites políticas, que competem pelo poder e influência, moldando o curso político do país.

O economista austríaco enfatizava que as elites políticas têm um papel crucial no processo democrático, pois são elas que formulam propostas políticas, mobilizam recursos, conquistam o apoio popular e implementam políticas governamentais. Ele argumentava que a competição entre essas elites era uma característica essencial da dinâmica democrática. Ao combinar a teoria democrática com a teoria das elites, Schumpeter ofereceu uma perspectiva inovadora, destacando a importância da

competição política entre as elites para a governança democrática. Ele argumentava que as eleições eram um mecanismo-chave para essa competição, mas ressaltava que a influência política não se limitava apenas aos processos eleitorais. As elites também desempenhavam um papel significativo na formulação de políticas públicas, na criação de instituições políticas e no direcionamento da agenda política.

Essa síntese entre a teoria democrática e a teoria das elites proposta por Schumpeter teve um impacto duradouro no estudo da política. Embora a teoria das elites seja frequentemente vista como uma crítica à participação direta dos cidadãos na democracia, a perspectiva schumpeteriana abriu espaço para a compreensão de que a competição entre elites é uma parte fundamental do processo político democrático[2]. Schumpeter critica o que chama de "teoria clássica da democracia": "A filosofia da democracia do século XVIII pode ser expressa da seguinte maneira: o método democrático é o arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, através da eleição de indivíduos que se reúnem para cumprir-lhe a vontade".

Em seguida, Schumpeter realiza uma crítica detalhada a conceitos fundamentais da teoria democrática, como "bem comum", "vontade comum" e "povo" como um sujeito unitário que seria o portador dessa vontade coletiva. Ele argumenta que essas afirmações são mais retóricas do que reflexos da realidade do funcionamento da vida política, muitas vezes resvalando para o populismo. Assim, adotando uma abordagem realista da política, Schumpeter propõe uma nova teoria democrática: a competição ou luta entre elites pelo poder político.

Schumpeter argumenta que a democracia não é a melhor forma de governo porque representa o "governo do povo", já que o povo não existe como um sujeito coeso e não possui a competência necessária, especialmente nas complexas sociedades modernas do capitalismo avançado. Em vez disso, a democracia seria a melhor forma de governo porque permitiria um recrutamento mais amplo das elites, incluindo as classes populares tradicionalmente excluídas do poder, por meio da competição entre as elites pela conquista do voto e, em geral, do consenso popular.

[2] No entanto, é importante ressaltar que a abordagem de Schumpeter não é a única interpretação possível da relação entre democracia e elites. Há várias outras perspectivas e debates em curso na teoria política sobre a natureza e o papel das elites na democracia, assim como sobre a importância da participação e da inclusão dos cidadãos.

Dessa forma, Schumpeter propõe um modelo democrático baseado na competição entre as elites políticas, que são responsáveis por formular propostas políticas, mobilizar recursos e buscar o apoio popular. O método de competição entre as elites permitiria uma maior representação dos interesses e perspectivas da sociedade como um todo, inclusive das classes populares, que teriam a oportunidade de conquistar posições de liderança política.

Essa perspectiva de Schumpeter, ao adotar um olhar realista sobre a política, destaca a importância da competição entre as elites e do envolvimento popular na determinação do poder político. Embora ele reconheça que o povo como um todo não governa diretamente, sua teoria enfatiza a participação das elites políticas e a competição entre elas como mecanismos-chave para o funcionamento efetivo da democracia em sociedades complexas.

A ideia central de Schumpeter, conforme apresentada na página 321, pode ser resumida da seguinte maneira: o método democrático é um sistema institucional para a tomada de decisões políticas, no qual os indivíduos adquirem o poder de decidir por meio de uma competição pelos votos dos eleitores. Ao analisarmos a democracia grega sob a perspectiva da teoria das elites, podemos identificar elementos dessa teoria, mesmo naquela que foi considerada a máxima expressão de participação direta dos cidadãos. No famoso discurso fúnebre de Péricles, registrado por Tucídides para homenagear os mortos durante o primeiro ano da guerra do Peloponeso, é afirmado que, embora apenas alguns indivíduos fossem capazes de formular diretamente políticas, todos estavam em condições de julgar a validade dessas políticas. Esse pressuposto é característico da democracia participativa.

Essa afirmação de Péricles indica que não havia uma uniformidade entre os cidadãos no exercício da política, pois embora todos possuíssem capacidade política, nem todos tinham a mesma habilidade para exercê-la. Isso sugere que, na democracia participativa, a participação política não se limita apenas àqueles que têm a capacidade de formular políticas, mas também se estende àqueles que têm a capacidade de avaliar e julgar as políticas propostas.

Essa perspectiva reconhece que a política é uma habilidade e que nem todos os cidadãos possuem a mesma expertise ou capacidade para exercê-la de maneira eficaz. No entanto, isso não impede que todos os cidadãos possam participar do processo político e contribuir para a tomada de decisões. Portanto, a ideia expressa

no texto é que, na democracia participativa, a política não é restrita apenas àqueles que têm a capacidade de elaborar políticas, mas é estendida a todos os cidadãos, que têm o direito e a capacidade de julgar a validade das políticas propostas, mesmo que não possuam a mesma habilidade no seu exercício.

Isso reflete a noção de que a democracia envolve a participação ativa de todos os cidadãos, independentemente de suas habilidades políticas individuais. Havia, portanto, uma certa "divisão do trabalho político", e os cargos mais importantes e estratégicos não eram assumidos por qualquer cidadão, mas pelos mais capazes e habilidosos, e a escolha era feita por votação e não por sorteio[3]. Havia uma certa "elite" ou "classe" política que exercia os cargos principais, como nas outras formas de governo. O exemplo mais claro era do próprio Péricles. Tucídides observa ironicamente mais adiante (Livro II, § 65) que Atenas era uma democracia somente de palavra, porque, na realidade, era dominada pelo primeiro cidadão Péricles, que conseguiu se reeleger 14 vezes no mesmo cargo.

O que diferenciava a democracia de outras formas de governo, como a aristocracia e a oligarquia, era que esta elite política podia ser recrutada entre todas as classes de homens livres, inclusive as mais pobres, e não somente entre os mais ricos ou nobres. Além disso, para evitar que se tornasse uma classe profissional ou se perpetuasse nos cargos, se praticava o ostracismo, o rodízio e a revogação dos cargos a qualquer momento por parte da Assembleia (Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, Livro II, § 37 e § 40, § 65).

Neste ponto, sem buscar uma sistematização completa do pensamento de Bobbio, podemos identificar alguns elementos-chave de uma doutrina da democracia em sua obra. Um desses elementos diz respeito à resposta sobre quem deve governar. Nesse sentido, a concepção de Bobbio é caracterizada por ser democrática, liberal e representativa. Seguindo Portinaro, podemos afirmar que, para Bobbio, "um

[3] Havia, portanto, uma certa "elite" política ou "classe" política que exercia os cargos principais, como nas outras formas de governo. O exemplo mais claro era do próprio Péricles. Tucídides observa ironicamente mais adiante (Livro II, § 65), que Atenas era uma democracia somente de palavra, porque, na realidade, era dominada pelo primeiro cidadão Péricles que conseguiu se reeleger 14 vezes no mesmo cargo. O que diferenciava a democracia de outras formas de governo, como a aristocracia e a oligarquia, era que esta elite política podia ser recrutada entre todas as classes de homens livres, inclusive as mais pobres, e não somente entre os mais ricos ou nobres. Além disso, para evitar que se tornasse uma classe profissional ou se perpetuasse nos cargos, se praticava o ostracismo, o rodízio e a revogação dos cargos a qualquer momento por parte da Assembleia (Tucídides, *Guerra do Peloponeso,* Livro II, § 37 e § 40, § 65).

regime democrático caracteriza-se por atribuir este poder a um número muito elevado de membros do grupo" (Portinaro, 2008, p. 109).

> [...] liberal porque tem como pressuposto os cidadãos enquanto indivíduos singulares, e não o povo como corpo coletivo (segundo a definição rousseauniana), que decidem sobre os assuntos públicos; e representativa porque os representantes do povo, uma vez eleitos, não representam os interesses particulares, mas devem tutelar os interesses gerais da sociedade civil (Portinaro, 2008, p. 109).

A citação ressalta dois aspectos principais da concepção de democracia de Bobbio: a abordagem liberal e a natureza representativa. No que diz respeito à abordagem liberal, Bobbio parte do pressuposto de que os cidadãos devem ser vistos como indivíduos singulares, e não como uma entidade coletiva homogênea representada pelo conceito de "povo" na definição de Rousseau. Para Bobbio, a democracia liberal enfatiza a importância dos direitos individuais e das liberdades civis, reconhecendo a autonomia e a capacidade de escolha de cada indivíduo no processo político. Assim, a democracia liberal valoriza o respeito pelos direitos individuais e a proteção das liberdades individuais na tomada de decisões políticas.

Quanto à natureza representativa da democracia, Bobbio argumenta que os representantes eleitos pelo povo não devem atuar apenas em prol de seus próprios interesses particulares, mas sim tutelar e promover os interesses gerais da sociedade civil como um todo. Isso significa que os representantes devem agir em benefício da coletividade, considerando e buscando atender aos interesses e necessidades do conjunto da sociedade. Nesse sentido, a representação política é vista como uma forma de garantir a participação e a influência dos cidadãos na tomada de decisões, mesmo que de forma indireta[4].

Destacamos uma tensão entre a concepção "ideal" da representação política e a "dura realidade" das falhas e desafios enfrentados pela democracia liberal. Bobbio reconhece que, apesar dos princípios e ideais defendidos pela democracia liberal, há problemas que podem comprometer a realização plena desses ideais. Uma das questões mencionadas é a "revanche dos interesses", que se refere ao fenômeno em

[4] Esses elementos destacam a visão de Bobbio de que a democracia deve ser fundamentada em princípios liberais, com ênfase na proteção dos direitos individuais e na liberdade de escolha dos cidadãos. Além disso, a representação política desempenha um papel crucial na democracia, assegurando que os interesses gerais da sociedade sejam considerados e atendidos através dos representantes eleitos pelo povo.

que certos grupos de interesse conseguem influenciar de forma desproporcional as decisões políticas em detrimento dos interesses gerais da sociedade. Isso pode ocorrer quando determinados interesses particulares são priorizados em detrimento do bem comum.

Além disso, Bobbio destaca a persistência das oligarquias, ou seja, a continuidade do poder e da influência de uma pequena elite que mantém uma posição privilegiada na sociedade. Essa persistência pode levar a uma representação política que favorece os interesses dessa elite em detrimento dos interesses mais amplos da sociedade. Outro desafio é a influência do "poder invisível", que se refere às forças e influências que atuam nos bastidores da política e exercem uma influência significativa sobre as decisões políticas, muitas vezes de forma não transparente ou visível para o público em geral. Essa influência pode minar a representação dos interesses gerais da sociedade e comprometer a independência dos representantes eleitos.

Esses desafios apresentados por Bobbio destacam a lacuna entre a teoria e a prática da representação política na democracia liberal. Embora a concepção ideal da representação seja baseada na defesa dos interesses gerais da sociedade e na não vinculação dos representantes a interesses particulares, a realidade mostra que esses ideais podem ser ameaçados por interesses particulares poderosos, oligarquias persistentes e influências ocultas no processo político. Ao reconhecer esses desafios, Bobbio chama a atenção para a importância de se abordar essas questões e buscar soluções para fortalecer a representação política e assegurar que os interesses gerais da sociedade sejam adequadamente considerados e representados pelos representantes eleitos.

Outras ideias centrais da concepção democrática de Bobbio são a questão de "como se deve governar" e a importância das "regras do jogo" que fundamentam o exercício da democracia. Bobbio enfatiza que a definição dessas regras é fundamental para garantir um processo democrático legítimo e eficaz. Primeiramente, é mencionada a regra da maioria, que implica que as decisões políticas devem ser tomadas com base na vontade da maioria dos cidadãos. Essa regra é essencial para alcançar uma representação adequada das preferências da sociedade como um todo.

A vontade da maioria é considerada como o critério para determinar os resultados das decisões políticas[5].

Outro aspecto mencionado é o respeito pelos direitos das minorias. Bobbio enfatiza que a democracia genuína deve proteger os direitos das minorias, inclusive o direito de uma minoria de se tornar maioria em igualdade de condições. Isso implica que as minorias devem ter a oportunidade de se envolver no processo político, expressar suas opiniões e buscar influência política de forma justa.

Essas regras do jogo destacadas por Bobbio são fundamentais para garantir a equidade, a inclusão e a legitimidade do processo democrático. Elas asseguram que todas as vozes sejam ouvidas, que as decisões políticas reflitam as preferências da maioria e que os direitos das minorias sejam protegidos. Ao definir essas regras e garantir seu cumprimento, a democracia pode operar de maneira justa e representativa. Essas "regras do jogo" pressupõem, portanto, os direitos de liberdade "de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc.", que Bobbio chama de "regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo" (Bobbio, *O futuro da democracia*, p. 32). Mas há um terceiro elemento, a presença das elites nos regimes democráticos, que Bobbio estranhamente coloca entre as promessas não mantidas, como "persistência da oligarquia", mas que é parte integrante da sua concepção de democracia.

Como vimos, segundo Schumpeter a democracia é o melhor sistema de governo não porque é o governo do povo, ou expressão da soberania popular, que é mais um "mito político" do que uma realidade, mas porque permite um processo mais amplo de seleção e de recrutamento das elites políticas, incluindo nelas os representantes das classes tradicionalmente excluídas pelos regimes aristocráticos ou oligárquicos (Schumpeter, 1961). Bobbio cita com aprovação Schumpeter:

> Mas desde que parti de uma definição predominantemente procedimental da democracia, não se pode esquecer que um dos impulsionadores desta interpretação [elitista], Joseph Schumpeter, acertou em cheio quando sustentou que a característica de um governo democrático não é a ausência de elites, mas a presença de muitas elites em concorrência entre si para a conquista do voto popular (Bobbio, *O futuro da democracia*, p. 39).

[5] Além disso, Bobbio destaca a importância de existirem alternativas reais para que os eleitores possam escolher entre diferentes opções. Isso significa que o processo democrático deve fornecer aos eleitores uma variedade de escolhas e possibilidades, garantindo que a vontade popular seja expressa de maneira significativa.

E, a continuação, cita um "elitista italiano" que diferencia os regimes democráticos dos autocráticos pela existência, respectivamente, de "elites que se propõem" e de elites que "se impõem". Por isso, segundo Portinaro, a concepção de democracia em Bobbio deve muito às doutrinas democráticas de tipo elitista:

> Nas histórias das doutrinas políticas do século XX, Bobbio está destinado a permanecer primariamente pela sua contribuição à doutrina procedimental da democracia, ou seja, àquela teoria que encontra os seus máximos expoentes em Kelsen e Schumpeter. Trata-se antes de tudo de uma concepção que se insere na grande família das teorias empíricas da democracia competitiva: o seu realismo, em particular o coloca entre os elitistas democráticos (Portinaro, 2008, p. 108).

Na realidade, como Bobbio mesmo reconhece em *O futuro da democracia* (p. 46), nem todas as "promessas não cumpridas" podem ser realizadas, devido aos "obstáculos imprevistos" encontrados pelas sociedades modernas em seus processos de transformação. Um desses obstáculos é o fato de que as sociedades modernas se tornaram excessivamente complexas para serem governadas diretamente pelo povo, exigindo uma classe política e uma classe de especialistas técnicos e científicos que possuam conhecimentos suficientes para administrar uma máquina social cada vez mais diversificada. Enquanto as elites do passado eram compostas principalmente por aristocracias guerreiras e sacerdotais, as elites modernas são formadas principalmente pelos especialistas técnicos. No entanto, alerta Bobbio:

> Tecnocracia e democracia são antitéticas: se o protagonista da sociedade industrial é o especialista, é impossível que venha a ser o cidadão qualquer. A democracia sustenta-se sobre a hipótese de que todos podem decidir a respeito de tudo. A tecnocracia, ao contrário, pretende que sejam convocados para decidir apenas aqueles poucos que detém conhecimentos científicos (Bobbio, 2000, p. 47).

Outro elemento imprevisto é o crescimento do aparato burocrático, que Bobbio, no entanto, não contrasta claramente com a democracia da mesma forma que faz com a tecnocracia. Como ele observa: "É evidente que a democratização e a burocratização caminharam lado a lado, como Max Weber já havia observado" (Bobbio, 2000, p. 47). À medida que se espera do Estado não apenas prestações negativas, como a não interferência nos assuntos privados dos cidadãos, mas também uma intervenção ativa para garantir direitos econômicos e sociais, o Estado de Bem-Estar Social tende a crescer e a se burocratizar cada vez mais para atender

às necessidades dos próprios cidadãos. Um terceiro elemento que Bobbio chama atenção na “persistência das oligarquias” e na “revanche dos interesses” é a presença de grupos que representam interesses corporativos e *lobbys* econômicos:

> Uma confirmação da revanche (ousaria dizer definitiva) da representação dos interesses sobre a representação política é o tipo de relação instaurado na maior parte dos Estados democráticos europeus entre os grandes grupos de interesses contrapostos (representante, respectivamente, dos industriais e operários) e o parlamento, uma relação que deu lugar a um novo tipo de sistema social que foi chamado, com ou sem razão, de neocorporativo.

Tecnocracia, burocracia e neocorporativismo/lobbismo são elementos presentes nas democracias modernas que podem ser considerados “elitistas”. Esses elementos complexificam as democracias e questionam a premissa de competência política dos cidadãos, colocando em dúvida o protagonismo político individual. Bobbio, entretanto, valoriza a presença do conflito social e da competição política como características fundamentais da democracia. Ele reconhece que é nesse contexto de conflito que as elites políticas são formadas. No entanto, o diferencial da democracia em relação a outros regimes é a resolução não violenta desses conflitos por meio de instituições e procedimentos estabelecidos convencionalmente (democracia procedimental).

A democracia procedimental permite que os cidadãos se livrem de seus governantes sem derramamento de sangue, conforme citado por Popper. Além disso, na democracia, o adversário político é encarado como um opositor e não como um inimigo a ser destruído, pois reconhece-se que esse adversário pode ocupar posições de poder no futuro. Bobbio destaca que a democracia é caracterizada pela competição política, pela resolução pacífica de conflitos e pelo reconhecimento dos adversários políticos como opositores legítimos. Esses elementos são fundamentais para distinguir a democracia de outros regimes políticos e garantir a participação política dos cidadãos dentro de um contexto de instituições estabelecidas.

Com efeito, a teoria democrática de Bobbio é mais abrangente e complexa do que o que foi delineado aqui. No entanto, para nossos propósitos, os traços fundamentais que extraímos de sua obra são suficientes. A tese que queremos

defender é que Bobbio, em consonância com seu ecletismo característico, defende uma concepção de democracia que poderíamos chamar de “mista”[6].

Nesse sentido, os exemplos citados ilustram a concepção de regime misto, em que diferentes elementos e interesses são incorporados na estrutura do governo, buscando equilíbrio e estabilidade. Bobbio, de maneira semelhante, defende uma visão de democracia que integra diferentes perspectivas e elementos, buscando uma combinação adequada de representação política, participação cidadã e proteção dos direitos individuais. Dessa forma, a concepção “mista” de democracia, presente tanto em Bobbio quanto em outras teorias políticas, reconhece a importância de uma combinação de elementos e instituições para promover uma governança eficaz e estável, equilibrando os interesses das diferentes partes da sociedade (Bobbio, 1992, p. 65-73).

Entendemos por teoria mista da democracia em Bobbio a presença de elementos das três principais maneiras de entender a democracia (excluindo a democracia direta dos antigos que o próprio Bobbio reconhece como impraticável) (Bobbio, *O futuro da democracia*, p. 65; Bobbio, 2000, p. 376):

> O próprio Rousseau, embora tivesse feito o elogio da democracia direta, reconheceu que uma das razões pelas quais uma verdadeira democracia jamais existiu, e jamais existirá, era que ela exige um Estado muito pequeno “no qual seja fácil para o povo reunir-se, e no qual cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros (Rousseau, *O Contrato Social,* III).

Porém, em 1987, antes da difusão dos computadores portáteis, Bobbio admitia que:

> A democracia direta, ou seja, o sistema em que os cidadãos têm o direito de tomar as decisões que lhes dizem respeito, e não só de eleger as pessoas que decidirão por ela, permanece como um ideal-limite. Sua força impulsionadora não diminuiu, em especial depois que a cada vez mais rápida difusão de computadores passou a permitir que um grande número de pessoas vote a distância, sem que seja necessário que se reúnam em uma praça pública ou em uma assembleia, eliminando a restrição – sobre a qual estavam conscientes os partidários da democracia direta, como o próprio

[6] Outros exemplos de formas de regime misto incluem a teoria aristotélica da politia, que considera o governo da “classe média” como garantia de estabilidade social e institucional, evitando os excessos da oligarquia e da demagogia. Além disso, a famosa doutrina de Políbio argumenta que a República Romana é a melhor forma de governo, pois incorpora elementos monárquicos representados pelos cônsules, elementos aristocráticos representados pelo Senado e elementos populares representados pelos tribunos da plebe (SPQR: *senatus populus que romanus*).

> Rousseau – que confinava a Estados pequenos a possibilidade de praticar essa forma de democracia (Bobbio, 2003, p. 236).

A democracia representativa, no entanto, pode levar à formação de uma classe política e gerar um fenômeno de apatia política entre os cidadãos comuns, que acabam sendo marginalizados pelos aparatos partidários. Nesse sistema, os representantes eleitos assumem o papel de governar e tomar decisões em nome do povo. No entanto, essa dinâmica pode levar a uma distância entre os cidadãos e a esfera política, resultando em uma sensação de desconexão e falta de representatividade. Os aparatos partidários muitas vezes assumem um papel central na seleção e promoção de candidatos, limitando a participação de indivíduos fora desses círculos estabelecidos.

Essa situação, como dito, pode levar a uma apatia política por parte dos cidadãos comuns, que se sentem afastados e desencorajados de participar ativamente do processo político. Eles podem perceber que seus interesses e preocupações não são adequadamente representados e que suas vozes têm menos influência do que as elites políticas e os partidos estabelecidos. É importante destacar que esses desafios não são inerentes à democracia representativa, mas são questões que devem ser abordadas para garantir uma representação mais ampla e inclusiva. A promoção da participação cidadã, o fortalecimento dos mecanismos de prestação de contas e a criação de canais efetivos de comunicação entre os cidadãos e seus representantes são medidas que podem ajudar a mitigar o problema da apatia política e promover uma democracia mais vibrante e engajada. O elemento de elite, portanto, é um fenômeno inevitável nas complexas sociedades modernas que se manifesta na existência de uma “classe política” de profissionais de que haviam falado os elitistas e Max Weber e que coloca seriamente em dúvida a retórica dos interesses gerais.

Por isso, precisa ser complementada por instrumentos de democracia participativa, ou seja, de incentivo à participação dos cidadãos na vida pública. Eles são de tais tipos: instrumentos jurídico-institucionais de democracia participativa, tais como o *referendum*, o plebiscito, as leis de iniciativa popular; e instrumentos de democratização da sociedade através da participação da sociedade civil na gestão e fiscalização da coisa pública. Um exemplo no Brasil foram os Conselhos de Direitos, compostos de forma paritária entre Estado e sociedade civil, que permitem a esta última uma participação na gestão e fiscalização da coisa pública.

O pensamento de Bobbio, fruto de sua ampla trajetória de ensino e engajamento político ao longo de mais de meio século, não pode ser reduzido, a menos que seja feita uma leitura superficial, a uma visão meramente formal e realista da democracia. Bobbio desenvolveu uma abordagem complexa e multifacetada em relação a ela, levando em consideração não apenas seus aspectos formais, mas também as questões sociais, éticas e morais envolvidas. Sua obra abrange uma ampla gama de temas, incluindo direitos individuais, liberdade, igualdade, justiça social, participação cidadã e o papel das instituições democráticas.

Ao longo de sua carreira, Bobbio defendeu a importância de uma visão crítica da democracia, que reconhecesse suas limitações e desafios, ao mesmo tempo em que enfatizava sua importância como o melhor sistema político disponível. Ele abordou questões como a proteção dos direitos fundamentais, a luta contra a desigualdade, a promoção da justiça e a necessidade de uma participação cidadã ativa para fortalecer a democracia.

Portanto, qualquer tentativa de resumir o pensamento de Bobbio a uma perspectiva unidimensional e simplista seria uma leitura inadequada e incompleta de suas contribuições para a teoria democrática. Sua visão abrangente e aprofundada da democracia continua a ser relevante e inspiradora para os estudiosos e defensores da democracia em todo o mundo. Embora Bobbio não tenha deixado um tratado sistemático de teoria da democracia, mas numerosos ensaios reunidos em coletâneas que tratam do tema (Tosi, 2013, p. 223), é possível destacar que, na democracia:

> 1)Todos os cidadãos que tenham alcançado a maioridade etária sem distinção de raça, religião, condição econômica, sexo, devem gozar de direitos políticos, isto é, cada um deles deve gozar do direito de expressar sua própria opinião ou de escolher quem expresse por ele; 2) o voto de todos cidadãos deve ter igual peso; 3) todos aqueles que gozam dos direitos políticos devem ser livres para poder votar segundo sua própria opinião formada, ao máximo possível, livremente, isto é, em uma livre disputa entre grupos políticos organizados em concorrência entre si; 4) devem ser livres também no sentido de que devem ser colocados em condições de escolher entre diferente soluções, isto é, entre partidos que tenham programas distintos e alternativos; 5) seja para as eleições, seja para as decisões coletivas, deve valer a regra da maioria numérica, no sentido de que deverá ser considerado eleito o candidato ou será considerada válida a decisão que obtiver o maior número de votos: 6) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, particularmente o direito de se tornar por sua vez maioria em igualdade de condições (Bobbio, 2000, p. 427).

Além disso, o autor destaca que essa relação é fundamental para a formação do Estado, como resultado do pacto social que tira o ser humano de seu estado de natureza e estabelece a sociedade civil. Portanto, de acordo com Hobbes (2012, p. 141), essa interação entre os indivíduos é essencial para a construção e organização do Estado.

> O Estado necessariamente será representativo, o que está intrínseco à sua própria constituição. O Estado é considerado instituído quando uma multidão de homens concorda e pactua que a um homem qualquer ou a uma qualquer assembleia de homens seja atribuído, pela maioria, o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor desse homem ou dessa assembleia de homens como os que votaram contra, devendo autorizar todos os atos e decisões desse homem ou dessa assembleia de homens, como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de poderem conviver pacificamente e serem protegidos do restante dos homens.

Essa afirmação expressa a ideia de que a representatividade é uma característica intrínseca ao Estado. Segundo essa perspectiva, o Estado só é estabelecido quando um grupo de pessoas concorda e pactua em atribuir a um indivíduo ou a uma assembleia o direito de representar todos os membros desse grupo. Essa atribuição de representação é aceita tanto pelos indivíduos que votaram a favor dessa pessoa ou assembleia quanto pelos que votaram contra.

A concepção de representação implica que o representante tem o poder de tomar decisões e agir em nome de todos os membros do grupo, como se fossem suas próprias ações e decisões. Isso é necessário para que as pessoas possam conviver pacificamente e serem protegidas de outros indivíduos ou grupos externos. Assim, a representatividade no Estado é vista como um mecanismo que permite a gestão eficiente dos interesses e necessidades coletivas, ao mesmo tempo em que garante a estabilidade social e a proteção dos direitos individuais. É através da delegação de poder e autoridade aos representantes que o Estado pode agir em nome do conjunto dos cidadãos, levando em consideração os diferentes pontos de vista e interesses presentes na sociedade.

Considerações finais

A democracia é um sistema político que busca a participação dos cidadãos na tomada de decisões governamentais. No entanto, existe uma tensão inerente à democracia representativa: embora todos os cidadãos possuam direito ao voto, a influência e o poder de moldar as políticas públicas muitas vezes estão concentrados nas mãos de elites políticas. Ao longo deste artigo, exploramos a temática da democracia como competição entre elites pela disputa do consenso popular, analisando as ideias de Bobbio na sua argumentação sobre a democracia. Para Bobbio, as elites são necessárias para o funcionamento da democracia, pois são elas que representam e articulam os interesses e demandas da sociedade. No entanto, o filósofo também alerta para o perigo da elitização excessiva, na qual as elites se tornam isoladas da sociedade e buscam manter seu poder em detrimento do interesse público.

No decorrer dessa jornada, discutimos os princípios fundamentais da democracia, as críticas à doutrina das elites, a relação entre democracia e representatividade política, bem como a importância das regras do jogo democrático. A democracia, em sua essência, envolve a competição entre diferentes grupos e indivíduos para alcançar e manter o poder político. Essa competição é frequentemente liderada por elites políticas, que buscam persuadir e mobilizar o consenso popular em torno de suas ideias e propostas. Essas elites, no entanto, podem ser partidos políticos, grupos de interesse ou líderes carismáticos, que têm recursos e estratégias para influenciar a opinião pública e, assim, moldar o resultado das eleições.

A partir da visão de Bobbio, compreendemos que a democracia não se limita a uma simples disputa entre o povo e as elites, mas envolve um conjunto complexo de elementos e desafios. Identificamos que a democracia representativa, embora proporcione um sistema de governo estável, pode gerar apatia política entre os cidadãos comuns e contribuir para a formação de uma classe política distante das preocupações da população em geral.

No entanto, é fundamental destacar que as críticas e desafios apontados não negam a importância e os benefícios da democracia. Ao contrário, evidenciam a necessidade de aprimorar as instituições democráticas, promovendo maior participação cidadã, inclusão social e representatividade ampla. As regras do jogo

democrático, como a regra da maioria e o respeito aos direitos das minorias, desempenham um papel crucial na garantia de uma democracia saudável e legítima. Elas estabelecem os procedimentos e princípios pelos quais as decisões políticas são tomadas, permitindo a convivência pacífica e o exercício do poder político de forma justa.

Nossa análise também nos levou a refletir sobre a importância do conflito político na democracia. Ao contrário de ser uma fonte de desestabilização, o conflito é inerente ao processo democrático e pode ser benéfico quando resolvido de forma pacífica por meio de instituições estabelecidas. Com isso, o estudo da democracia como competição entre elites pela disputa do consenso popular nos permitiu compreender a complexidade desse sistema político. Reconhecemos que a democracia não é um modelo perfeito, mas sua valorização da participação cidadã, do equilíbrio de interesses e da proteção dos direitos individuais a torna um sistema vital para promover a justiça, a igualdade e a liberdade nas sociedades contemporâneas.

Portanto, é crucial continuarmos a explorar e aprimorar os princípios democráticos, buscando constantemente formas de fortalecer a participação cidadã, combater desigualdades e garantir a representatividade ampla e inclusiva. Somente assim poderemos construir sociedades mais justas, sustentáveis e verdadeiramente democráticas.

Referências

BOBBIO, N. A Revolução Francesa e os direitos do homem. *In*: **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Campus, 2004.

BOBBIO, N. **Direita e Esquerda.** São Paulo: UNESP, 2001.

BOBBIO, N. **Estado, governo, sociedade:** Para uma teoria geral da política. Editora Paz e Terra.2001.

BOBBIO, N. **Igualdade e liberdade.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BOBBIO, N.; PASQUINO, G.; MATTEUCCI, N. **Dicionário de Política.** 2 Vol. Brasília, Ed. UNB, 2007.

CARVALHO, K. G. **Direito Constitucional.** 15. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2001.

COSTA, P.; ZOLO, D. (Orgs.). **O Estado de Direito.** História, teoria e crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro:** a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FELIPE, S. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. *In*: OLIVEIRA, M. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 133-162.

FERRAJOLI, L. Igualdad y diferencia. *In*: **Derechos y garantias:** la ley del más débil. Madrid: Trotta, 1999. p. 73-96.

FERRY, L.; RENAUT, A. **Philosophie Politique 3.** Des droits de l'homme à l'idée republicaine. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

FRIEDMAN, M. **Liberdade de Escolher.** São Paulo: Record, 1980.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco,1992.

GALLI, C. **La guerra globale.** Roma-Bari: Laterza, 2002.

GIACÓIA, O. J. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. *In*: OLIVEIRA, M. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 193-206.

GIDDENS, A. **A terceira via.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

GIDDENS, A. **Para Além da Esquerda e da Direita.** São Paulo: UNESP, 1996.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa I e II.** Madrid: Taurus, 1987.

HAYEK, F. A. **Os Fundamentos da Liberdade.** Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

HEGEL, G. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio.** Lisboa: Edições 70, 1992.

HIRST, P.; THOMPSON, G. **Globalização em questão.** Petrópolis: Vozes, 1998.

HOBSBAWN, E. **A era das revoluções (1789-1848).** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

IANNI, O. **Teoria da globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

KYMLICKA, W. **A liberal Theory of Minority Rights.** Oxford: Clarendon, 1995. (Ciudadanía multicultural. Barcelona: Paidós, 1996).

LEAL, R. G. **Teoria do Estado:** cidadania e poder político na modernidade. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

LEAL, R. G. **Direitos Humanos no Brasil:** desafios à democracia. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

LIMA, M. L.; NICOLAU, J. M. Financiamento de campanhas eleitorais e competição política no Brasil. **Revista de Sociologia e Política,** v. 26, n. 66, p. 31-53, 2018.

LIMA JÚNIOR, J. B. **Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais.** Recife: Renovar, 2001.

LIMA JÚNIOR, J. B. (Coord.). **Relatório brasileiro sobre os direitos humanos econômicos, sociais e culturais.** Recife: GAJOP, 2003.

LYRA, R. P. Democracia política, direitos sociais e socialismo. *In*: **Estado e Cidadania.** De Maquiavel à democracia participativa. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2006. p. 223-248.

MAGALHÃES, F. O Fim da igualdade? O discurso da diferença: ética e autonomia na era do capitalismo cultural. *In*: **La igualdad:** antiguos y nuevos desafios. Simpósio de la Associación Iberoamericana de Filosofía Política, 24 a 26 de oct. 2007. México, 2007. CD-ROM.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status.** Rio de Janeiro: Zahar, 1958.

MARX, K. **A questão judaica.** São Paulo: Centauro, 2004.

MARX, K. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista.** São Paulo: Boitempo, 1991.

MATTOS, P. C. **A sociologia política do reconhecimento:** as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fazer. São Paulo: Annablume, 2006.

MENDONÇA, R. F. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano. **Revista de Sociologia Política,** Curitiba, n. 29, p. 169-185, nov./2007.

MONDAINI, M. **Direitos Humanos.** São Paulo: Contexto, 2006.

MORRESI, S. Robert Nozick e o Liberalismo fora de Esquadro, **Lua Nova**, São Paulo, p. 55-56, 2002.

NEVES, P. S. C. Reconhecimento e desprezo social ou os dilemas da democracia no Brasil contemporâneo: algumas considerações à luz da questão racial. **Política e Sociedade,** v. 6, n. 11, p.117-132, out./2007.

NOZICK, R. **Anarquia, Estado e Utopia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

OPPENHEIM, F. Igualdade. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política.** Brasília: Editora UNB, 1986.

PIVATTO, P. Ética da alteridade. *In*: OLIVEIRA, M. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-98.

RIBEIRO, L. C. **Democracia e representação política:** a crise de representação no Brasil contemporâneo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SERRANO, P. E. A. P. **Autoritarismo e golpes na América Latina:** breve ensaio sobre jurisdição e exceção. São Paulo: Alameda, 2016.

SILVA, M. A. M. da. Cidadania e democracia: instrumentos para a efetivação da dignidade humana. *In*: MIRANDA, J.; SILVA, M. A. M. da (Orgs.). **Tratado luso-brasileiro da dignidade humana.** 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

SIQUEIRA Jr., P. H. A dignidade da pessoa humana no contexto da pós-modernidade: o direito no século XXI é tolerância, bom senso e cidadania. *In*: MIRANDA, J.; SILVA, M. A. M. da (Coord.). **Tratado luso-brasileiro da dignidade da pessoa humana.** São Paulo: Quartier Latin, 2009.

TOSI, G. Igualdade (verbete). *In*: BARRETO, V. de P. (Org.). **Dicionário de Filosofia Política.** São Leopoldo, Editora UNISINOS; 2010.

TOSI, G. Democracia como forma mista de governo em Norberto Bobbio. *In:* **Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.** João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

WANDERLEY, L. E. **A democracia como valor universal:** Uma análise comparada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2018.

ZOLO, D. Teoria e Crítica do Estado de Direito. *In:* COSTA P.; ZOLO, D. (Orgs.). **O Estado de Direito.** História, teoria e crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Recebido: 16/04/2025
Aprovado: 20/10/2025

Dom Lino Deodato e a unicidade da Igreja: sinodalidade e o bem da esposa de Cristo

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

José Ulisses Leva*

RESUMO

O Artigo apresenta o Sínodo realizado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, em 1888. O bispo tornou presente os Concílios Ecumênicos de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870), na Igreja em São Paulo. Dom Lino Deodato quis a Igreja Paulista em sintonia com a Igreja em Roma. A Esposa de Cristo tem firmado passos e aberto janelas para a contemporaneidade. Em contínua concordância com os Concílios Ecumênicos e sentindo com a Igreja, o Papa Francisco tem procurado dialogar com o mundo e mostrado interesse em tornar a Esposa de Cristo sempre sinodal. Lembrando os 137 anos do Sínodo em São Paulo, em 1888, e recordando os 60 anos do término do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), vamos testemunhar os desdobramentos da Unidade da Igreja e busquemos viver com alegria e entusiasmo a Sinodalidade.

Palavras-chave: Igreja. História. Sínodo. Sinodalidade.

Dom Lino Deodato and the uniqueness of the Church: synodality and the good of the spouse of Christ

ABSTRACT

The article presents the Synod held by Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, in 1888. The bishop made the Ecumenical Councils of Trent (1545-1563) and Vatican I (1869-1870) present at the Church in São Paulo. Dom Lino Deodato wanted the Church of São Paulo to be in tune with the Church in Rome. The Bride of Christ has taken steps and opened windows to contemporaneity. In continuous agreement with the Ecumenical Councils and in harmony with the Church, Pope Francis has sought to dialogue with the world and has shown interest in making the Bride of Christ always synodal. Remembering the 137th anniversary of the Synod in São Paulo, in 1888, and remembering the 60th anniversary of the end of the Second Vatican Ecumenical Council (1962-1965), let us witness the unfolding of the Unity of the Church and seek to live Synodality with joy and enthusiasm.

Keywords: Church. History. Synod. Synodality.

* Doutor em História da Igreja pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: juleva@pucsp.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6333101934050721. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1024-7272.

Introdução

O escopo do Artigo tende, em primeiríssimo lugar, lembrar do Sínodo realizado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (Leva, 2024), em 1888, na então Diocese de São Paulo, 1745, e atualmente, Arquidiocese de São Paulo, 1908. O intuito do bispo foi tornar os Concílios Ecumênicos de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870) presentes e atuantes na sua diocese.

Sugere, posteriormente, recordar que a Igreja realizou o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). O *aggiornamento* proposto integrava a Igreja no mundo e a fazia parte das realidades humanas, sem diminuir sua vitalidade em anunciar o Evangelho de Jesus Cristo.

Propõe, finalmente, indicar o itinerário linear que a Esposa de Cristo tem firmado ao longo dos séculos. Ao largo a Igreja marcou passos e abriu janelas, para com o tempo e o espaço em todos os momentos, e hoje, procura dialogar com a contemporaneidade.

A Igreja presente em São Paulo, no episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, buscou a unicidade com a Igreja presente em Roma. Durante a regência de Dom Pedro II, as nomeações dos bispos passaram a ser realizadas diretamente pelo papa. Os prelados nomeados buscavam a sintonia entre a Igreja Universal e as Igrejas Particulares. Positivamente, as relações entre o papa e os bispos passaram a ser benéficas, sobretudo, para Igreja no Brasil.

Em contínua concordância com os Concílios Ecumênicos e sentindo com a Igreja, o Papa Francisco tem procurado dialogar com o mundo e mostrado interesse em torná-la unida na diversidade, a mantendo sempre sinodal.

Em 2025, estamos celebrando os 280 anos da criação da Diocese de São Paulo (1745-2025). Devemos conhecer sua trajetória eclesial, desde a sua instalação, com os fatos e acontecimentos, até os nossos dias. Como podemos lembrar os 137 anos do Sínodo realizado em São Paulo, pelo nono bispo da Diocese, em 1888? Como necessitamos recordar os 60 anos do término do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), em nossas vidas e na vida de toda a Igreja, para que seja sempre vivenciado com alegria e esperança?

Por fim, como manter a História sempre viva, com os acontecimentos do passado e com as proposições do presente, para querer e amar a Igreja no seu porvir? A Igreja em São Paulo delineou as orientações dos Concílios de Trento e Vaticano I, com Dom Lino Deodato. O prelado convocou e realizou o Sínodo Diocesano, em 1888. O Papa Francisco está dinamizando o seu pontificado com as orientações emanadas do Concílio Ecumênico II. Como atualizar os desdobramentos do Sínodo de 1888 e como vivenciar a temática sobre a Sinodalidade, proposta pelo Papa Francisco, mantendo a Unidade da Igreja?

A Igreja em São Paulo no século XIX

No século XIX, a cidade de São Paulo possuía em torno de 30.000 habitantes e pouca expressão no cenário político e econômico nacional (Leva, 2012a). Poucos eram os conventos, tanto masculinos quanto femininos. Havia a dificuldade de ingresso de noviços. Pelo censo realizado em 1872, as estatísticas delinearam um clero composto de 282 padres seculares, acrescido de alguns religiosos. O Seminário Episcopal já existia, desde 1856, e nele havia uma nítida preocupação com a formação intelectual e pastoral para o futuro clero da Diocese. O seu sustento ainda provinha do Estado, mediante as côngruas, e da modesta ajuda dos diocesanos. Eram três as paróquias, além da Sé Catedral. A cidade de São Paulo, além da Freguesia da Sé, possuía as Paróquias do Brás, Santa Ifigênia e Consolação. Possuía dois Conventos de homens, São Bento e Carmo, e dois Conventos femininos, Santa Teresa e Luz, e várias Ordens Terceiras e Irmandades.

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho nasceu em São Bernardo das Russas, atualmente chamada de Russas, na Província do Ceará, a 23 de setembro de 1826. Era filho de Joaquim José Rodrigues de Carvalho e de Alexandrina Rodrigues de Carvalho (Souza, 1960).

> Ele foi batizado em 15 de outubro de 1826 pelo pároco Pe. Joaquim de Paula Galvão, na paróquia de Nossa Senhora do Rosário, sua cidade natal. Da cidade de Russas foi à Olinda, sede da Diocese, para dedicar-se aos estudos eclesiásticos. Enquanto esteve no Seminário de Olinda pastoreava a mesma Diocese Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão (Nóbrega, 1954, s./p.).

No período em que estava se preparando para o sacerdócio, havia uma revitalização da Igreja Católica, principalmente com Dom Romualdo Antônio Seixas, arcebispo da Bahia, quanto à reforma eclesiástica, no Seminário e no clero. Dom Lino Deodato preparava-se para o sacerdócio imbuído dos ares de mudanças na Igreja. As ideias de reforma que se formavam na Província Eclesiástica emanavam por toda a extensão das demais dioceses. E, no Seminário de Olinda, onde Dom Lino Deodato estudou, esses mesmos ideais eram gradativamente assumidos, na pessoa do bispo Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão.

Terminados os estudos de Teologia, foi ordenado presbítero em 25 de julho de 1850, aos 23 anos de idade, pelas mãos de Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão. Além do curso de Teologia não obteve outros títulos acadêmicos. Logo após sua ordenação presbiteral foi indicado pároco da sua cidade natal, paróquia Nossa Senhora do Rosário, onde exerceu seu ministério, intercalando com o magistério, com o secretariado do bispado de Fortaleza e como deputado pela sua Província.

> Filho de professores de Primeiras Letras, estudou no Seminário de Olinda onde obteve as ordens sacras em 1850. Retornando à sua cidade natal dedicou-se, também, ao magistério público. Nas eleições de 1856 conseguiu uma vaga na Assembléia Provincial, pelo Partido Conservador, com expressiva votação. Tinha, então, trinta anos (Gaeta, 1991, s./p.).

Dom Lino Deodato, em 1873, assumiu a Diocese de São Paulo, em um momento plural da sociedade paulista (Leva, 2012b). O prelado conviveu com a Questão Religiosa, entre a Igreja e a Maçonaria (Rubert, 1993).

> Diante da escravidão negra, Dom Lino Deodato, a exemplo de outros bispos, como os de Mariana e Diamantina, criou uma “Caixa Auxiliadora de Redenção aos Cativos”, reservando rendimentos da Mitra para o auxílio aos negros. Num dos seus escritos afirma: “[…] diversos sacerdotes desta capital inspirando-se nos sentimentos de caridade da Igreja de que são ministros e de amor à pátria de que são filhos, significaram-me a intenção de combinar

> seus esforços em prol da idéia grandiosa, humanitária e patriótica de redenção aos cativos". (Gaeta, 1991, s./p.).

No que se refere à imigração italiana, a resposta veio da Igreja de Roma. O Papa Leão XIII procurou dar os contornos aos arcebispos e bispos da América sobre a condição dos imigrantes que anualmente deixavam a Itália em busca de trabalho. O Romano Pontífice manifestava, nessa condição, sua preocupação em relação ao destino desses trabalhadores num continente desconhecido, estranho, extenso, lamentando ainda as dificuldades para uma salutar assistência de ministros de Deus! O problema maior se encontrava na insuficiência dos missionários para administrar-lhes os sacramentos e prestar-lhes socorros espirituais! Transparecia, na fala do Romano Pontífice, o apelo aos prelados americanos de se mobilizarem, incentivarem e mesmo de promoverem a vinda de missionários europeus, que se incumbissem da pastoral para os imigrantes e de seu bom êxito (Leão XIII, 1888).

A formação feminina contava com as Irmãs de São José de Chambéry (Wernet, 1987), que foram chamadas por Dom Antonio Joaquim de Melo, primeiro bispo paulista.

> Para a formação de um clero idôneo convidou missionários europeus: "Temos felizmente em nosso clero não pequeno número de sacerdotes fiéis a sua vocação, recomendáveis por sua instrução e virtudes, mas esse número está aquém das necessidades de uma tão vasta e populosa Diocese […] Uma das necessidades, Irmãos e Filhos Caríssimos, é a aquisição, em maior número, de dignos operários, que juntando aos nossos esforços nos auxiliem no cultivo da vinha do Senhor" (Dom Lino Deodato, 1876, s./p.).

Dom Lino Deodato escreveu 21 Cartas Pastorais (Souza, 1960). As Cartas Pastorais se encontram no ACMSP. O prelado realizou as Visitas Pastorais.

> Assim, logo que chegou à Diocese Dom Lino saiu em visita à região de Campinas e ao Vale do Paraíba. Certo da eficácia desse instrumento de ação, Dom Lino, tal qual os bispos reformadores, utilizou-se desse expediente durante todo o seu longo bispado. A documentação revela a ocorrência de visitas por quase toda a Diocese inclusive às mais distantes paróquias de Minas Gerais e do Paraná que há muito tempo não eram visitadas. Registra também a periodicidade dessas visitas, quer percorrendo as paróquias da capital, quer as do interior. Administrando sacramentos, incentivando devoções, doutrinando, aconselhando, ouvindo queixas, [...] fundando associações católicas, [...] essas visitas constituíram-se inegavelmente num

> indispensável veículo de difusão religiosa e portanto, foram realizadas por toda a administração [...] permeando a sua pastoral (Gaeta, 1991, s./p.).

Em 1888, convocou o primeiro Sínodo Diocesano. “Sob a luz do Espírito Santo, observando tudo quanto mandava o Sumo Pontífice e tendo o bispo na presidência dos santos trabalhos os duzentos sacerdotes reuniram-se durante cinco dias e aprovaram algumas resoluções” (Dom Lino Deodato, 1888).

> O Sínodo foi encerrado no dia consagrado a São Paulo na catedral da Sé, com a presença do bispo e de sacerdotes. Embora Dom Lino tivesse recebido um telegrama elogioso do Papa e os padres que participaram do evento tenham lhe oferecido um presente em prata, “dádiva delicada, um símbolo de que jamais seria esquecido”, as resoluções sinodais não foram publicadas no Expediente Diocesano (Gaeta, 1991, s./p.).

O Sínodo, concordando com os Concílios Ecumênicos de Trento e Vaticano I, versava sobre a Doutrina e a Disciplina. Dom Lino Deodato dizia que o fim principal do Sínodo seria estabelecer a Disciplina da Santa Igreja e assegurar a reta Doutrina. “Nenhuma lei nova será promulgada nos presentes estatutos, apenas lembramos as leis gerais da Igreja em suas partes principais, assim como a sanção estabelecida pelos Concílios e pelos Pontífices Romanos” (Dom Lino Deodato, 1888, s./p.).

As citações do Sínodo estavam em sintonia com a Igreja. As orientações para a Igreja em São Paulo tinham sido definidas nos Concílios de Trento e do Vaticano I. As Constituições Sinodais encontram-se no ACMSP.

> “Este mau exemplo não consiste somente na vida torpe, na violação da castidade, mas também na prática de outros vícios, como sejam: o jogo, a embriaguez, ilícitas negociações, a simonia”. […] mandamos, pois, de acordo com as prescrições do Tridentino (Sessão XIV - Cap. 6º), que todos os clérigos nesta diocese usem o hábito talar (sotaina, batina) de cor preta, salvas as devidas exceções, com cabeção, da mesma cor e voltinha branca […]. Ainda, “celibato, tonsura, veste, não aos vícios e ao comércio, não ter mulheres, senão acima de 50 anos, ou parentes próximos”. Acrescentando: “[…] proibindo sob pena de suspensão aos sacerdotes que assistem a bailes, teatros, touradas, cavalhadas ou a outros divertimentos profanos, jogo, caçada, embriaguez, comércio” (Dom Lino Deodato, 1888).

O Concílio Ecumênico Vaticano II

Sabemos que o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) realizou-se em continuidade com os Concílios anteriores (Compêndio Vaticano II, 1986). A Igreja não suprime as orientações dadas em Assembleias realizadas em outros tempos. A Esposa de Cristo busca nas Fontes sua identidade e avança, sob a Graça do Espírito Santo, para melhor evangelizar os homens e mulheres desse tempo e de todos os séculos.

Celebrando os 60 anos de encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II, a Igreja busca nos seus Documentos toda a História Eclesiástica, para levar a humanidade a Alegria do Evangelho. O nosso tempo é marcado pelo itinerário linear, e assim, os fatos e acontecimentos do passado iluminam as proposições para o presente e o futuro.

O Papa Francisco e os desdobramentos do Concílio Vaticano II

O Papa Francisco tem se manifestado como um homem do seu tempo e um apaixonado pela Igreja de Jesus Cristo (Leva, 2023). Todas as suas iniciativas vão de encontro com a humanidade sequiosa da Palavra de Deus transformada em gestos concretos. Ele tem feito tudo para aproximar a Igreja com os homens e mulheres no contemporâneo. Verdade, também, o Papa Francisco tem apresentado à humanidade a Igreja de Jesus Cristo, com toda a sua beleza e o esplendor do Filho de Deus.

O pontificado de Francisco tem sido orientado pelos Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Ele respeita a História da Igreja e mergulha profundamente nos ensinamentos conciliares. Conversa com os cristãos e com todos, homens e mulheres que pleiteiam a paz, o diálogo e o bem com todos do nosso tempo.

O Concílio Ecumênico Vaticano II já nos apontou o caminho a seguir, quando da Constituição dogmática *Lumem gentium.* A Igreja deve manter-se no mundo, assim como a edificou Cristo Jesus, para que no mundo anuncie o Reino de Deus e seus valores. Francisco retoma o Concílio e adianta algumas questões, ampliando o

horizonte renovador da Igreja e sua missão entre os homens e mulheres de boa vontade (Leva, 2023).

O Papa Francisco impulsiona a Igreja a estar e a viver no mundo contemporâneo. Norteado pelo Concílio, sobretudo pela Constituição Dogmática LG, e pelas belas palavras do papa São Paulo VI, em 1975, na sua Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi,* o Papa Francisco nos presenteou com a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium,* em 2013, como o programa do seu pontificado.

> Aqui escolhi propor algumas diretrizes que possam encorajar e orientar, em toda a Igreja, uma nova etapa evangelizadora, cheia de ardor e dinamismo. Neste quadro e com base na doutrina da Constituição dogmática *Lumen gentium,* decidi, entre outros temas, de me deter amplamente sobre as seguintes questões: a) A reforma da Igreja em saída missionária. b) As tentações dos agentes pastorais. c) A Igreja vista como a totalidade do povo de Deus que evangeliza. d) A homilia e a sua preparação. e) A inclusão social dos pobres. f) A paz e o diálogo social. g) As motivações espirituais para o compromisso missionário (Papa Francisco, 2013).

Seguindo os passos do Concílio Ecumênico Vaticano II e as orientações do Papa São Paulo VI para a continuidade dos encontros fraternos e eclesiais, os Sínodos retomaram com intensidade, após o encerramento do Concílio, em 1965. O Papa Francisco, reiterando e continuando com as janelas abertas, propôs um Sínodo com a abrangência da Sinodalidade. O Papa Francisco tem utilizado enormemente o termo, para motivar o espírito de unidade da Igreja e de todo povo cristão. Seu desejo fundamental é evidenciar a necessidade de todos caminharem juntos na construção do Reino de Deus.

O Sínodo vem se desenvolvendo e alcançando belíssimos horizontes eclesiais e pastorais. Tem mostrado a essência da Igreja, as potencialidades e as habilidades de todos os batizados e batizadas, para o bom exercício pastoral nas suas enormes potencialidades, possibilidades e abrangências. Estamos vivendo e aguardando os seus desdobramentos. Muitas são as riquezas alcançadas, como o próprio tema do Sínodo sobre Sinodalidade. A proposta do Tema foi apresentada com largueza e profundidade. O Sínodo tem se desenvolvido em variadas etapas, tanto local quanto continental, e agora ganha dimensões universais, e, com muitos encontros, rodas de

conversa e maturação, para um equilíbrio das proposições a serem apresentadas e os seus desdobramentos.

Sínodo e sinodalidade

Como manter a História sempre viva, com os acontecimentos do passado e com as proposições do presente, para querer e amar a Igreja no seu povir? A Igreja em São Paulo delineou as orientações dos Concílios de Trento e Vaticano I, com Dom Lino Deodato. O nono bispo da Igreja em São Paulo convocou o Sínodo Diocesano, em 1888. O Papa Francisco está dinamizando o seu pontificado com as orientações emanadas do Concílio Ecumênico Vaticano II. Como vivenciar os desdobramentos da Unidade da Igreja, através do Sínodo Diocesano, 1888, e a temática sobre a Sinodalidade, do Papa Francisco?

O século XIX foi marcado pela Reforma da Igreja em São Paulo, sobretudo nos episcopados de Dom Antonio Joaquim de Melo (1851-1861) e Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894). A reforma significou seguir atentamente as orientações do Bispo de Roma. O Concílio Ecumênico de Trento, no século XVI, falava da construção de Seminários para a formação do Clero. A diocese de São Paulo teve o seu seminário construído, em 1856, com Dom Antonio Joaquim de Melo. O Concílio de Trento também dizia sobre os Sacramentos e a Disciplina da Igreja. Em 1888, com a realização do Sínodo, essas orientações foram ditas, escritas e, paulatinamente, incorporadas na vida eclesial. O Concílio Ecumênico Vaticano I definiu o Dogma da Infalibilidade Papal. Em 1876, realizou-se a primeira Visita *ad Limina Apostolorum* com Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho. O bispo visitou os túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo. O prelado buscou orientações junto ao Papa. Dom Lino Deodato manifestou seu querer e seu agir na comunhão eclesial. Assegurou a unicidade da Igreja em São Paulo com o Bispo de Roma.

Estaríamos em comunhão com o Papa Francisco sem a realização do Sínodo, em 1888? Como viver a sinodalidade, sem estar em sintonia com a Igreja, na pessoa do Romano Pontífice? A reforma, empreendida no século XIX, buscou a unidade e a harmonia com toda a Igreja de Cristo Jesus.

Ao longo do seu pontificado, o Papa Francisco tem mostrado claramente nos seus gestos, Discursos, Homilias, e, sobretudo, nos Documentos por ele emitidos, o bem da Esposa de Cristo. A intenção e a preocupação constantes do Romano Pontífice têm sido manter a Unicidade da Igreja, respeitando os Concílios Ecumênicos, ocorridos desde o século IV. O Papa Francisco mostra-se fidelíssimo aos grandes encontros que marcaram a vida da Igreja, desde Niceia, em 325, até o Vaticano II, 1962-1965.

Em 10 de outubro de 2021, o Papa Francisco convocou o Sínodo da Sinodalidade. O Pontífice expressou seu desejo por uma Igreja sinodal: Comunhão, Participação e Missão. O Santo Padre traçou um longo itinerário sobre o caminho da sinodalidade. O papa vem indicando a presença amorosa e contínua de Deus na nossa vida e na vida da Igreja; e, tem motivado os fiéis batizados a escutar e a participar do processo eclesial já iniciado e ainda sendo percorrido em várias fases, diocesana, continental e nas Assembleias do Sínodo dos Bispos, em Roma.

Conclusão

O escopo do Artigo, em primeiríssimo lugar, lembrou do Sínodo realizado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, em 1888, na então Diocese de São Paulo. Reiteradamente, o bispo tornou os Concílios Ecumênicos de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870) presentes e atuantes na vida da sua diocese. Nitidamente, o prelado firmou a unicidade entre a Igreja Particular, em São Paulo, e a Igreja Universal, em Roma.

Posteriormente, o Artigo recordou que a Igreja realizou o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). O *aggiornamento* proposto pelos padres sinodais integrava a Igreja no mundo e a fazia parte das realidades humanas, sem diminuir sua vitalidade em anunciar permanentemente o Evangelho de Jesus Cristo a todos os povos e culturas.

Finalmente, o Artigo indicou o itinerário linear que a Esposa de Cristo tem firmado ao longo dos séculos. Ao largo a Igreja marcou passos e abriu janelas, para

com o tempo e o espaço, em todos os momentos. Hoje, particularmente, a Igreja procura dialogar com a contemporaneidade.

Em contínua concordância com os Concílios Ecumênicos e sentindo com a Igreja, o Papa Francisco tem procurado dialogar com o mundo e mostrado interesse em tornar a Esposa de Cristo unida e sempre sinodal. Em 2025, lembramos os 1700 anos do Concílio Ecumênico, o primeiro realizado, em 325, na cidade de Niceia, e os 60 anos do término do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), na alegria e na esperança.

Celebrar os 280 anos da criação da Diocese de São Paulo, em 1745, e lembrar os 137 anos do Sínodo realizado, em São Paulo, em 1888, pelo nono bispo da Diocese, manifestou o nosso desejo de conhecer a trajetória eclesial da Igreja Paolopolitana, desde a sua instalação aos nossos dias. Reiterando o escopo do Artigo, o Sínodo Diocesano, em 1888, realizado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, e o Sínodo sobre a Sinodalidade, convocado pelo Papa Francisco, asseguraram a linearidade mantida pela universalidade e unicidade da Igreja de Jesus Cristo. Por fim, precisamos manter a História sempre viva, com os acontecimentos do passado e com as proposições do presente, para querer, servir e amar a Igreja no seu povir.

Referências

AZZI, R. **A Igreja e os migrantes.** Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1992.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações.** 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

GAETA. M. A. J. V. **Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no Episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894).** São Paulo: EdUSP, 1992.

DREHER, M. N. **Imigrações e História da Igreja no Brasil.** Aparecida: Santuário, 1993.

LEONIS PP. XIII. **Epist. Quam aerumnosa**, 10 dicembre 1888. EE 3/ 1828-1832.

LEVA, J. U. Bodas de Estanho do Pontificado do Papa Francisco. *In*: **Lei e Justiça.** São Paulo: Noeses, 2023. p 592-606.

LEVA, J. U. Pluralismo no Brasil do século XIX. **Revista de Cultura Teológica.** São Paulo, ano XX, n. 77, p. 11-25, jan./mar. 2012b.

LEVA, J. U. São Paulo no século XIX: Iniciativa da Reforma. **Revista de Cultura Teológica,** São Paulo, ano XX, n. 79, p. 37-59, jul./set. 2012a.

LEVA, J. U. Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho: um bispo cearense na Igreja de São Paulo. **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha,** Fortaleza, v. 20, n. 2, p. 226-239, 2024.

NOBREGA, A. Dioceses e bispos do Brasil, **RIHGB,** Rio de Janeiro, v. 222, n. 155, 1954.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium.*** Brasília: Edições CNBB, 2013.

RUBERT, A. **A Igreja no Brasil.** Vol. IV. Santa Maria: Pallotti, 1993.

SOUZA, J. M. de. **Dom Lino Deodato:** Prelado do Nordeste, aspectos sociais e humanos de sua vida e obra. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1960.

Recebido: 27/01/2025
Aprovado: 25/07/2025

Influência da religião na alimentação: estudo comparativo entre católicos e adventistas do sétimo dia

CC BY

Louyse Sulzbach Damázio*
Fernando da Silva Martins**

RESUMO

A influência da religião na alimentação foi abordada, considerando as diferentes percepções culturais. O estudo analisou a relação entre a religião e as escolhas alimentares de fiéis católicos e adventistas do Sétimo dia em Tubarão (SC). Foi utilizada uma abordagem descritiva, transversal e quantitativa, com participantes maiores de 18 anos. Foram coletadas informações sobre dados clínicos e sociodemográficos dos participantes, como idade, gênero, índice de massa corporal, presença de doenças crônicas, uso de medicamentos e características do domicílio. Os resultados mostraram que os participantes adventistas têm em média 37,1±13 anos, enquanto no grupo católico foi de cerca de 38,6±15,2 anos, sendo 42% mulheres e 58% homens. A maioria possui um peso para a altura considerado saudável e não tem doenças crônicas. No grupo católico, a média de idade foi de 38 anos, composto por 54% mulheres e 46% homens. Também apresentam um peso para a altura considerado saudável e uma porcentagem semelhante de doenças crônicas. As diferenças entre católicos e adventistas do sétimo dia foram destacadas, proporcionando uma compreensão mais ampla das complexas interações entre religião e alimentação, bem como suas implicações sociodemográficas. O estudo revelou que os entrevistados católicos apresentam pouca ou nenhuma influência religiosa na alimentação, por outro lado, os entrevistados adventistas demonstraram uma forte influência religiosa em suas escolhas alimentares, baseada em orientações bíblicas, que são seguidas fielmente pela igreja.

Palavras-chave: Igreja católica. Igreja adventista. Religião. Alimentação. Influência.

Influence of religion on diet: comparative study between catholics and seventh day adventists

ABSTRACT

The influence of religion on food was addressed, considering the different cultural perceptions. The study analyzed the relationship between religion and food choices of Catholics and Seventh-day Adventists in Tubarão (SC). A descriptive, cross-sectional, and quantitative approach was used, with participants over 18 years old. Information was collected on the participants' clinical and sociodemographic data, such as age, gender, body mass index, presence of chronic diseases, use of medication and household characteristics. The results showed that Adventist participants have an average of 37.1±13 years, while in the Catholic group it was about 38.6±15.2 years, with 42% women and 58% men. Most have a weight for height considered healthy and do not have chronic diseases. In the Catholic group, the mean age was 38 years, comprising 54% women and 46% men. They also have a weight for height considered healthy and a similar percentage of chronic diseases. Differences between Catholics and Seventh-day Adventists were highlighted, providing a broader understanding of the complex interactions between religion and food, as well as their sociodemographic implications. The study revealed that Catholic respondents have little or no religious influence on food, on the other hand, Adventist respondents showed a strong religious influence on their food choices, based on biblical guidelines, which are faithfully followed by the church.

Keywords: Catholic church. Adventist church. Religion. Food. Influence.

* Doutora em Ciências da Saúde (2022) e Mestre em Ciências da Saúde (2018) pela Universidade do Extremo Sul Catarinense, com Bacharelado em Nutrição pela mesma instituição (2016). Especializada em diversas áreas, incluindo Bioquímica e Fisiologia da Nutrição (2018), Nutrição Materno-Infantil (2021), Prescrição de Fitoterápicos e Suplementação Nutricional na Nutrição Clínica (2021), Comportamento Alimentar (2022), e Gastronomia Vegetariana e Vegana (2022). E-mail: louyse3@hotmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2476356014456993. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0710-2320.
** E-mail: fernandinhodasilvamartins@gmail.com.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

Coutinho (2012) observa que a religião é associada a um Ser Supremo transcendente na cultura judaico-cristã, enquanto Silva (2004) destaca que na cultura oriental, a fé está ligada ao que é perceptível e tangível, incluindo a natureza. Carvalho (2017) ressalta que a religião é moldada pelos contextos históricos e culturais específicos dos seres humanos, preenchendo espaços vazios e satisfazendo necessidades humanas, além de proporcionar desenvolvimento espiritual. Gomes (2014) menciona o fascínio do ser humano pelo aspecto místico e enigmático da fé vivenciado no cotidiano.

A religião também desempenha um papel relevante na sociedade, influenciando várias condutas diárias, incluindo a alimentação (Souza, 2014). Ferrari (2016) exemplifica a influência religiosa na forma como as pessoas se alimentam durante a Quaresma, período em que os católicos se abstêm de carne vermelha e bebidas alcoólicas. Já o Islã segue os princípios sagrados do Alcorão, adotando uma dieta permitida, conhecida como Halal, que exclui carne de porco e bebidas alcoólicas (Wettstein, 2010). O hinduísmo, por sua vez, segue uma tradição vegetariana, privilegiando cereais, vegetais, frutas e laticínios (Santos, 2017).

Logo, a religião atribui sacralidade aos alimentos, codificando-os culturalmente e moldando as tradições culinárias pessoais (Arslan; Aydemir, 2020). Essa relação entre religião e alimentação será analisada de forma comparativa entre a Igreja Católica e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Enquanto os católicos adotam uma abordagem mais flexível em relação à alimentação, os adventistas seguem uma dieta vegetariana rigorosa, enfatizando a importância da saúde e do cuidado com o corpo como um templo sagrado.

Neste sentido, é possível observar que a pesquisa busca compreender como a religião influencia as escolhas alimentares, os padrões de consumo e as percepções sobre a alimentação nesses dois grupos religiosos distintos. Por tanto, esse estudo oferecerá perspectivas valiosas para a promoção de uma alimentação saudável e sustentável em diferentes contextos religiosos, além de ampliar o entendimento das complexas relações entre religião e alimentação.

Neste sentido, foi observado que tanto católicos quanto adventistas possuem diretrizes específicas em relação aos alimentos permitidos e proibidos em diferentes

ocasiões. É conhecido que durante a Semana Santa, os católicos geralmente restringem o consumo de carne bovina, o que levou ao surgimento de produtos como o MacFish. Oliveira (2022) em seu estudo afirma que o *filet-o-fish*, que depois viria a se chamar McFish, fez com que o criador do sanduíche Lou Groen o inspiraria a utilizar filé de peixe, na cidade de Cincinnati, estado de Ohio, em um restaurante localizado numa vizinhança dominada por católicos, que não comiam carne nas sextas-feiras fazendo com que fosse a primeira adição ao cardápio original, sendo lançado nacionalmente no ano seguinte nos estados unidos.

Schwarz (1970) destaca que, da mesma forma os adventistas do sétimo dia adotam uma abordagem alimentar com ênfase em uma dieta vegetariana ou vegana, evitando carne e outros produtos de origem animal, como parte de sua fé e crença em cuidar do corpo como um templo sagrado. Além das restrições alimentares, as práticas religiosas também podem levar à criação de alimentos únicos e interessantes, como o exemplo do floco de milho inventado por John Kellogg, um médico adventista do sétimo dia.

Sendo assim, o objetivo deste estudo foi comparar as práticas alimentares entre católicos e adventistas do sétimo dia, analisando como diferentes tradições religiosas podem influenciar as escolhas de alimentos e comportamentos relacionados à comida.

Metodologia

A pesquisa avaliou a influência da religião na alimentação das pessoas, e utilizou um estudo descritivo, transversal e quantitativo. A coleta de informações foi realizada com praticantes de duas igrejas, uma católica e outra adventista, localizadas em Tubarão/SC. Neste sentido, o estudo foi conduzido após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa em seres humanos da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Diante das pesquisas realizadas, foi necessário observar que a população incluiu jovens e adultos maiores de 18 anos, praticantes das igrejas católica e adventista, tendo como critérios de inclusão indivíduos de ambos os sexos, com idade igual ou superior a 18 anos, praticantes da doutrina católica ou adventista, que aceitaram e concordaram com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Já os critérios de exclusão foram menores de 18 anos, aqueles que não frequentam a igreja há mais de um ano e os que não aceitaram ou concordaram com o TCLE.

Buscando um foco e melhor desenvolvimento das pesquisas realizadas, foi criado um questionário clínico com perguntas sobre idade, sexo, peso, altura, profissão, uso de medicações contínuas e outras informações relevantes. O instrumento de coleta de dados foi baseado em duas questões exploratórias sobre a influência da religião no dia a dia e na escolha alimentar dos participantes. A pesquisa obteve a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa e os dados coletados foram analisados quantitativamente e apresentados em tabelas e os dados qualitativos foram debatidos entre os pesquisadores e recortes relevantes foram adicionados ao trabalho final.

Por fim o projeto foi submetido à Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde e recebeu o número de protocolo 65562222.1.0000.0119. A pesquisa apresenta riscos relacionados à confidencialidade dos dados, mas a privacidade dos participantes foi mantida. Os benefícios da pesquisa incluíram a importância de estudar a relação entre religião e alimentação.

Resultados

Variáveis quantitativas

Este estudo aconteceu entre janeiro e junho de 2023.

A tabela 1 apresenta uma análise detalhada dos resultados clínicos e sociodemográficos desta pesquisa. Ela descreve os dados dos 78 participantes divididos em grupos adventistas e católicos. A média de idade dos participantes adventistas foi de aproximadamente 37,1±13 anos, enquanto no grupo católico foi de cerca de 38,6±15,2 anos.

No grupo adventista, composto por 41 indivíduos, 42% eram mulheres e 58% eram homens. O Índice de Massa Corporal (IMC) apresentou uma média de 25,8, indicando uma tendência geral em direção a um peso considerado saudável. Cerca de 34,1% dos participantes adventistas afirmaram ter doenças crônicas, enquanto a maioria (65,9%) não possuía essas condições médicas. Em relação ao uso de medicamentos, 41,4% dos adventistas utilizavam algum tipo de medicação

regularmente, enquanto 58,5% não utilizavam medicamentos de forma contínua. A tabela também fornece informações sobre o número de pessoas que residem no mesmo domicílio dos participantes adventistas: 2,4% moravam sozinhos, 17% viviam com uma pessoa, 29,2% com duas pessoas, 21,9% com três pessoas e 29,2% com quatro ou mais pessoas. Quanto aos filhos, 36,5% dos adventistas não tinham filhos, 14,6% tinham um filho, 26,8% tinham dois filhos, 14,6% tinham três filhos e 4,8% tinham quatro ou mais filhos. A renda salarial média entre os participantes adventistas foi de 2±3,5, indicando uma faixa variada de rendimentos.

No grupo católico, composto por 37 participantes, 54% eram mulheres e 46% eram homens. A média de IMC foi de 24,3±4,1, sugerindo um índice médio dentro do considerado saudável. Assim como no grupo adventista, 27% dos católicos tinham doenças crônicas, enquanto 73% não apresentavam essas condições. Em relação ao uso de medicamentos, 37,8% dos católicos utilizavam medicação regularmente, enquanto 62,1% não faziam uso contínuo de medicamentos. Quanto ao número de pessoas no domicílio, 7,3% dos católicos moravam sozinhos, 14,6% viviam com uma pessoa, 36,5% com duas pessoas, 19,5% com três pessoas e 12,1% com quatro ou mais pessoas. Em relação aos filhos, 36,5% dos católicos não tinham filhos, 9,7% tinham um filho, 21,9% tinham dois filhos, 14,6% tinham três filhos e 7,3% tinham quatro ou mais filhos. A renda salarial média dos participantes católicos foi de 2,3±13,8, indicando uma variedade considerável de rendimentos. Esses dados fornecem uma visão abrangente da caracterização dos participantes desta pesquisa, incluindo informações importantes sobre idade, gênero, IMC, presença de doenças crônicas, uso de medicamentos, número de pessoas no domicílio, presença de filhos e renda salarial.

Tabela 1: Dados clínicos e sociodemográficos de uma população Católica e Adventista de Sétimo dia. Tubarão – Santa Catarina (2023)

	Adventistas (n=4)	Católicos (n=3)
Idade	37,1±13	38,6±15,2
Gênero		
Feminino	16 (42%)	20(54%)
Masculino	24(58%)	17(46%)
IMC	25,8±4,9	24,3±4,1

Portador de doença crônica		
Sim	14 (34,1%)	10 (27%)
Não	27 (65,9%)	27 (73%)
Uso de medicamento		
Sim	17 (41,4%)	14 (37,8%)
Não	24 (58,5%)	23 (62,1%)
Quantas pessoas reside na residência		
Mora sozinho	1 (2,4%)	3 (7,3%)
1 pessoa	7 (17%)	6 (14,6%)
2 pessoas	12 (29,2%)	15 (36,5%)
3 pessoas	9 (21,9%)	8 (19,5%)
4 ou mais	12 (29,2%)	5 (12,1%)
Filhos		
Não possui	15 (36,5%)	15 (36,5%)
1 filho	6 (14,6%)	4 (9,7%)
2 filhos	11 (26,8%)	9 (21,9%)
3 filhos	6 (14,6%)	6 (14,6%)
4 ou mais	2 (4,8%)	3 (7,3%)
Renda salarial	2±,3,5	2,3±13,8
Assalariado	13 (31,7%)	6 (16,2%)
1 salário-mínimo	16 (39%)	16 (43,2%)
2 salários-mínimos	4 (9,75%)	6 (16,2%)
3 salários-mínimos	5 (9,75%)	5 (13,5%)
4 ou mais salários-mínimos	6 (9,75%)	4 (10,8%)
Prática de atividade física		
Sim	31 (75,6%)	24 (64,8%)
Não	6 (14,6%)	13 (35,1%)

Fonte: Os autores (2023). Dados expressos em N (%) ou Média±DP.

A análise dos resultados da Tabela 2 revelou informações importantes sobre a presença de doenças crônicas nas populações estudadas de adventistas e católicos em Tubarão, Santa Catarina.

No grupo adventista, com 14 participantes, foram observadas diversas condições de saúde crônica. Ansiedade, arritmia cardíaca, asma e rinite afetaram 7,1% dos participantes. Além disso, 14,2% foram diagnosticados com diabetes, hipotireoidismo, dislipidemia, hernia de hiato e insuficiência renal.

No grupo católico, com 10 participantes, também foram identificadas várias doenças crônicas. Ansiedade, asma, depressão, lúpus e tendinite afetaram 10% dos participantes cada. A diabetes foi encontrada em 50% dos participantes, sendo a condição mais prevalente.

Esses resultados destacam a variedade de doenças crônicas nas populações adventista e católica estudadas, ressaltando a importância de considerar fatores religiosos na análise do perfil de saúde. Essas informações contribuem para compreender melhor as condições de saúde nessas comunidades religiosas, identificando necessidades específicas e orientando o desenvolvimento de abordagens de cuidado adequadas. É fundamental promover intervenções voltadas à promoção da saúde e prevenção de doenças nessas populações, visando o bem-estar e a qualidade de vida dos indivíduos envolvidos. A Tabela 2 apresenta os dados completos sobre a presença de doenças crônicas nessas populações.

Tabela 2: Presença de doenças crônicas em uma população Católica e Adventista de Sétimo dia. Tubarão – Santa Catarina (2023)

	Adventistas (n=14)	Católicos (n=10)
Doenças crônicas		
Ansiedade	1 (7,1%)	1 (10%)
Arritmia cardíaca	1 (7,1%)	-
Asma	1 (7,1%)	1 (10%)
Depressão	-	1 (10%)
Diabetes	2 (14,2%)	5 (50%)
Dislipidemia	1 (7,1%)	-
Hernia de disco	-	-
Hernia de hiato	1 (7,1%)	-
Hipertensão	3 (21,4%)	-
Hipotireoidismo	2 (14,2%)	-
Insuficiência renal	1 (7,1%)	-
Lúpus	-	1 (10%)
Rinite	1 (7,1%)	-
Tendinite	-	1 (10%)

Fonte: Os autores (2023). Dados expressos em N (%).

Os dados da Tabela 3 revelam que tanto os adventistas quanto os católicos do Sétimo dia em Tubarão, Santa Catarina, apresentaram uma média semelhante de tempo de frequência à igreja, que foi de 19,1±15 anos. A frequência semanal média também foi similar, com uma média de 1,7±0,7 vezes.

Esses resultados indicam um envolvimento religioso semelhante entre as populações adventista e católica, fornecendo *insights* sobre o impacto da religião em suas vidas cotidianas. Essas informações são relevantes para compreender a prática religiosa e a importância da igreja para esses grupos.

Tabela 3: Tempo e frequência de idas a igreja de uma população Católica e Adventista de Sétimo dia. Tubarão – Santa Catarina (2023)

	Adventistas (n=41)	Católicos (n=37)
Tempo que frequenta a igreja	19,1±15	28,6±23,8
Quantas vezes na semana	1,7±0,7	1,16±1,08

Fonte: Os autores (2023). Dados expressos em Média±DP.

A Tabela 4 apresenta dados sobre a influência da religião na alimentação das populações católica e adventista do Sétimo dia em Tubarão, Santa Catarina. Entre os adventistas, todos os 41 participantes afirmaram que a religião exerce influência em sua alimentação. Já entre os católicos, 78,3% dos participantes afirmaram que a religião influencia seus hábitos alimentares, enquanto 21,6% responderam que a religião não tem influência nesse aspecto.

Esses resultados destacam a percepção da influência da religião na alimentação tanto entre os adventistas quanto entre os católicos do Sétimo dia em Tubarão. A religião desempenha um papel significativo nas escolhas alimentares dessas populações, ressaltando a importância de considerar aspectos religiosos na compreensão dos padrões dietéticos desses grupos.

Tabela 4:Influência a religião na alimentação de uma população Católica e Adventista de Sétimo dia. Tubarão – Santa Catarina (2023)

	Adventistas (n=41)	Católicos (n=37)
A religião influencia na alimentação?		
Sim	41 (100%)	29 (78,3%)
Não	-	8 (21,6%)

Fonte: Os autores (2023). Dados expressos em N (%).

Variáveis qualitativas

Participantes Adventistas do Sétimo Dia

Os relatos dos entrevistados, como mencionado por A.C.C., G.S.C. e J.J.R.R., destacam que a religião é considerada um estilo de vida benéfico, proporcionando saúde, bem-estar e qualidade de vida. Essa perspectiva está alinhada com as conclusões de Santos (2020), que observou que uma vivência religiosa mais profunda resulta em maior contentamento nas relações interpessoais no ambiente de trabalho. A religiosidade também influencia diversas dimensões da liderança, como carisma, habilidades de comunicação e resolução de conflitos, além de promover o sentimento de pertencimento e afeto. Portanto, essas informações confirmam a influência positiva da religiosidade no estilo de vida e nas interações sociais, tanto no contexto pessoal quanto profissional.

O entrevistado E.S.G. destaca que amar a Deus e ao próximo é um princípio central para muitas pessoas religiosas, manifestando-se não apenas em palavras, mas também em ações concretas de ajuda ao próximo e busca pela harmonia nas relações interpessoais. Essa perspectiva está alinhada com as observações de Neto (2016), que ressalta que Jesus enfatizou o amor de maneira mais evidente, mas o mandamento de amar ao próximo já estava presente no Antigo Testamento. Essa conexão entre a resposta do entrevistado e a pesquisa de Neto destaca a importância desse princípio central nas práticas religiosas.

M.A. destaca que a Igreja adventista se baseia nos textos bíblicos, enfatizando a importância de cuidar da saúde pessoal. Isso é visto de forma positiva, trazendo benefícios para o corpo e a vida em geral. G.J.M. menciona as restrições alimentares da Igreja adventista, como a abstenção de alimentos derivados de suínos, frutos do mar, bebidas alcoólicas e estimulantes, buscando promover um estilo de vida saudável. Essas observações estão alinhadas com a pesquisa de Lima e Filho (2009), que revela que os adventistas seguem diretrizes alimentares baseadas em suas crenças religiosas, proibindo o consumo de carne suína e seguindo normas do Antigo Testamento.

M.C.C. destaca que as orientações contidas na palavra de Deus demonstram Sua preocupação com a saúde e o bem-estar das pessoas, buscando proporcionar uma vida plena e feliz. L.P.S.C. ressalta a preocupação religiosa com o bem-estar dos animais, refletida na adoção de uma dieta que exclui carne para evitar seu sacrifício. Essas reflexões são confirmadas por Dukan (2005), que menciona os benefícios de uma dieta ovo-lacto-vegetariana, como a redução da pressão arterial, do colesterol e o menor risco de doenças cardiovasculares. O autor destaca que é possível obter os nutrientes necessários por meio de fontes alternativas, tornando viável uma dieta ovo-lacto-vegetariana.

A afirmação do entrevistado L.P.B. está em consonância com os princípios defendidos pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, que enfatiza a abordagem natural e integrada da religião. Segundo Abdala *et al.* (2018), essa igreja baseia sua abordagem de saúde em oito remédios naturais, que incluem uma alimentação saudável. E.M.G.M., por sua vez, adota uma perspectiva de naturalidade ao seguir as orientações religiosas, considerando o corpo como um templo do Espírito Santo.

A perspectiva do entrevistado L.P.S.C. reforça a importância da alimentação consciente, reconhecendo o corpo humano como uma máquina viva que necessita de nutrientes saudáveis. Essa visão encontra respaldo nas recomendações da Igreja Adventista, conforme citado no documento *Orientações sobre alimentação em instituições ou programas oficiais da Igreja Adventista* (2008), que incentiva a redução do uso de gordura, sal e açúcar, bem como o evitar de aditivos químicos. R.M. destaca a relevância do livro de Levítico nas escrituras, que menciona os animais considerados limpos para o consumo humano, promovendo uma seleção consciente dos alimentos.

Assim, a perspectiva de L.P.S.C. e o embasamento bíblico apresentado por R.M. demonstram a importância atribuída à escolha de alimentos saudáveis e naturais. Essa preocupação vai além de saciar a fome, englobando uma consciência dos nutrientes necessários ao corpo e valorizando as dádivas naturais disponibilizadas por Deus, conforme apontado por Velten (2016) em seus estudos.

Portanto, a ligação entre a preocupação com a alimentação saudável, a seleção consciente dos alimentos com base nas escrituras e a valorização das fontes naturais de nutrição reflete um entendimento holístico da relação entre corpo, mente e espiritualidade. Além disso, estudos indicam que a adoção dessas práticas de estilo de vida tem benefícios significativos para a qualidade de vida e longevidade dos adventistas, em comparação com a população em geral.

É importante ressaltar que várias religiões, incluindo a Igreja Adventista do Sétimo Dia, estão correlacionadas de forma positiva com comportamentos saudáveis, como uma alimentação adequada e a prática regular de atividades físicas, conforme apontado por Cabistany (2014) em sua pesquisa.

Participantes Católicos

De acordo com o entrevistado C.N.P., a religião exerce uma influência significativa na cultura, nos valores da sociedade e na ética, moldando comportamentos, crenças e normas sociais. Ela fortalece tradições culturais, reforça o senso de identidade e fornece um sistema de crenças e valores compartilhados. Além disso, a religião busca estabelecer um código de conduta ética que promova a justiça, a honestidade e o respeito mútuo.

No entanto, é importante mencionar que, segundo Ferrari (2018), a Igreja Católica não impõe restrições alimentares específicas aos seus seguidores, não havendo exigências em relação aos tipos de alimentos a serem consumidos. Em resumo, a religião desempenha um papel fundamental na construção da cultura, na formação da identidade e na orientação ética da sociedade, influenciando comportamentos e fornecendo um sistema de valores compartilhados. No caso específico da Igreja Católica, não há imposições restritivas em relação à alimentação.

De acordo com o entrevistado V.R.N., a prática religiosa envolve o livre-arbítrio como uma escolha pessoal, valorizando a autonomia de cada indivíduo em moldar

suas próprias crenças e estabelecer seu próprio caminho espiritual. V.R.N. destaca a importância de uma abordagem respeitosa e inclusiva diante das diferentes formas de expressão religiosa.

Em síntese, tanto o entrevistado V.R.N. quanto o autor Lima (2018) ressaltam a importância do livre-arbítrio e da autonomia individual na prática religiosa, bem como a valorização dos princípios fundamentais da doutrina para a vida espiritual dos fiéis. Nesse contexto, Lima (2018) destaca os princípios fundamentais da doutrina bíblica, como a comunhão, o partir do pão e a oração. Esses princípios são essenciais para a vivência e prática cristã, proporcionando uma base sólida para a vida espiritual dos fiéis.

Conclusão

Concluímos que os resultados desta pesquisa indicam que a religião exerce uma influência significativa na alimentação das populações adventista e católica do Sétimo dia na cidade de Tubarão, em Santa Catarina. 100% participantes adventistas afirmaram que a religião influencia seus hábitos alimentares, enquanto 78,3% dos participantes católicos reconhecem essa influência. Esses resultados destacam a importância dos aspectos religiosos na formação dos padrões dietéticos dessas populações, envolvendo valores religiosos, princípios éticos e restrições alimentares.

Além disso, foi observado que tanto os adventistas quanto os católicos em Tubarão possuem uma média semelhante de frequência às atividades religiosas. Isso sugere que a religião desempenha um papel fundamental na vida dessas populações e pode influenciar a tomada de decisões relacionadas à alimentação, promovendo práticas alimentares saudáveis e em conformidade com as tradições religiosas.

Quanto às doenças crônicas, foram identificadas diferentes condições de saúde entre os grupos estudados. Isso indica que cada grupo apresenta um perfil único de condições de saúde, influenciado por fatores genéticos, ambientais, comportamentais e possíveis influências religiosas.

É importante ressaltar que esses resultados são específicos para a amostra estudada e não podem ser generalizados para toda a população adventista e católica. No entanto, eles fornecem informações valiosas sobre a intersecção entre religião,

alimentação e saúde, ressaltando a necessidade de abordagens culturalmente sensíveis no cuidado com a saúde dessas comunidades.

Essa pesquisa serve como ponto de partida relevante para investigações futuras, que podem explorar mais a fundo as dinâmicas das práticas alimentares, do engajamento religioso e do perfil de saúde em contextos religiosos específicos. Por isso é possível compreender que relações complexas permitirão o desenvolvimento de estratégias de cuidado mais eficazes e inclusivas, levando em consideração as particularidades religiosas e promovendo uma saúde integral e bem-estar nas comunidades estudadas.

Referências

AQUINO, F. **História da Igreja - Idade Antiga**. São Paulo: Editora Cléofas, 2015.

AQUINO, F. **História da Igreja - Idade Média.** São Paulo: Editora Cléofas, 2016.

AQUINO, F. **História da Igreja - Idade Moderna e Contemporânea.** São Paulo: Editora Cléofas, 2017.

BEZERRA, K. **História Geral das Religiões.** Recife: Unicap, 2011. Disponível em: https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2011/10/HISTORIA-GERAL-DAS-RELIGIOES-karina-Bezerra.pdf. Acesso em: 5 jan. 2022.

BOYER, P. **Cognitive aspects of religious symbolism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 4-47.

CAMPELO, K. J. S. **A influência da religião na formação dos hábitos alimentares:** um estudo do adventismo do sétimo dia. 2014. 80 f. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

COIMBRA, F. A. Arte rupestre e pensamento religioso na Pré-história. **Anuario Brigantino,** v. 39, p. 27-44, 2016.

COIMBRA, F. A. Cognitive archeology, rock art and archaeoastronomy. *In*: COIMBRA, F.; DIMITRIADIS, G. (Eds). Cognitive archeology as symbolic archeology. **Atas do XV Congresso UISPP.** Oxford: Archaeopress, 2008. p. 35-40.

COLLINS, N. J. **Retratos dos pioneiros:** detalhes inspiradores da vida dos pioneiros adventistas. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

COUTINHO, J. P. Religião e outros conceitos. **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto,** Porto, v. XXIV, n. 24, p. 171-193, 2012.

DEDEREN, R. **Handbook of Seventh-day Adventist Theology** (Manual de Teologia Adventista do Sétimo Dia). New York: Review and Herald Publishing Association, 2000.

DARIUS, F. A. O Reavivamento Millerista (1831-1844): Esperando Cristo voltar... **Protestantismo em Revista,** São Leopoldo, v. 18, p. 56-65, jan./abr. 2009.

DEDEREN, R. **Tratado de teologia:** Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DOUGLASS, H. E. **Mensageira do Senhor:** o ministério profético de Ellen G. White. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

EDWARDS, J. **Afeições religiosas.** São Paulo: Vida Nova, 2018.

FERNANDES, J. V. C. O céu, o inferno e o além: o pós-morte na História das Religiões. **Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da Universidade Estadual de Goiás,** v. 1, n. 1, 2019. Disponível em: https://www.anais.ueg.br/index.php/sner/issue/view/354.

FERRARI, E. S. **A relação do judaísmo e do cristianismo com os hábitos alimentares:** uma construção histórica. 2018. 77 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Faculdade Unida de Vitória, Passo Fundo, 2018.

FURTADO, K. W. K. O surgimento interconfessional do Movimento Milerita e dos adventistas do sétimo dia. **Caminhos de Diálogo,** ano 5, n. 7, p. 63-71, jan./dez. 2017.

HURLBUT, J. L. **História da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida Livros, 2007.

HAPPENSTALL, E. **Assuntos contemporâneos em orientação profética.** São Paulo: Centro de Pesquisas Ellen G White, 1988.

KNIGHT, G. **Adventismo:** origem e impacto do movimento milerita. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

LAWSON, S. **A difícil missão de William Tyndale.** São Paulo: Editora Fiel, 2019.

MARK, J. J. Religião na Idade Média. Traduzido por Jose Monteiro Queiroz-Neto. **World History Encyclopedia.** 2019. Disponível em: https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-1411/religiao-na-idade-media/. Acesso em: 18 mai. 2023.

MAXWELL, C. M. **Conte Isso ao Mundo:** História do Adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

MAXWELL, C. M. **História do adventismo.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

MONTEIRO, F. P. Messianismo, milenarismo e catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais: apontamentos preliminares para uma questão conceitual. **Revista de Teoria da História,** v. 2, n. 4, p. 84-116, 2010.

OLIVEIRA, E. **A mão de Deus ao leme.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

OLIVEIRA FILHO, J. J. de. Formação histórica do movimento adventista. **Estudos Avançados,** v. 52, n. 18, p. 157-179, 2004.

TIMM, A. R. **O santuário e as três mensagens angélicas.** Fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2002.

RIVERO, A. **História da Igreja século a século.** São Paulo: Editora Cléofas, 2017.

ROPER, L. **Martinho Lutero:** Renegado e profeta. São Paulo: Objetiva, 2020.

ROPS, D. **História da Igreja de Cristo**. Coleção completa. São Paulo: Quadrante, 2018.

SCHWARZ, R.; GREENLEAF, F. **Portadores de Luz:** história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. São Paulo: Unaspress, 2009.

SEGLIE, D. Opening address. *In*: **News 95 International Rock Art Congress.** Supplemento a Survey. Centro Studi e Museo di Arte Preistorica, Pinerolo, 1995. p. 11-13.

Recebido: 26/02/2025
Aprovado: 12/12/2025

O sujeito agente da própria exploração: reflexões sobre a Sociedade do cansaço de Byung-Chul Han

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Carla Barreto*

RESUMO

Esta pesquisa tem o intuito de apresentar como o conceito de sujeito do desempenho, proposto por Byung-Chul Han, revela uma nova forma de subjetividade na sociedade contemporânea, marcada pelo neoliberalismo, hiperconectividade e excesso de positividade. Nesse cenário, o indivíduo internaliza a lógica da autoexploração, acreditando ser autônomo, enquanto está submetido a mecanismos sutis de controle que geram esgotamento psíquico, como *burnout*, depressão e ansiedade. O estudo dialoga com pensadores como Foucault e Hannah Arendt, explorando fenômenos como a dissolução das fronteiras entre trabalho e vida pessoal, a cultura da hiperatenção, a pressão pela positividade e a invisibilidade da violência psicológica. O objetivo é evidenciar como esses elementos impactam a experiência subjetiva, comprometendo a capacidade de reflexão, pensamento crítico e autonomia. A pesquisa também aponta as implicações sociais, culturais e de saúde mental dessa nova configuração, contribuindo para o debate sobre os efeitos da racionalidade neoliberal na constituição do sujeito contemporâneo.

Palavras-chave: Byung-Chul Han. Sociedade do cansaço. Sujeito do desempenho. Autoexploração. Hiperconectividade.

The subject as agent of his own exploration: reflections on Byung-Chul Han's *Society of fatigue*

ABSTRACT

This research aims to present how the concept of the performance subject, proposed by Byung-Chul Han, reveals a new form of subjectivity in contemporary society, marked by neoliberalism, hyperconnectivity, and excessive positivity. In this scenario, the individual internalizes the logic of self-exploitation, believing themselves to be autonomous, while being subjected to subtle mechanisms of control that generate psychological exhaustion, such as burnout, depression, and anxiety. The study engages with thinkers such as Foucault and Hannah Arendt, exploring phenomena such as the dissolution of boundaries between work and personal life, the culture of hyperattention, the pressure for positivity, and the invisibility of psychological violence. The objective is to highlight how these elements impact subjective experience, compromising the capacity for reflection, critical thinking, and autonomy. The research also highlights the social, cultural, and mental health implications of this new configuration, contributing to the debate on the effects of neoliberal rationality on the constitution of the contemporary subject.

Keywords: Byung-Chul Han. Society of fatigue. Subject of performance. Self-exploration. Hyperconnectivity.

* Mestra em Filosofia Ética pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Estudante do Núcleo de Cultura Clássica (Núcleo vinculado ao Departamento de Línguas Estrangeiras da UFC - PPGLetras). Professora Substituta da Secretaria Estadual de Educação do Ceará (SEDUC-CE). E-mail: carla.sbarreto98@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7312139493361624.

1 Introdução

Byung-Chul Han[1] na obra *Sociedade do Cansaço* analisa como o Ocidente contemporâneo se transformou em uma sociedade marcada pela exaustão, onde a pressão pelo bom desempenho e a busca incessante por produtividade levam ao esgotamento físico e mental. Nessa obra, o autor apresenta o conceito de *sujeito do desempenho* para caracterizar a nova forma de subjetividade: marcada pela autoexploração e pela exaltação da produtividade ilimitada, esse sujeito acredita agir com autonomia, sem perceber que está inserido em um sistema que o impulsiona à exaustão.

Para isso, Byung-Chul Han dialoga diretamente com as ideias do filósofo francês Michel Foucault. Ele parte da análise foucaultiana do poder disciplinar, argumentando que esse modelo de regime de controle foi superado por um novo modelo de regime de controle: o poder do desempenho. “A sociedade do séc XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho” (Han, 2024, p. 21). Nessa nova era, diferente do sujeito disciplinar descrito por Foucault, que se via submetido a estruturas repressivas externas, o sujeito do desempenho acredita em sua própria autonomia e liberdade, sem perceber que está inserido em um sistema que o impulsiona à exaustão. Esse modelo de subjetividade que se insere na lógica neoliberal demonstra que “aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal se tornaram arcaicos” (Han, 2024, p. 21): a autoexploração não requer coerção externa, pois se apresenta como um desejo internalizado de superação constante.

Este estudo parte da hipótese de que o sujeito do desempenho se constitui como uma engrenagem central da lógica neoliberal, internalizando imperativos de eficiência e superação contínua que resultam, paradoxalmente, em um adoecimento psíquico estrutural. Serão analisados os mecanismos que sustentam essa forma de subjetividade — como a hiperconectividade, o excesso de positividade e a dissolução das fronteiras entre vida e trabalho — a fim de compreender como a ideia de liberdade é transformada em instrumento de dominação e como esse processo leva a estados

[1] Graduado em Filosofia pela Universidade de Friburgo, com estudos adicionais em Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique. Doutor em Filosofia pela Universidade de Friburgo, com tese sobre Martin Heidegger. Atualmente, é professor na Universidade de Artes de Berlim.

de *burnout*, depressão e colapso do *eu*. A abordagem adotada será teórico-filosófica, com base na leitura crítica da obra de Han e no diálogo com outras perspectivas da filosofia contemporânea.

2 A superação do paradigma disciplinar

Byung-Chul Han emprega a metáfora do sistema imunológico para descrever a transformação estrutural da sociedade contemporânea. “Cada época possui suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao fim” (Han, 2024, p. 8). O século passado é interpretado com uma época imunológica por se tratar de uma época na qual o objeto da defesa imunológica era de fácil identificação. Esse paradigma imunológico, segundo Han, foi integralmente dominado no século passado pelo vocabulário da guerra fria. “A ação imunológica é definida por ataque e defesa” (Han, 2024, p. 8). A lógica imunológica opera por meio da exclusão do estranho[2], funcionando como um sistema que busca eliminar qualquer elemento que ameace a estabilidade interna: afasta-se tudo que é estranho mesmo que o estranho não tenha pretensões hostis, e mesmo que não represente um perigo, o estranho é eliminado.

De acordo com Chul Han, a sociedade contemporânea está indo em uma direção organizacional oposta às defesas imunológicas. O objeto de defesa imunológica já não é mais a estranheza ou a alteridade[3], só se repele imunologicamente o outro caso se apresente um perigo real ou algo que provoque medo. Caso o estranho não chame a atenção, não é tocado pela defesa imunológica. Han defende que a alteridade da sociedade pós-moderna já não provoca uma violenta reação imunológica. “O estranho cede lugar ao exótico” (Han, 2024, p. 11). Na sociedade contemporânea, aquilo que era interpretado como algo potencialmente ameaçador às normas e a moral da época, perde sua característica disruptiva. Em vez de provocar desconforto ou resistência, é transformado em um elemento exótico, passível de ser apropriado e consumido sem causar rupturas na ordem vigente.

[2] Seja ele um corpo estrangeiro, uma ideia divergente ou um comportamento considerado anômalo.
[3] “A alteridade é a categoria fundamental da imunologia. Toda e qualquer reação imunológica é uma reação à alteridade” (Han, 2024, p. 10).

Tornou-se, assim, um diferencial a ser explorado dentro da lógica do mercado, esvaziando seu potencial crítico ou subversivo. Sobre a dialética da negatividade:

> [...] é o traço fundamental da imunidade. O imunologicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imunológica do próprio, portanto, se realiza como negação da negação. O próprio afirma-se no outro negando a negatividade do outro. também a profilaxia imunológica, portanto, a vacinação, segue a dialética da negatividade. Introduz-se no próprio apenas fragmentos do outro para provocar a imunorreação. Nesse caso a negação da negação ocorre sem perigo de vida, visto que a defesa imunológica não é confrontada com o outro, ele mesmo. Deliberadamente, faz-se um pouco de autoviolência para proteger-se de uma violência maior e mortal. O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um *exagero* de *positividade.* A violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual (Han, 2024, p. 13-14).

Nesse trecho, Han apresenta que a sociedade contemporânea abandona a dialética da negatividade. Em vez de um sistema que opera por exclusão que se materializa em hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, vivemos em uma época marcada pelo excesso de positividade. Isso significa que os indivíduos não enfrentam mais um inimigo externo precisamente definido, na sociedade do cansaço o agressor e a vítima não podem mais serem distinguidos. Han observa que a positividade do mundo fez surgir novas formas de violência, a violência da positividade. Esse novo modelo desenvolve-se necessariamente em uma sociedade permissiva e massificada, não pressupõe nenhuma inimizade porque não opera coerção, repressão ou exclusão explícita, como acontecia na sociedade disciplinar. No lugar de limites externos, a nova era incentiva o sujeito a ultrapassar seus limites.

Podemos afirmar que esse novo modelo de violência característico da atual sociedade contemporânea é sutil: há um ambiente que motiva excessivamente, levando o sujeito a exaurir suas próprias capacidades sem perceber que está sendo submetido a um mecanismo de dominação. A positividade torna esse processo ainda mais difícil de identificar, pois conceitos como autossuperação e eficiência são vistos como virtudes, quando, na verdade, podem ser instrumentos de opressão imanentes ao sistema. Por isso, Han afirma que essa nova forma de violência é neuronal. Ela não atua diretamente sobre corpos, mas sim sobre a mente, gerando transtornos como burnout e depressão, “leva ao infarto psíquico, é o terror da imanência” (2024,

p. 19). O sujeito não se sente forçado a trabalhar mais ou a ser mais produtivo; ele é levado a acreditar que essa pressão vem dele mesmo, sem notar que está preso a um sistema que transforma a sua própria energia em ferramenta de opressão.

A mudança de paradigma da sociedade tem como objetivo elevar a produtividade e maximizar a produção "a partir de determinado ponto da produtividade [...] a negatividade da proibição tem efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever" (Han, 2024, p. 23). O slogan *"Yes, we can"*, citado por Han, exemplifica essa lógica. O plural coletivo de afirmação *"we can",* apresenta uma ideia de positividade compartilhada, onde todos devem acreditar que são capazes de alcançar qualquer objetivo. No discurso, verbos como *poder* e *conseguir* são usados para reforçar a ideia de que não há barreiras, que tudo é possível, e que o sujeito deve sempre se superar. Han alerta para as consequências do sujeito dessa nova era não reconhecer limites, uma vez que a atual lógica neoliberal não impõe ordens explícitas, mas cria um ambiente onde os indivíduos sentem que devem sempre fazer mais, ser mais eficientes e alcançar novos patamares.

O sujeito de desempenho se distingue do sujeito da obediência não apenas por possuir um perfil mais rápido e mais produtivo, mas por acreditar que está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. No entanto, essa autonomia esconde uma grande ilusão: a falsa ideia de liberdade. Ao invés de se perceber como oprimido, o sujeito do desempenho se vê como motivado e autônomo, sem reconhecer que sua incessante busca por produtividade é, na verdade, um mecanismo de autoexploração imposto por uma lógica social que o induz a ultrapassar continuamente seus próprios limites. "A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho" (Han, 2024, p. 27-28). Assim, Han mostra que o modelo de dominação atual não precisa mais ser baseado na repressão explícita. O próprio sujeito se torna seu próprio opressor, e é exatamente isso que torna essa violência mais eficiente e invisível, "pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade"[4] (Han, 2024, p. 28).

[4] Em nota Byung Chul Han explica que em seu sentido verdadeiro a liberdade está associada com a negatividade. É sempre uma liberdade da coação que provém do outro imunológico. Onde a

Ao internalizar a lógica da maximização do desempenho, os adoecimentos psíquicos surgem como consequências inevitáveis desse processo de autoexploração. A seguir, será examinada a relação entre produtividade e esgotamento.

2.1 Efeitos psicológico da sociedade do desempenho

> As descrições do animal laborans moderno de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade de desempenho hoje. O animal laborans pós-moderno não abandona sua individualidade ou o seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônimo da espécie, a sociedade laboral individualiza-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa. O animal laborans pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se [...] é hiperativo e super neurótico (Han, 2024, p. 41-42).

Neste ponto de sua obra, Byung-Chul Han estabelece um diálogo com a filosofia de Hannah Arendt para demonstrar como, na sociedade do desempenho, a subjetividade humana passa por um processo de transformação radical. Sua leitura de Arendt busca evidenciar a relação entre esse novo modelo social e a autorreferência como mecanismo de alienação do trabalho. Se, para Arendt, o *animal laborans* era caracterizado pela repetição incessante do trabalho produtivo, na análise de Han esse modelo evolui para um estágio onde o indivíduo internaliza o papel de explorador e explorado ao mesmo tempo. Ou seja, ele não percebe que está sendo dominado porque acredita que está exercendo sua liberdade ao otimizar seu próprio desempenho. A relevância dessa leitura na concretude da tese de Han está em demonstrar que não há mais uma separação clara entre trabalho e vida, tornando-se impossível estabelecer limites entre o que pertence à esfera produtiva e o que deveria ser espaço de descanso, reflexão ou existência autêntica. Essa transição explica por que os adoecimentos psíquicos se tornaram estruturais na sociedade contemporânea: o sujeito do desempenho, ao contrário do animal laborans, não se submete apenas ao trabalho produtivo, mas transforma toda a sua vida em uma economia de desempenho, onde a identidade e o valor pessoal são medidos exclusivamente pela produtividade. Assim, podemos afirmar que Han, ao falar em alienação do trabalhador, não trata apenas da alienação clássica do trabalho produtivo, mas da transformação

negatividade cede lugar ao excesso de positividade, desaparece também a ênfase da liberdade, que surge dialeticamente à negação da negação (2021, p. 28).

do indivíduo em empresário de si mesmo, onde ele assume sua produtividade como um projeto contínuo de superação e otimização. O sujeito do desempenho não apenas trabalha para viver, mas transforma todo seu tempo, seus desejos e sua subjetividade em instrumentos de produtividade. É por isso que Han aponta o adoecimento psíquico como uma consequência estrutural desse novo modelo: a fronteira entre vida e trabalho se dissolve, criando um ciclo onde o descanso genuíno se torna impossível.

Um dos pilares que sustentam a dissolução das fronteiras entre trabalho e vida na era da autoexploração é a cultura da hiperatenção (*hyperattention*), caracterizada por uma dispersão do foco e uma rápida transição entre diversos estímulos. “O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. Modifica radicalmente a estrutura e economia da atenção” (Han, 2024, p. 29). O sujeito do desempenho está constantemente exposto a um fluxo de informação e estímulos digitais, sempre disponível, acessível e ativo, sem qualquer barreira que limite sua interação com o mundo. Não há momento de pausa ou silêncio, pois a tecnologia e a cultura digital exigem um engajamento contínuo, sobrecarregando a mente e impedindo o sujeito de se desconectar do ciclo exaustivo de produção. Diferente da repressão disciplinar clássica, o sujeito hiperconectado sofre uma violência silenciosa por acreditar estar exercendo liberdade ao estar constantemente conectado, produzindo e consumindo informações o tempo todo, mas na realidade, está sendo submetido a um mecanismo de controle que funciona por excesso.

A violência neuronal não apenas explora o sujeito pelo excesso de trabalho, mas também pelo excesso de informação e de estímulos. Essa violência elimina os espaços de negatividade e contemplação, não há pausa suficiente ou tempo de maturação para o pensamento crítico, perde-se a capacidade de questionar e duvidar. Tudo se torna imediato, efêmero e consumível. “Reduz e acelera o já existente” (Han, 2024, p. 32), de modo que o tempo e o espaço são preenchidos com estímulos incessantes – sejam informações rápidas, demandas produtivas ou interações digitais superficiais e imediatas. Acontece uma substituição da profundidade pela informação superficial, o indivíduo hiperconectado não tem disposição para aprofundar questões complexas, filosóficas ou existenciais, o conhecimento crítico é enfraquecido e reduzido em conteúdo utilitário, medido por sua funcionalidade imediata e descartado rapidamente, sem que se crie uma base sólida de reflexão. Assim, a filosofia perde

espaço para o pensamento rápido e utilitário. O resultado é uma sociedade que, paradoxalmente, acessa mais informações do que nunca, mas reflete menos sobre o mundo, tornando-se vulnerável a mecanismos de alienação disfarçados de liberdade.

A crescente positivação da sociedade enfraquece também sentimentos que carregam negatividade, ou seja, sentimentos negativos que permitem a resistência e a crítica[5]. Byung-Chul Han argumenta que essa positividade absoluta absorve qualquer estado de exceção, neutralizando a negatividade como força produtiva e tornando a oposição cada vez mais difícil. Para o filósofo sul-coreano essa transformação é um problema, "a ausência da negatividade transformaria o pensamento num cálculo [...] tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista*" (Han, 2024, p. 54). Aqui, a máquina de desempenho autista é uma metáfora crucial para um sistema que funciona sem atrito, sem questionamentos, sem a dialética da negatividade que, tanto para Han quanto para Hegel[6], é essencial para o desenvolvimento da própria existência. É importante ressaltar que Han não está diagnosticando indivíduos com autismo. Ele usa esse termo para descrever um tipo de relação consigo mesmo e com o mundo que é fechada, repetitiva e desprovida de verdadeira interação com o outro. A máquina de desempenho autista é aquela que se volta apenas para si mesma, para a otimização constante do seu próprio desempenho, sem se importar com o contexto, com os outros ou com um propósito maior além da performance em si, o foco excessivo no alto desempenho isola o indivíduo.

Nesse contexto, os algoritmos digitais[7] — especialmente aqueles que operam em plataformas de redes sociais, mecanismos de busca e ambientes de trabalho digital — desempenham um papel central na modulação da atenção, do desejo e da

[5] Han cita o luto, a angústia e a náusea (2024, p. 53). Em nota o autor explica que tanto a "angústia" de Heidegger quanto a "náusea" de Sartre são reações tipicamente imunológicas. O existencialismo é um discurso filosófico fortemente imunológico. Han afirma que a ênfase da filosofia da existência na liberdade deve sua força à alteridade ou à estranheza. Essas duas obras principais do século XX indicam que este foi um século imunológico.

[6] A dialética da negatividade é um conceito central no pensamento hegeliano, pois é por meio da contradição que a realidade e a consciência se desenvolvem. Para Hegel, o ser se realiza ao negar a si mesmo, produzindo uma antítese que, em conflito com a tese original, conduz a uma síntese superior. Essa movimentação — denominada *Aufhebung* — é o motor do processo histórico e do vir-a-ser. Sem a negatividade, não há transformação, apenas repetição. Assim, a ausência dessa dinâmica dialética na sociedade do desempenho, como aponta Han, impede a emergência do novo, do crítico e do outro.

[7] Sistema de I.A. que organiza e compatibiliza dados e metadados, criando fluxos de informação que transformam relações em novas relações. Esse processo não apenas estrutura o digital, mas também carrega implicações ético-políticas, pois os algoritmos refletem e internalizam racionalidades sociais.

própria subjetividade. A lógica algorítmica não apenas organiza o que vemos, mas também determina o que permanece invisível, criando uma curadoria automatizada da realidade que reforça padrões de comportamento e valores dominantes. Essa curadoria invisível, ao operar com base em dados de comportamento e preferências anteriores, cria bolhas de sentido — os chamados filtros-bolha — que reduzem a exposição à alteridade e à negatividade. Como aponta Ferreira (2025), os algoritmos produzem espaços de convivência online "imunes à diferença", reforçando uma normatividade que se apresenta como neutra, mas que, na verdade, exclui falas e pensamentos potencialmente subversivos. Assim, o sujeito é constantemente exposto a conteúdos que confirmam sua identidade performática, reforçando a positividade e a lógica da eficiência, enquanto a crítica, a pausa e a dúvida — elementos fundamentais da negatividade — são silenciados. Além disso, os algoritmos operam como dispositivos de poder que não reprimem, mas seduzem. Eles não impõem o que deve ser feito, mas sugerem, recomendam, personalizam — e, com isso, moldam comportamentos de forma quase imperceptível. Como destacam Costa e Monteiro (2023) essa gestão algorítmica da subjetividade no trabalho e na vida cotidiana transforma o sujeito em um agente de sua própria vigilância e desempenho, internalizando metas, métricas e expectativas que não são mais impostas por uma autoridade externa, mas que emergem da própria lógica da plataforma.

Essa dinâmica se articula perfeitamente com a análise de Han sobre a violência neuronal: o sujeito hiperconectado, guiado por algoritmos, acredita estar exercendo sua liberdade ao consumir, produzir e interagir continuamente, mas está, na verdade, inserido em um sistema que transforma sua atenção, seus afetos e sua energia psíquica em capital[8].

> Nossos desejos, emoções, relações, histórias são engrenagens e combustíveis de uma máquina algorítmica que está a gerar lucro com nossa produção subjetiva ao mesmo tempo que condiciona modos de desejar e comportar-se. Somos convocados a expor-nos, falar de nossas vidas em um

[8] "O uso econômico da coleta dos dados dos usuários, o acirramento de práticas de vigilância e modulação comportamental enfatizam como questões técnicas, legais e éticas estão tão enlaçadas, que não é possível desconsiderá-las quando a maleabilidade técnica e a opacidade das plataformas que operam algoritmos de seleção e hierarquização de conteúdos são capturadas para finalidades que fogem ao usuário. O mais grave é que plataformas como o *Facebook* têm se imposto como modelo em muitas espacialidades *online* e mesmo fora da plataforma somos forçados a ceder nossa privacidade para ter acesso a certos serviços. Isso fica evidente quando percebemos que se torna cada vez mais comum ter como uma possibilidade de acesso a certos serviços *online* a conexão por meio da conta da plataforma" (Ferreira, 2025, p. 2).

> processo que pode ser entendido, como uma radicalização de um processo de hipersubjetividade do capitalismo em sua fase financeirizada (Ferreira, 2025, p. 5).

A forma como os algoritmos trata o sujeito diz muito sobre como a subjetividade é esvaziada na era digital. Eles não enxergam pessoas, histórias ou desejos — enxergam padrões, cliques e comportamentos previsíveis. O sujeito contemporâneo é convertido em dados, em metadados[9], em rastros que alimentam sistemas que, a cada passo, nos devolvem versões de nós mesmos: mais editadas, mais calculadas, mais fáceis de prever. E o mais inquietante é que tudo isso acontece quase sempre sem o consentimento pleno do indivíduo. Os dados circulam sem que saibam exatamente como foram obtidos ou para que estão sendo usados. Segundo Ferreira (2025), mais do que não ver o sujeito, os algoritmos operam apenas sobre as relações que derivam dele: seus hábitos, suas interações, suas escolhas passadas. E, ao tratar essas relações como estruturas fixas, congeladas, é impedido o surgimento do novo. O sujeito deixa de ser um ser em movimento — alguém que muda, que se transforma — e vira uma coleção de vínculos prontamente calculáveis. Nessa engrenagem silenciosa, desaparece o convívio com a diferença, com o inesperado, com aquilo que poderia romper o ciclo da repetição.

Isso tudo se conecta de forma profunda com a crítica de Byung-Chul Han à sociedade do desempenho. Se, para ele, a violência contemporânea é uma violência da positividade — suave, motivadora, sedutora —, os algoritmos são hoje um de seus principais instrumentos. Eles não obrigam o sujeito a nada. Apenas mostram o que "gostaríamos" de ver, nos mantêm ativos, nos estimulam a continuar performando. E, assim, moldam o modo como pensamos, desejamos, produzimos e nos percebemos. A subjetividade vai se diluindo nesse excesso de visibilidade e previsibilidade. O sujeito do desempenho, nesse cenário, não só se explora até o esgotamento como também se deixa programar por uma lógica que torna cada vez mais difícil o exercício do pensamento crítico, da pausa e da possibilidade de ser diferente. A informação, nesse cenário, deixa de ser um campo aberto de descoberta e se torna uma espécie de espelho retroalimentado, onde a diferença é neutralizada e a repetição é incentivada. A positividade algorítmica, portanto, não apenas intensifica a

[9] Dados: “informação como informação”. Representam normas sobre como a informação pode ser recebida e processada. Metadados: “informação sobre a informação”. Um valor e significações aplicadas aos dados.

hiperatenção, mas também bloqueia a emergência da negatividade, tornando o pensamento crítico cada vez mais raro e difícil.

Diante dessa dinâmica, evidencia-se que a rotina de estímulos incessantes e a constante busca por performance têm uma consequência significativa: o esgotamento psíquico e físico do indivíduo. A ausência de momentos de pausa, aliada à exposição contínua a informações e demandas, leva o sujeito ao limite de suas capacidades. Esse cansaço torna-se, muitas vezes, uma condição estrutural, afetando a saúde mental e o bem-estar geral. Assim, torna-se fundamental refletirmos sobre como essa lógica de desempenho contribui para o aumento do sofrimento psicológico na sociedade contemporânea.

2.3 O sujeito "pós-freudiano"

Com o deslocamento da negatividade para a positividade, o sujeito do desempenho – mais rápido e eficiente – substitui o sujeito da obediência. Assim, o paradigma do inconsciente freudiano, que não é atemporal, mas histórico, é descrito nos seguintes termos:

> O sujeito do desempenho pós-moderno possui uma psique bem diferente da do sujeito obediente, abordado pela psicanálise de Freud. O aparato psíquico de Freud é dominado pelo medo e pela angústia frente à transgressão. Desse modo, o eu se transforma num local de medo e angústia. Mas isso já não se aplica ao sujeito de desempenho da pós-modernidade. Esse é um sujeito da afirmação. Se o inconsciente estivesse necessariamente ligado com a negatividade da negação e da repressão, o sujeito de desempenho neoliberal já não teria inconsciente. Seria um eu pós-freudiano. O inconsciente freudiano não é uma configuração atemporal. É produto da sociedade disciplinar repressiva, da qual nós estamos nos afastando cada vez mais (Han, 2024, p. 80).

Diante da possibilidade de transgredir as regras de convivência social, a psicanálise freudiana interpreta o modelo do inconsciente sob o peso de normas e proibições, é o lugar onde desejos reprimidos são empurrados. Desejos que não podem ser realizados porque violam as normas sociais. O sujeito contemporâneo, segundo Han, não vive mais sob o regime da repressão. Ele não é mais "proibido" de fazer algo, ao contrário, ele é incentivado a fazer tudo, a ser tudo, a se superar o tempo todo. Ele não é mais oprimido por um "não", mas seduzido por um "sim, você pode". Esse sujeito não se angustia por transgredir, mas por não performar o suficiente. Ele

não sente culpa por desejar o proibido, mas por não alcançar o ideal de produtividade e sucesso que ele mesmo internalizou. Por isso, Han o chama de sujeito da afirmação. O filósofo sul coreano propõe o seguinte: se o inconsciente freudiano depende da repressão, e vivemos numa era que substitui a repressão pela positividade e pela autoexploração, então talvez o sujeito atual não tenha mais inconsciente no sentido freudiano. Ele seria um "eu pós-freudiano", porque sua estrutura psíquica já não se organiza em torno da negação, mas da afirmação constante. Isso não significa que ele não sofra, pelo contrário, ele sofre profundamente, mas de outras formas: burnout, depressão, ansiedade e não mais das neuroses clássicas da psicanálise[10]. Com base na obra de Han, podemos afirmar que a psicanálise tradicional não dá mais conta de explicar esse novo sofrimento.

Nietzsche é evocado por Han para fundamentar sua crítica ao excesso de positividade da nossa época, mostrando assim que o estado atual da sociedade nada mais é do que o desenvolvimento da modernidade ocidental decadente (2024, p. 35). Nietzsche afirma que por falta de repouso "nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto" (Nietzsche, 1878, p. 37). Influenciado por Nietzsche, Han considera a hiperatividade contemporânea como uma espécie de esgotamento espiritual dos nossos dias. "Os ativos rolam como rola a pedra, segundo a estupidez da mecânica" (Nietzsche, 1878, p. 53). O sujeito do desempenho é alguém que não consegue mais parar. O tédio, que poderia ser um espaço para o pensamento, para a contemplação, para o descanso espiritual, é evitado a todo custo. Em vez disso, o sujeito se lança em uma hiperatividade inquieta, acreditando que produtividade é sinônimo de valor. Mas essa atividade é muitas vezes mecânica, repetitiva, esvaziada de sentido existencial. Exatamente como a pedra que rola. O desprezo pelo tédio, que poderia ser um

[10] Han também apresenta a hiperatividade como prova cabal da valorização do excesso de positividade e a define como "a impossibilidade de recusa, de dizer 'não' a estímulos intrusivos". "É verdade que o déficit de atenção associado à hiperatividade constitui um transtorno psiquiátrico específico de nossa época. No entanto, a justa medida da hiperatividade é valorizada sutilmente no próprio *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* (DSM) da Associação Psiquiátrica Americana, documento que, como referência mundial para a prática clínica e as pesquisas epidemiológicas, é responsável por estabelecer cientificamente a distinção entre conduta normal e patológica. Na apresentação ao 'Episódio hipomaníaco', o DSM-IV-TR evidencia como o estado moderado de euforia e agitação – que não implica deficiência no funcionamento normal do indivíduo, não requer hospitalização nem apresenta características psicóticas – pode ser socialmente desejado: '[a] alteração no funcionamento em alguns indivíduos pode assumir a forma de um aumento acentuado na eficiência, realizações ou criatividade' (APA, 2002, p. 362)" (Corbanezi, 2017, p. 2).

momento de pausa, de escuta interior, de resistência, revela o quanto o sujeito contemporâneo está preso a uma lógica que o impede de simplesmente ser. Ou seja, a crítica não é à atividade em si, mas à atividade compulsiva, sem reflexão, sem pausa, sem negatividade. Nietzsche e Han, cada um a seu modo, estão nos dizendo: talvez o verdadeiro descanso – e até mesmo a liberdade – esteja justamente na capacidade de parar, de não fazer, de suportar o tédio como espaço de criação.

A perturbação narcísica emerge como um traço predominante dessa nova era, uma vez que o sujeito não está competindo com os outros, mas consigo mesmo. “A falta de relação com o outro provoca acima de tudo uma crise de gratificação. A gratificação como reconhecimento pressupõe a instância do outro ou do terceiro” (Han, 2024, p. 83). Aqui interpretamos que a gratificação não é algo que se conquista apenas por esforço individual, pois ela envolve ser vista pelo outro, isto é, ser validada.

> Na experiência, encontramos o *outro*. Esses encontros são transformadores sim, nos *modificam*. As vivências, ao contrário, prolongam o eu no outro, no mundo. Desse modo, elas nada mais são que *equiparadoras*. No amor-próprio, o limite para com o outro é claramente contornado. No narcisismo, ao contrário, ele se confunde. O eu difunde-se e torna-se difuso (Han, 2024, p. 84).

O narcisista pós-freudiano é diferente do narcisista vaidoso clássico. Ele é, antes de tudo, um exausto. A distinção entre experiência e vivência é crucial para compreender o narcisista exausto. Quando é dito “na experiência, encontramos o outro” não é apenas um encontro social ou afetivo, Byung-Chul Han está falando de algo que vai além do contato superficial. É um encontro que deixa marcas e que transforma o sujeito e rompe a bolha do eu. Exige escuta e entrega. Dessa maneira a experiência modifica o sujeito na medida em que é forçado a reconhecer que o outro não é extensão, mas diferença. A experiência é um risco e, por isso mesmo, uma abertura ao real. Enquanto na vivência, por outro lado, o sujeito apenas se projeta no mundo, prolongando a si mesmo. Compõe a lógica narcísica do desempenho onde não há acolhimento, mas apropriação do mundo como projeção, momento em que o outro não é mais o outro, mas apenas espelho. Por isso Han diz que as vivências são equiparadoras, tornam tudo igual ao eu, assim, o sujeito se preserva e não se transforma. Se protege, mas vive sem fricção, sem abalo e por isso, sem crescimento. O fechamento ao outro provoca a crise de gratificação, uma vez que a verdadeira gratificação depende do reconhecimento e o reconhecimento exige alteridade.

É justamente aqui que o pensamento de Han dialoga com uma tradição muito mais antiga, a de Aristóteles. Byung-Chul Han resgata, ainda que indiretamente, aquele ímpeto profundo de honra e reconhecimento que a filosofia aristotélica já intuía. Na *Ética a Nicômaco,* Aristóteles identifica a necessidade humana de ser visto e valorizado pelos outros como um componente vital da vida ética e política (E.N. VII 6 1149A25-1149b). O ser humano é essencialmente um animal político porque precisa do outro para ser inteiro. O *Thymós*, esse desejo de ser visto, valorizado, honrado — não é um capricho individual, mas uma estrutura essencial da alma humana. Desejamos ser bons e belos, sim, mas sobretudo ser reconhecidos como belos e bons pelos olhos do outro. O desejo de honra, de beleza, de sentido não se basta sem um terceiro que valide, que devolva e que confirme: “eu te vejo” (Barreto, 2024).

É por isso que a ausência de alteridade no narcisismo contemporâneo gera mais do que tédio, gera uma crise ontológica. Sem o terceiro que valida, testemunha e diferencia, o sujeito se fecha num circuito de gratificação solitária e estéril. Ele se esforça, se multiplica, se supera, mas nada disso tem real sentido quando não há um olhar que acolhe, reconhece e devolve sentido ao gesto. O reconhecimento, como já entendera Aristóteles, é o fundamento do ser. “No amor-próprio, o limite com o outro é contornado; no narcisismo, ele se confunde. O eu torna-se difuso”. E aqui Han diz algo valioso: não há força nessa difusão, há fragilidade. Porque quem não reconhece o outro como outro, também perde os contornos de si mesmo. Essa solidão subjetiva é o que envenena a promessa de liberdade da sociedade do desempenho. O sujeito pode tudo, exceto ser. Porque ser exige repouso, silêncio, limites, e sobretudo os outros. E sem o outro, resta apenas a performance exausta diante de espelhos vazios. O verdadeiro sofrimento contemporâneo talvez nasça exatamente dessa tentativa desesperada de ser completo sozinho, onde só se é inteiro no reflexo de um outro que já não se encontra mais.

3 Considerações finais

As reflexões apresentadas reforçam a compreensão de que a sociedade contemporânea vive uma profunda transformação de sua dinâmica subjetiva, impulsionada pelo avanço tecnológico e pela lógica do desempenho. O predomínio dos algoritmos e a cultura da hiperconectividade instauram uma lógica de visibilidade

e previsibilidade que, ao mesmo tempo em que estimulam a contínua produtividade do sujeito, desgastam suas capacidades de reflexão crítica, pausa e diferença. Como aponta Han, essa positividade exacerbada neutraliza qualquer espaço de negatividade que pudesse gerar resistência ou questionamento, transformando o indivíduo em uma engrenagem de uma máquina de desempenho autista.

A internalização de metas, métricas e expectativas, muitas vezes sem o pleno consentimento consciente, faz com que a vulnerabilidade psíquica, na forma de burnout, depressão e outros transtornos, se torne uma consequência estrutural dessa lógica de autoexploração. Nesse contexto, o sujeito se torna empresário de si mesmo, transformando toda sua vida em uma economia de desempenho, o que resulta na dissolução das fronteiras entre trabalho e vida, tornando cada momento uma extensão do esforço contínuo pela eficiência.

A crítica de Han nos convida, portanto, à urgente reflexão sobre a necessidade de resgatar espaços de negatividade e contemplação, essenciais para a manutenção do pensamento crítico, da criatividade e do bem-estar psíquico. É fundamental repensar as formas de existência em uma sociedade cada vez mais orientada pelo sucesso quantitativo e pela homogeneização da subjetividade, promovendo práticas que valorizem a singularidade, o silêncio e a pausa. Somente assim poderemos resistir à violência neuronal do sistema e promover um equilíbrio mais humano e sustentável na relação entre o sujeito e o mundo digital.

Referências

ALMEIDA, V. A. F. O que é governança de algorítmos? *In:* **Tecnopolíticas da Vigilância:** perspectivas da margem. São Paulo*:* Boitempo, 2018. p. 141-148.

ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Trad. David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA (APA). **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-IV-TR**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BARRETO, C. da S. **A racionalidade do não-racional:** o sério problema da psicologia moral na Ética a Nicômaco de Aristóteles. 2024. 71 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024.

CORBANEZI, E. R. Sociedade do cansaço: uma leitura crítica da positividade neoliberal. **Tempo Social,** São Paulo, v. 30, n. 3, p. 335-342, 2018.

COSTA, R. S. M.; MONTEIRO, R. P. Gestão da subjetividade no trabalho: possíveis impactos dos algoritmos sobre a atividade. **Periódico Interdisciplinar**, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 27-39, fev./jun. 2023.

FERREIRA, S. R. da S. Subjetividade e vigilância algorítmica: notas sobre o agenciamento tecnológico das plataformas de redes sociais. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 25, p. 1-13, 2025.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2024.

MACHADO, F. K. S.; GIONGO, C. R.; MENDES, J. M. R. Terceirização e precarização do trabalho: uma questão de sofrimento social. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 16, n. 36, p. 1403–1420, 2025.

SIBILIA, P. Você é o que o *Google* diz que você é: a vida editável, entre controle e espetáculo. *In:* **Tecnopolíticas da Vigilância:** perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 199-216.

VAN DIJCK, J.; POELL, T.; DE WAAL, M. **The platform society:** public values in a connective world. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Recebido: 25/10/2025
Aprovado: 12/12/2025

Para libertar a luz: ontologia e prática moral no maniqueísmo

Marcelo Augusto Cunha de França*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo examinar a ética no maniqueísmo. Como introdução ao tema, o texto abordará as influências recebidas por Mani e suas pretensões ao fundar uma religião de caráter universal. Para compreender o maniqueísmo é essencial entender a sua cosmogonia, ou seja, a luta entre a Luz e as Trevas. Apresentando-se como "o último dos profetas", Mani ofereceu uma explicação criativa que integra mitos gnósticos a elementos judaicos, cristãos e, possivelmente, budistas. A partir dessa estrutura cosmogônica, torna-se possível compreender o conflito ético no interior da humanidade. Em sua teologia, destaca-se o papel do ser humano como protagonista na vitória da Luz, por meio de uma ética rigorosamente ascética, que proíbe qualquer forma de violência e exige domínio de si, voto de pobreza e vida devocional, com o objetivo de libertar as partículas de Luz ainda aprisionadas na criação. O artigo busca oferecer uma leitura do maniqueísmo que dialoga com certas críticas formuladas por Agostinho, mas que privilegia a perspectiva interna do próprio movimento, a partir de fontes primárias, comentadores e pesquisadores especializados.

Palavras-chave: Cosmogonia. Ética. Maniqueísmo.

To liberate the light: ontology and moral practice in manichaeism

ABSTRACT

This article aims to examine ethics within Manichaeism. As an introduction to the subject, it analyzes the influences that shaped Mani and his intention to establish a universal religion. Understanding Manichaeism requires grasping its cosmogony — that is, the primordial conflict between Light and Darkness. Presenting himself as "the last of the prophets," Mani developed a creative synthesis that combines Gnostic myths with Jewish, Christian, and possibly Buddhist elements. Based on this cosmological framework, it becomes possible to understand the ethical conflict within humanity. Manichaean theology emphasizes the human being as a central agent in the victory of Light, through a rigorously ascetic ethic that forbids all forms of violence, promotes self-control, vows of poverty, and a devotional life aimed at the liberation of the divine Light particles still trapped in creation. The article seeks to present a perspective on Manichaeism that engages with Augustine's critiques, while prioritizing the internal vision of the movement itself through primary sources, commentators, and scholarly interpretations.

Keywords: Cosmogony. Ethics. Manichaeism.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Possui graduação em Letras-Língua Portuguesa pela Universidade Estácio de Sá (2024) e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2021). É especialista em Ensino Religioso, Teologia e Ciências Humanas Aplicadas pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL). Desde 2025, é professor concursado de Ensino Religioso na Prefeitura de Caucaia. Além disso, leciona Filosofia no Ensino Médio como professor substituto do Estado do Ceará. Desde 2022, também exerce o cargo de professor de Ensino Religioso para o Ensino Fundamental II na Prefeitura Municipal de Fortaleza. E-mail: marcelofranca1996@hotmail.com. Currículo Lattes: https://lattes.cnpq.br/6318687908401825. Orcid: https://orcid.org/0009-0009-0550-0497.

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Introdução

Conforme Sertillagens (2020, p. 11) afirma, explicar o problema do mal significa enfrentar um dos problemas mais profundos da consciência humana. Toda civilização, por meio dos seus mitos, trouxe alguma explicação sobre a existência do mal e como ele se relaciona com a realidade. Assim, a história do pensamento humano apresenta diversas respostas ao problema, mas foi, provavelmente, a resposta de Agostinho que popularizou o tema e consagrou o assunto. Enfrentando os maniqueus em suas *Confissões*, ele afirma que o mal é a completa ausência do bem (Agostinho, 2024, p. 153). O seu confronto com o maniqueísmo se tornou um marco na história da filosofia cristã, já que os maniqueus eram uma religião de vertente alternativa ao cristianismo e, na época de Agostinho, popular.

Diante da "vitória" agostiniana contra os maniqueus, o movimento de Mani se tornou uma daquelas "seitas" ou "grupos" permeado de ideias "ultrapassadas" que foram derrotadas diante dos argumentos cristãos. Contudo, pode-se afirmar que o maniqueísmo não era simplesmente uma religião que pregava uma doutrina dualista e aparentemente irracional. O maniqueísmo era um movimento bastante complexo e de caráter autônomo que tinha uma dimensão teórica e prática, conforme afirma Rubio (2008, p. 68, tradução nossa) "o maniqueísmo é, antes de tudo, uma cosmovisão religiosa autônoma. Como tal, trata-se de um sistema articulado, formado por dimensões teóricas (dogmas e crenças) e práticas (ritos e comportamentos)"[1].

Como será analisado neste artigo, a explicação do mal de acordo com o maniqueísmo é bastante elaborada, sendo a união de várias crenças e doutrinas de algumas religiões e movimentos religiosos do início do século II em diante, como o gnosticismo. A própria definição das ideias de Mani é um grande desafio para qualquer pesquisador, pois há uma carência de várias fontes que se perderam com o tempo, como Rubio explica: "a maior parte dos textos primários conservados são incompletos e fragmentados" (Rubio, 2008, p. 20, tradução nossa[2]). Nesse processo de reconstrução do pensamento maniqueísta, serão utilizados pequenos fragmentos maniqueístas e algumas declarações de Agostinho. O artigo investigará como o

[1] No original: "El maniqueísmo es, ante todo, una cosmovisión religiosa autónoma. Como tal, es un sistema articulado, formado de dimensiones teóricas (dogmas, creencias) y prácticas (ritos, comportamientos...)".
[2] No original: "La mayor parte de los textos primarios conservados son incompletos y fragmentarios".

maniqueísmo sustenta os seus princípios éticos a partir da sua cosmologia e ontologia. Apresentará a criação do universo conforme a mitologia maniqueísta e os mandamentos que os seguidores de Mani deveriam cumprir a partir da necessidade espiritual de participar dessa batalha entre o bem e o mal.

Maniqueísmo: fundador e características

Pensar o maniqueísmo implica, antes de tudo, buscar uma definição exata do que foi o movimento, ou seja, suas características e doutrinas. Conforme Rubio (2008, p. 67), pode-se afirmar que o maniqueísmo é uma religião de características autônomas e universalistas, criada e pensada por um homem, chamado Mani, e após ele não houve nenhum acréscimo ou desenvolvimento doutrinário acerca do que foi ensinado por ele. Mani nasceu, provavelmente no ano 216 depois de Cristo, na Babilônia. Conforme Tardieu demonstra (2008, p. 2, tradução nossa): “Mani veio ao mundo em uma comunidade rural nas margens do curso superior de Nahr Kuta, que flui de um ponto ao Nordeste da Babilônia em direção ao Sul, até Nipur (Nuffar)”[3].

A Babilônia era uma região bastante movimentada, um local onde havia grande fluxo religioso e espiritual. Tardieu (2008, p. 3) afirma que algumas fontes maniqueístas atestam que o próprio Mani viveu no meio de movimentos religiosos, principalmente entre os Elcasaitas, uma seita cristã que defendia a transmigração da alma do Cristo por toda história desde Adão até Jesus, pregando um gnosticismo messiânico, no qual Cristo era visto como um espírito-anjo (Tardieu, 2008, p. 8). Contudo, os Elcasaitas se consideravam parte do judaísmo e tinham um costume de rotineiramente se purificarem nas águas, por isso eram chamados de batistas (Tardieu, 2008, p. 8).

Além dessa compreensão cristã que era alternativa ao “cristianismo ortodoxo”, Mani recebeu a influência de outras figuras religiosas, tais como: o próprio Jesus, Buda e Zoroastro, chamando a si mesmo de “Paraclito” ou o consolador prometido por Jesus nos Evangelhos (Bataglion, 2018, p. 41). Diante disso, o sistema de Mani pode ser considerado sincrético, já que une elementos religiosos, além de depender em certa parte de uma interpretação gnóstica-cristã. Hans Jonas (2001, p. 124)

[3] No original: “Mani came into the world in a rural community on the banks of the upper course of the Nahr Kuta, which flows from a point northeast of Babylon southward to Nippur (Nuffar)”.

sintetiza esse sincretismo argumentando que Mani uniu a cosmogonia do zoroastrismo, a escatologia do cristianismo e os princípios éticos e ascéticos do budismo. O coração doutrinário do maniqueísmo é o mito cosmológico do exílio e salvação do homem, isto é, a luta cosmológica entre as forças da Luz e das Trevas que geraram a criação de todas as coisas e da humanidade (Jonas, 2001, p. 124).

O maniqueísmo ficou bastante conhecido com as críticas agostinianas, sendo algumas vezes apresentado como uma religião irracional ou "carnal", conforme o próprio Agostinho definia: "Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnais e loquazes" (Agostinho, 1984, p. 68). Contudo, como será discutido nas seções seguintes, há um maniqueísmo para além das críticas de Agostinho.

O dualismo ontológico: a luta entre a Luz e as Trevas

A doutrina do dualismo ontológico é a "chave hermenêutica" para compreender os princípios maniqueístas. Mani construiu uma síntese mitológica que fosse capaz de explicar o nascimento de um universo a partir de substâncias opostas e, mesmo assim, existir em uma possível "harmonia". Conforme os ensinamentos de Mani, "antes do universo existir, havia dois princípios que não foram criados, totalmente opostos, separados e eternos" (Bataglion, 2018, p. 18). Dois princípios completamente opostos, eternos e independentes, no maniqueísmo essas duas forças são apresentadas como realidades corporais[4] com lugares e reinos próprios, as duas forças são chamadas de Deus e a outra de Trevas[5].

De acordo com as fontes maniqueístas disponíveis aos nossos dias, o início desse conflito cósmico nasce de uma inveja das Trevas pelo Reino da Luz e a sua terra (Rubio; Torrents, 2009, p. 129). Tomado por uma completa inveja e hostilidade, o Reino das Trevas projeta um ataque contra o Reino da Luz, iniciando assim uma série de conflitos entre os dois princípios (Tardieu, 2008, p. 76), ou, inaugurando

[4] As explicações do maniqueísmo sobre as duas substâncias não podem ser interpretadas alegoricamente. As doutrinas de Mani eram vistas como descrições precisas da realidade, a visão do profeta era a própria revelação da verdade descrita em todos os detalhes.

[5] As Trevas não são vistas como "outro Deus". Ela é vista como essencialmente diferente de Deus. Tardieu (2008, p. 82) aponta para os títulos que são utilizados para definir as Trevas: Rei das Trevas, Demônio, Satan, Príncipe das Trevas, Grande Arconte, Mal ou Matéria.

assim, o “período presente”[6]. O Reino da Luz é governado ou personalizado na figura do “Pai Celestial” ou “Pai das Luzes” que começa a planejar uma forma de “contra-atacar” o Reino das Trevas. Para atacar as Trevas, o Pai Celestial invoca uma série de emanações para que possa ajudá-lo nessa batalha, em outras palavras, são essas emanações que entram diretamente na batalha, enquanto o Pai Celestial envia os seus filhos à peleja (Bataglion, 2018, p. 27).

A primeira emanação é a Mãe da Vida e, por meio dela, é evocado o Homem Primordial, que será o primeiro a entrar diretamente na batalha. O Homem Primordial evoca os seus cinco filhos que são os elementos que compõem a própria essência da Luz (Bataglion, 2008, p. 27). Transformando os seus filhos em uma armadura, ou na sua própria Alma, o Homem Primordial entra na batalha, mas acaba sendo “emboscado” pelo Reino das Trevas e é aprisionado, vendo os seus filhos serem devorados pelas Trevas por meio dos seus arcontes[7] (Jonas, 2001, p. 218). Se isso parecia uma possível derrota para o Reino da Luz, mostra-se, de acordo com os maniqueus, um plano do Pai Celestial que utilizou o Homem Primordial para deter os avanços das Trevas, que depois de devorar a Alma do Homem Primordial acaba se debilitando, já que agora carregava partículas luminosas (Bataglion, 2018, p. 28).

O Pai Celestial evoca novos seres celestiais para ajudar o Homem Primordial que está debilitado. Diante disso, o Pai Celestial evoca o Amado das Luzes, o Amado das Luzes evoca o Grande Ornamento e o Grande Ornamento evoca o Espírito Vivente (Rubio, 2008, p. 110). O Espírito Vivente evoca os seus cinco filhos e vão para o Reino das Trevas resgatar o Homem Primordial. Depois de resgatar o Homem Primordial, cabe ao Espírito Vivente punir os arcontes ou filhos das Trevas. Rubio (2008, p. 113) afirma que alguns deles são mortos, outros torturados pelo Espírito Vivente e seus filhos. É a partir desse momento que a criação do cosmos se inicia; de acordo com os maniqueus, por meio dos corpos dos arcontes, o Espírito Vivente

[6] De acordo com o entendimento de Rubio (2008, p. 84) o núcleo da doutrina maniqueísta se divide entre o conflito dos dois princípios e o esquema dos três tempos. A história é dividida em três períodos: a separação original, o estado presente e a separação final. O primeiro se refere ao período antecedente ao ataque das Trevas; o segundo ao tempo presente no qual a Luz e as Trevas acabaram entrando em conflito e se mesclando; e o último, a separação final que acontecerá no final dos tempos quando a Luz e as Trevas se separarem por completo.

[7] Arcontes é o termo utilizado para designar os demônios no gnosticismo. Na gnose, os arcontes são apresentados como seres criados pelo demiurgo para impedir o ser humano de superar a matéria. Mais uma clara referência à relação de Mani com a linguagem gnóstica do seu tempo. Isso não significa que Mani era um gnóstico como os gnósticos do século II, mas prova que havia uma recepção da linguagem, como uma aceitação que certos conceitos e ideias descreviam perfeitamente a realidade.

constrói os firmamentos da terra, como as montanhas, ainda que não seja possível libertar as partículas da Luz, mas é possível criar um mundo ordenado e em um local determinado (Bataglion, 2018, p. 32). Ou seja, no maniqueísmo, a causa eficiente da existência de todas as coisas é o Bem e a causa material é o Mal (Rubio, 2008, p. 113).

Entre as últimas emanações, o Pai da Grandeza evoca o Terceiro Enviado que tem como função criar os mecanismos de libertação das partículas da Luz que estão nos arcontes. Para conseguir expelir as partículas da Luz, o Terceiro Enviado se manifesta como um andrógino: para os arcontes fêmeas, a figura de um homem nu chamado de Adão Luminoso; para os arcontes machos, a figura da Virgem de Luz[8] (Tardieu, 2008, p. 80). O resultado é o esperado pelo Reino da Luz: os arcontes ficam excitados diante da imagem. Em seguida, os machos acabam se excitando e deixando os sêmens caírem, enquanto as fêmeas acabam se excitando com a imagem do "Adão Luminoso", acabam engravidando e, em seguida, abortando os seus filhos, e os abortos caem na terra. Conforme Rubio (2008, p. 123) explica, os sêmens dos arcontes machos são levados pelo Terceiro Enviado que acaba retirando as partículas de Luz, enquanto o resto do sêmen cai na terra criando o mundo vegetal.

No caso dos arcontes fêmeas, os seus abortos se transformam em demônios que devoram as plantas e o mundo vegetal. Contudo, o mundo vegetal ainda tinha algumas poucas partículas da luz que não foram retiradas pelo Terceiro Enviado já que estavam "entranhadas" nas Trevas dos arcontes, mas que são suficientes para serem devoradas pelos demônios, que depois de devorarem as plantas, acabam copulando entre si: dessa relação nasce o mundo animal. A criação do homem é a última parte da criação e, provavelmente, a parte mais traumatizante no sistema maniqueísta. Tardieu (2008, p. 82) descreve que os escritos maniqueus descrevem a existência de dois filhos das Trevas: *Saklas*, um demônio macho; e *Nebroel*, um demônio fêmea. Os dois planejam devorar os abortos dos arcontes fêmeas e pedem para que todos os abortos sejam entregues aos dois. Depois de os devorarem, eles acabam copulando entre si e criam Adão e Eva a partir da memória que tinham da imagem do Adão Luminoso e da Virgem de Luz (Tardieu, 2008, p. 80).

[8] Há uma certa discordância entre os manuscritos maniqueus: algumas versões afirmam uma virgem, outras 12 virgens.

Portanto, pode-se afirmar que o plano das Trevas é frustrar o processo de libertação que foi criado pelo Pai Celestial. No plano das Trevas, a criação do homem permite a reprodução, e quanto maior a reprodução, maior a dificuldade das partículas da Luz se libertarem, ou seja, quanto maior a reprodução, maior o exílio da Luz. Sendo assim, a doutrina maniqueísta ensina uma espécie de duas naturezas no interior do homem, conforme o próprio Agostinho constata:

> De fato, eles afirmam que há duas almas – que eles dizem ser formadas da substância de Deus e da sua própria natureza, as quais não pecaram por própria vontade, mas foram impelidas pela raça que habitava as trevas, que eles denominam a natureza do mal, contra a qual desceram para combater não espontaneamente, mas por ordem do seu pai – foram vencidas e oprimidas e são atormentadas para sempre no horrível globo das trevas (Agostinho, 2019, p. 52).

Resumindo a descrição de Agostinho, no maniqueísmo o homem é formado pela matéria que é má, mas carrega dentro de si partículas da Luz, sendo influenciado diretamente pelas duas partes, não permitindo espaço para liberdade. De uma maneira objetiva, para os maniqueus, fazer o bem ou mal não estava relacionado ao caráter inteligível do ser humano que é capaz de refletir e decidir pelo certo ou errado, mas era fruto da própria natureza humana que estava envolvida por duas naturezas contraditórias. Dessa forma, a única forma do homem se libertar é alcançando a salvação que seria a completa libertação das partículas da Luz presas na criação. Para que isso seja alcançado, seria necessário apresentar um caminho radicalmente ascético que fosse capaz de aceitar que cada parte da natureza tem algum elo divino.

Ascetismo maniqueu: uma análise filosófica da ética maniqueísta

Conforme o grau de cada adepto, havia mandamentos que encaixavam perfeitamente com as suas necessidades. Como Bataglion (2018, p. 37) lembra, os mandamentos evocam a compreensão maniqueísta que vê o corpo como algo desprezível, negando qualquer forma de corporalidade. Igualmente o desprezo pela reprodução, já que é por ela que o exílio das partículas da luz é reafirmado. O ser humano tem um protagonismo no projeto salvífico, porque é o único ser consciente e capaz de entender o drama cosmológico que habita no universo e nele mesmo.

Agostinho (2002, p. 42) argumenta que o movimento utilizava a doutrina das duas almas como fundamento ético para as ações humanas, reafirmando o dilema ontológico entre Deus e a matéria. Consequentemente, bondade e maldade são compreendidas como realidade naturais que cada homem estava enfrentando no seu interior. Diante desses pressupostos, pode-se compreender o papel dos mandamentos no maniqueísmo como uma forma de acelerar o processo de purificação do ser humano e, em certo sentido, uma forma de eliminar o plano das Trevas através do ascetismo, muita das vezes, bastante radical se comparado a outras formas de monaquismo, além de um certo desprezo por práticas consideradas "mundanas".

Não se pode negar que a religião de Mani era bem estruturada e com pretensões de se tornar uma religião universal capaz de superar qualquer barreira étnica. Dentro da hierarquia maniqueísta, os seus seguidores eram divididos conforme as suas funções e níveis. De acordo com Tardieu (2008, p. 73), o maniqueísmo tinha uma hierarquia sofisticada, com líderes e bispos, mas, de maneira objetiva, a divisão da religião era formada por eleitos e ouvintes[9]. Na continuidade da sua explicação, Tardieu (2008, p. 63) argumenta que os escritos maniqueus afirmam que os eleitos eram monges que dedicavam a sua vida para seguir os ensinos de Mani, e para isso era necessário observar cinco mandamentos e três juramentos aplicados tanto a eles quanto aos ouvintes.

O primeiro mandamento é chamado "Verdade" em Sogdiano[10]. Ele pode ser entendido como uma profissão pública do credo maniqueu, ordenando que o eleito siga fielmente as doutrinas e ensinamentos de Mani, reconhecendo e obedecendo o papel dele como profeta enviado pelo Espírito Santo:

> Na medida em que o aspecto essencial da vida dos eleitos consistia na abertura e na obediência ao Espírito Santo, que descera sobre Mani, apóstolo da verdade, e que continuava a atuar sobre e no interior da Igreja, o imperativo da verdade pode ser interpretado como uma justificativa teológica da virtude da obediência à vontade do fundador (Tardieu, 2008, p. 64, tradução nossa)[11].

[9] (Agostinho, 2024, p. 98): "[...]Gostava, pois, de ouvi-lo. Louvava-o e engradecia-o como muitos outros e ainda mais do que eles. Tinha pena de não me ser permitido, naquela reunião de ouvintes, propor-lhe dificuldades e compartilhar com ele os cuidados dos meus problemas, conferindo familiarmente, escutando e respondendo às suas palavras".

[10] Um idioma antigo da civilização iraniana.

[11] No original: "Inasmuch as the essential aspect of the life of the elect was openness and obedience to the holy spirit that had come down into Mani, apostle of truth, and that continued to act upon and within

Deve-se ressaltar que a confissão pública da doutrina maniqueísta dialoga com as pretensões de Mani. Ele não era apenas um profeta, era “o último dos profetas”, sendo a principal figura a guiar o povo a uma nova era espiritual. Reconhecer a sua autoridade implicaria necessariamente em professar tudo aquilo que ele falou, cada palavra ou ideia deveria ser considerada como inerrante por causa da sua autoridade profética.

O segundo mandamento do maniqueísmo afirma o princípio da “não-violência”, contudo, no sentido mais radical do conceito, muito diferente da concepção cristã-judaica e islâmica que o compreende numa perspectiva limitada[12]. No segundo mandamento, o monge deve “selar as suas mãos” de qualquer tipo de violência, isto é, não só contra o seu próximo, mas contra a própria natureza, não podendo injuriar os cinco elementos da natureza: luz, fogo, água, vento e ar, que juntos habitam no ser humano, nas plantas e em toda existência como um todo (Tardieu, 2008, p. 64). Esse mandamento resume o princípio espiritual que afirma a existência de partículas das luzes na criação do menor dos animais ou até mesmo nas menores das plantas; então, se há uma partícula que luz, por menor que seja, em algum ser, ofender ou destruir esse ser significa destruir a própria partícula de luz e, consequentemente, rebelar-se contra a Luz.

O terceiro mandamento é apresentado como “um comportamento de acordo com a religião”. Esse mandamento não obriga apenas o monge a viver na continência na castidade, mas exige que ele viva na completa castidade, proibindo qualquer tipo de relação sexual seja lícita ou ilícita. Tardieu (2008, p. 65) explica que a proibição se relaciona a qualquer contato que possa ser sentido ou “prazeroso”. Outra dimensão importante do terceiro mandamento é a proibição de qualquer incentivo à reprodução de animais ou plantas. O princípio espiritual do desprezo à reprodução é fundamento na doutrina do exílio da luz que se torna mais cativa à medida que os seres se reproduzem. Nesse contexto, pode-se dizer que para o maniqueísmo, o casamento que visa somente a reprodução é mais abominável do que a própria relação sexual (Agostinho, 2000, p. 47).

---

the church, the imperativa of truth can be seen as a theological justification of the virtue of obedience to the will of the founder”.

[12] As religiões monoteístas seguindo o mandamento do “não matarás” permitiram, desde os seus primórdios, algumas exceções, conforme é registrado nas leis de Moisés, por exemplo, legítima defesa, guerras justas ou até mesmo a punição do próprio estado em casos excepcionais.

O quarto mandamento é “a afirmação da pureza da boca”: seguindo a mesma lógica dos mandamentos anteriores, este mandamento observa o princípio espiritual da vida, ou melhor, à vida corporal que o monge deveria seguir. Segundo os maniqueus, carnes e bebidas fermentadas, como vinho, cerveja e álcool, e outras produções do gênero são proibidas, porque as suas preparações eram o resultado de violências contra a natureza e os animais, dessa maneira, os monges eram estritamente vegetarianos. Embora exista uma preocupação física com os alimentos, há uma interpretação espiritual para o uso da boca, isto é, a preocupação com aquilo que sai da boca do homem: as palavras. Mani pregava a importância da moderação, e ao monge era obrigatório falar boas palavras, que eram dignas de honra e respeito, enquanto era proibido qualquer tipo de discurso que tinha como objetivo mentir, caluniar ou difamar alguma pessoa (Tardieu, 2008, p. 65).

O quinto e último mandamento para os monges é resumido como um “voto de pobreza”. A pobreza é um ponto espiritual fundamental para alcançar a salvação no maniqueísmo. Seguindo os ensinamentos de Jesus sobre a pobreza, os maniqueus afirmavam que a pobreza é uma condição para alcançar o Reino Celestial. Não era permitido aos monges acumularem qualquer tipo de patrimônio, qualquer suprimento permitido seria apenas para um ano inteiro (Rubio, 2008, p. 173). Então, o monge era visto como um homem completamente livre e abençoado por viver livre das preocupações materiais em prol da salvação de sua alma.

Para Tardieu (2008, p. 66), os leigos, ou ouvintes, não eram considerados inferiores dentro da hierarquia; na verdade, os leigos complementavam os trabalhos dos monges:

> Leigos e leigas eram membros da Igreja em pé de igualdade com os monges, e suas funções, embora distintas, eram complementares. O leigo possibilitava ao monge dedicar-se integralmente ao serviço da oração e da pregação; o monge, por sua vez, assegurava ao leigo a salvação eterna por meio dos conselhos que oferecia e das celebrações litúrgicas que conduzia (Tardieu, 2012, p. 67, tradução nossa)[13].

[13] No original: “Lay men and women were members of the church on the same level with monks, and their functions, although different, were complementary. The layman allowed the monk to devote himself completely to the service of prayer and speech; the monk assured the layman of eternal salvation through the counsels that he imparted and the liturgical celebrations that he conducted”.

O código moral dos ouvintes não era essencialmente diferente dos monges, a única diferença estava relacionada ao modo de vida. Os mandamentos para os ouvintes refletiam as principais doutrinas do maniqueísmo: amor, fé, piedade a Deus e boas obras. A finalidade dos dez mandamentos é regular a conduta moral dos seguidores. Para os ouvintes, o primeiro mandamento requer renunciar a idolatria, o que, porém, não significa apenas a não permissão de adorar outros deuses, mas a completa rejeição de qualquer antropormofismo ao Pai Celestial. Em outras palavras, é idolatria atribuir a Deus o que não depende dele, assim como apelar ao diabo, ou as Trevas, como se fosse Deus, também estava proibido (Tardieu, 2008, p. 68).

O Segundo, terceiro e quarto mandamentos refletem o mesmo princípio: o bom e mau uso da boca no sentido físico e moral. O segundo mandamento reafirma a necessidade da pureza da boca, ou seja, a proibição por parte do ouvinte de blasfemar, mentir ou injuriar contra o próximo, a fé e Deus (Tardieu, 2008, p. 68). O terceiro mandamento retoma a importância de se abster de carne e comidas fermentadas ou que foram feitas a partir do sofrimento animal. Enquanto o quarto mandamento exige a abstenção de qualquer discurso inapropriado, especialmente aqueles que desrespeitem a imagem dos profetas, o quinto exigia a proibição de relações sexuais entre os casais no período de jejum ou datas importantes no calendário. Para os ouvintes, a proibição do casamento não era exigida, mas as relações sexuais eram permitidas entre os casais com ressalvas e evitando a reprodução. A poligamia era condenada, sendo considerada tão grave quanto o adultério (Tardieu, 2008, p. 67-68).

O sexto mandamento proíbe o ouvinte de afligir o necessitado ou apresentar qualquer tipo de ostentação diante do público. O sétimo proíbe a obediência aos falsos profetas e impostores, a saber, qualquer profeta que pregue uma mensagem contra a doutrina maniqueísta (Tardieu, 2008, p. 67-68). O oitavo mandamento é o de “não-violência” semelhante aos monges; contudo, com algumas adaptações aos ouvintes: proíbe qualquer tipo de tortura, agressão ou morte ao ser humano, ou a qualquer ser bípede ou animal de quatro pernas, como o cachorro ou gato. O nono e o décimo mandamento estão conectados: o nono condena qualquer tipo de fraude e trapaça

contra o próximo, e o décimo proíbe qualquer tipo de truques, artimanhas ou magias (Tardieu, 2008, p. 69-70)[14].

Além dos mandamentos, os ouvintes tinham alguns preceitos que deveriam seguir como parte da sua vida espiritual, tais como: oração, esmola, jejum e a confissão de pecados. O primeiro preceito é a oração: os ouvintes deveriam orar pelo menos quatro vezes ao dia entre o amanhecer e o anoitecer, e suas orações deveriam seguir uma liturgia própria cheia de gestos e fórmulas, como Tardieu explica:

> O ritual e a oração eram estritamente regulamentados: eram exigidas purificações e abluções como condição para entrar em um local de culto; as fórmulas tinham de ser recitadas corretamente e por completo; os gestos e prostrações apropriados deviam ser realizados durante a oração. Negligenciar um desses pontos, ou não lhes dar a devida atenção, era considerado pecado (Tardieu, 2008, p. 69, tradução nossa).[15]

O segundo preceito eram as esmolas: se ao monge era obrigatório o voto de pobreza, ao leigo era ordenado dar esmolas, no mínimo um décimo daquilo que ele tinha (Tardieu, 2008, p. 70). A esmola era uma forma de purificação de obras mundanas, e não era feita para qualquer pessoa, já que deveria ser voltada para auxiliar a vida dos eleitos que necessitavam de apoio para continuar seu ministério religioso (Rubio, 2008, p. 174). A esmola poderia ser tanto a doação de comidas e roupas, quanto a ajuda de custo ou até mesmo o próprio resgate de algum seguidor da fé que estava preso ou escravizado (Tardieu, 2008, p. 70).

O terceiro preceito é o jejum, que era visto como uma grande obrigação espiritual. Conforme algumas fontes, o jejum no maniqueísmo era realizado aos domingos e era obrigatório a todos os membros, sendo considerado um momento de reflexão e perdão dos pecados. Esses preceitos não tinham apenas uma finalidade espiritual, mas social, já que criava uma ligação social entre os membros: todos eram vistos como irmãos e estavam ali como uma comunidade religiosa unida pela salvação, na qual a dependência um do outro implicava em desenvolvimento espiritual para comunidade religiosa (Tardieu, 2008, p. 70).

---

[14] Numa análise comparativa, o maniqueísmo recepciona algumas premissas importantes do judaísmo, cristianismo e budismo acerca da magia. As três religiões são unânimes em condenar o uso da magia e apresentá-las como uma face de maldade ao próximo, mesmo que seja apenas em benefício próprio.
[15] No original: “Ritual and prayer were strictly regulated: purifications and ablutions were required as a condition of entering a place of worship; formulas had to be recited correctly and in their entirety; the proper gestures and prostrations had to be performed while praying. To neglect one of these points, or to be inattentive to them, was sinful”.

Considerações finais

O problema do mal permeia toda história da fé monoteísta, desde a queda de Adão no relato de Gênesis (Sayão, 2012, p. 41). Quando são analisados os mandamentos maniqueístas, compreende-se que há uma busca pela elevação espiritual e moral do homem. Diferente do discurso apologista cristão ortodoxo, o movimento de Mani exigia dos seus seguidores uma vida moral digna, a considerando um pressuposto essencial para alcançar a salvação. Alguns autores consideram o maniqueísmo como uma religião gnóstica, como o pesquisador Hans Jonas (2001, p. 206). Contudo, o maniqueísmo foi uma religião muito mais complexa do que alguns sistemas gnósticos e para qualquer leitura vulgar das críticas de Agostinho. Mani projetou uma religião que fosse capaz de ultrapassar fronteiras e dialogar com povos e culturas, algo que aconteceu na história, visto que o maniqueísmo alcançou grande popularidade no norte da África, Oriente Médio chegando até o Oriente Asiático.

Mani buscou conciliar uma mensagem universal a partir de religiões que se consideravam universais, de modo que sua construção do relato da criação é fruto da mente de um pensador que compreende a realidade numa perspectiva pluralista e reconhece que na realidade há algum tipo de contradição. Ainda que sua resposta não tenha sido completamente satisfatória, sua perspectiva dualista continuou ecoando nos escritos de outros autores[16]. O problema do mal, por exemplo, é um problema sobre o homem: sobre quem somos, por que estamos aqui, e para onde vamos. As buscas por respostas ao problema do mal continuam, ainda que tenhamos novos possíveis questionamentos.

Contudo, relembrar o papel do maniqueísmo nessa “grande conversação” significa dar voz a um movimento que acabou sendo “vencido” por outras religiões e perdeu o seu direito de trazer os seus argumentos, ou até novos argumentos, para a conversa. Investigar o maniqueísmo a partir do próprio maniqueísmo é uma forma de resgatar uma parte da história dos outros “cristianismos” que nasceram e morreram no decorrer dos séculos após a morte dos apóstolos.

[16] Jacob Boehme, no século dezesseis, retomou a problemática do dualismo, mas numa nova perspectiva, muito mais especulativa e mística. Os seus escritos abriram o caminho para teosofia cristã e influenciou autores alemães como Hegel.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem. O castigo e o perdão dos pecados**. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2024.

AGOSTINHO, Santo. **Dos bens do matrimônio. A santa virgindade. Dos bens da viuvez: cartas a Proba e a Juliana**. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

BATAGLION JÚNIOR, Eloi. **O mal como privação do bem:** a refutação de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. São Paulo: Paulus, 2018.

BERMEJO RUBIO, Fernando. **El maniqueísmo:** estudio introductorio. Madrid: Trotta, 2008.

BERMEJO RUBIO, Fernando; MONTESERRAT TORRENTS, José. **El maniqueísmo:** textos y fuentes. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 2001.

SAYÃO, Luiz. **O problema do mal no Antigo Testamento:** o caso de Habacuque. São Paulo: Hagnos, 2012.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **O problema do mal**. Sertanópolis: Calvarie Editorial, 2020.

TARDIEU, Michel. **Manichaeism**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

Recebido: 19/05/2025
Aprovado: 20/10/2025

Quão progressistas são as teorias deliberativas da democracia? Limites e deficiências

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha
ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 21, n. 2, 2025

Vinícius Defillo Pintor*

RESUMO

O presente artigo busca contextualizar brevemente duas das mais proeminentes teorias deliberativas da democracia, sendo elas as desenvolvidas por John Rawls e Jürgen Habermas. Em seguida, questiona a real capacidade desses arranjos teóricos em combater relações de opressão vigentes - que é o que entende-se aqui por progressista. Apesar de propor a ampliação da participação na esfera discursiva visando consensos racionais desinteressados e, assim, fundar novas formas de sociabilidade através de um fazer político mais justo, inclusivo e equitativo, argumenta-se que as propostas intelectuais dos autores mencionados acabam por favorecer e mascarar perspectivas dominantes, dinâmica que prejudica grupos marginalizados cujas maneiras de expressão não se alinham aos padrões hegemônicos de racionalidade. Além disso, coloca-se que os modelos deliberativos de democracia exageram em sua recusa ao conflito e ao dissenso, elementos julgados como fundamentais para transformações políticas mais impactantes. Sendo assim, defende-se que há um conservadorismo subjacente permeando tais teses, tornando-as menos capazes de atacar as relações de dominação existentes, ou seja, limitando seu caráter pretensamente progressista.

Palavras-chave: Deliberacionismo. Democracia. Habermas. Rawls.

To what extent are deliberative theories of democracy progressive? Limitations and shortcomings

ABSTRACT

This article aims to briefly contextualize two of the most prominent deliberative theories of democracy, namely those developed by John Rawls and Jürgen Habermas. Subsequently, it questions the actual capacity of these theoretical frameworks to challenge prevailing relations of oppression - understood here as the core of what constitutes a progressive stance. Although these theories propose expanding participation in the discursive sphere to achieve disinterested rational consensus and, thus, establish new forms of sociability through a more just, inclusive, and equitable political practice, it is argued that their intellectual proposals ultimately favor and mask dominant perspectives. A dynamic that harms marginalized groups whose modes of expression do not align with hegemonic standards of rationality. Furthermore, the article contends that deliberative models of democracy overemphasize the rejection of conflict and dissent, elements deemed essential for more impactful political transformation. Therefore, it is argued that a form of underlying conservatism permeates such theories, rendering them less capable of confronting existing relations of domination and, consequently, limiting their purportedly progressive character.

Keywords: Deliberative theories. Democracy. Habermas. Rawls.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Também é Bacharel em Ciências e Humanidades (2018), Filosofia (2022) e licenciado em Filosofia (2019) pela mesma instituição. Foi coordenador da Escola Preparatória da UFABC e atualmente trabalha no SENAC São Bernardo como docente da disciplina Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. É membro dos grupos de estudos "Imagem e Subjetividade" e "DelGua - UFABC". E-mail: viniciuspintor@ymail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6055778880805849. Orcid: https://orcid.org/0009-0001-7098-3511.

Introdução

Durante o período entre a crise que abalou profundamente o mundo capitalista em 1929 e o final da Segunda Guerra Mundial em 1945, o conceito de democracia se encontrou privado do prestígio que havia alcançado outrora. Esse fenômeno se abateu sobretudo à concepção representativa de democracia, dado o fato de que era popular a noção de que se fazia necessária a superação do liberalismo. Na época, grande parte da Direita política abraçava o autoritarismo fascista, em maior ou menor grau, para alcançar tal superação, enquanto numerosos setores da Esquerda política bradavam em prol de uma ditadura do proletariado como o próximo passo civilizacional a ser executado[1].

Já nos anos do pós-guerra, ser tido como democrático voltou a ser bem-visto. Nesse novo contexto, Joseph Schumpeter elaborou uma teoria sobre a democracia que conferia o *status* de democrático à boa parte dos países ocidentais ao passo que advogava a si própria o rótulo de realista e descritiva. Negando o que chamou de "teoria clássica", Schumpeter abdicou da centralidade de noções como soberania popular e bem comum para a construção de uma proposta democrática, reduzindo a democracia a um método de seleção de elites através de processos eleitorais. Sua proposta, devedora de nomes como Max Weber, inspirou outros teóricos liberais como Anthony Downs a aprofundarem a concepção do que seria a democracia[2].

Críticas a esse modelo restritivo e conservador de democracia não tardaram a aparecer, bem como alternativas para se pensar tal conceito por outros prismas. Entre as teorias alternativas que foram formuladas, é possível atribuir especial destaque às que se incluem nas "teorias deliberativas da democracia". Esse agrupamento de teses erige uma proposta normativa ao resgatar a esfera moral da política. Ele nega a visão que resume a racionalidade política à mera dimensão egoísta da razão instrumental, ou seja, a uma racionalidade que obtém acordos pragmáticos visando viabilizar a existência do indivíduo na vida social. Contrapondo-se a esse entendimento, atribui ao fazer político o fim de construir consensos não interessados através de processos

[1] A popularidade de governos como os de Benito Mussolini, Adolf Hitler, António Salazar, Francisco Franco, Getúlio Vargas e Joseph Stalin é representativa no que diz respeito a essa questão. Mesmo em muitos países nos quais não houve governos antidemocráticos, organizações fascistas ou comunistas alcançaram expressivo apoio popular e se caracterizaram como *players* relevantes do jogo político. Soma-se a isso extensa produção intelectual simpática ao fim da democracia liberal.
[2] Para compreender as propostas desse elitismo democrático cf. Schumpeter (1961) e Downs (2013).

de deliberação pública, característica que tem como resultado a formação de um amplo campo composto por teses que possuem essa afinidade, especialmente as devedoras das obras de Jürgen Habermas e John Rawls, figuras emblemáticas e pioneiras de tal modelo (Miguel, 2014, p. 65; Dryzek, 2000, p. 2). Apesar das claras diferenças teóricas entre os dois autores, seus pensamentos convergem no que caracteriza um projeto normativo de política que privilegia as instituições democráticas liberais calcadas no diálogo. A filósofa Chantal Mouffe (2006, p. 167), ao destacar a intersecção entre os pensamentos de ambos, afirma que “em ambos os casos uma forte separação é estabelecida entre ‘mero acordo’ e ‘consenso racional’, ao passo que o campo próprio da política é identificado com a troca de argumentos entre pessoas razoáveis guiadas pelo princípio da imparcialidade”.

As teorias da democracia deliberativa valorizam a racionalidade e a comunicação como as faculdades capazes de, em condições propícias, fundamentar as normas sociais de forma justa. O *homo economicus* que é o personagem de teorias que buscam reduzir a democracia a um método de seleção eleitoral, um sujeito parcial e interessado que atua visando seu benefício próprio, dá lugar à noção de um agente racional que através da imparcialidade busca a construção de consensos razoáveis junto aos seus pares mediante o bom uso da razão, sendo essa compartilhada entre todos. Ao contrário do que apresentam Schumpeter e Downs, a democracia não operaria através da agregação de preferências individuais já dadas. As preferências políticas dos sujeitos seriam formuladas e alteradas ao longo de um processo político de deliberação, dado que nele cada indivíduo receberia novas informações e se inseriria em um debate mutuamente transformador. A vontade popular seria, assim, consequência e não causa da política em si. Dentro dessa visão, não há qualquer vontade individual ou coletiva pré-política a ser reconhecida ou exercida pelo Estado.

Soma-se a isso a exaltação dos valores de igualdade e autonomia. A igualdade de participação conferida a todos no debate público é uma ferramenta para garantir legitimidade e melhores resultados às decisões formadas, ao passo que a autonomia é evocada no sentido de que as normas deliberadas são formulações dos próprios sujeitos que serão por elas afetados. Nessa percepção, o conflito de interesses de forma alguma é um elemento da realidade insuperável, mas sim uma eiva a ser suprimida. Acredita-se em um arranjo político pautado pela racionalidade e

razoabilidade, sendo seu agente uma comunidade harmônica e cooperativa. Miguel (2017, p. 7) coloca que, dessa forma:

> Nesse entendimento do processo político, no lugar da disputa pelo poder, aparece a produção do consenso; em vez da guerra dos deuses, o estabelecimento de fundamentos últimos universais; em substituição ao conflito de interesse, a busca pelo reconhecimento intersubjetivo recíproco.

As teorias deliberativas da democracia apresentam-se, portanto, como possuidoras de um caráter progressista por serem capazes de combater relações de dominação e opressão existentes ao construir novas espécies de sociabilidade através de um fazer político pretensamente mais justo, inclusivo e equitativo. Entretanto, colocamos em xeque essa capacidade, chegando mesmo a compreender que as teorias deliberativas reforçam o *status quo* e, dessa maneira, favorecem a manutenção daquilo que supostamente seriam capazes de combater. Questionamo-nos quão progressistas são em realidade ou, em outros termos, quão conservadoras são por trás de seu verniz emancipador.

Para isso, construímos o presente artigo em três partes: nas duas primeiras debruçamo-nos sobre as linhas gerais dos dois nomes que consideramos como principais no que diz respeito ao deliberacionismo: Rawls e Habermas, respectivamente. Além de tratar brevemente sobre suas produções intelectuais, já apontamos elementos que enxergamos como conservadores presentes nelas. Em seguida, a terceira seção do texto é dedicada a aprofundar tais críticas, fazendo uso inclusive das ideias de Iris Young e Luís Felipe Miguel.

John Rawls: da teoria da justiça ao liberalismo político e seus problemas

Rawls alcançou notoriedade através de sua obra *Uma teoria da justiça* (1997). Nela há a afirmação da possibilidade de se obter princípios de justiça pré-políticos que possam ser ao menos aceitos sem qualquer coerção por indivíduos com as mais variadas e conflitantes eticidades, desde que esses mesmos sujeitos sejam livres, racionais e iguais. Em outros termos, sua intenção é formular deliberativamente uma base pública de justificação das instituições políticas passível de ser admitida por todos os cidadãos de uma comunidade democrática.

Sua proposta se apoia numa suposta primazia do conceito de justo sobre o de bem, pois para o autor (1997. p. 34) “os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo absolutamente nenhum mérito, eles não podem anular as reivindicações da justiça”[3]. Nisso reside o caráter pré-político dos princípios de justiça. São anteriores à política no sentido de que limitam quais são as ações legítimas que podem ocorrer nessa esfera. Se sobrepõem ao bem, pois dado o pluralismo das sociedades contemporâneas, não há uma única concepção inequívoca dele disponível, pelo contrário, a compreensão de tal conceito varia entre as consciências das pessoas que constituem a sociedade. Os princípios operam como reguladores restritivos sobre as noções de bem existentes, admitindo algumas como adequadas e rejeitando outras. Nesse cenário, os sujeitos devem

> [...] conformar as concepções do seu próprio bem com aquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos não insistir em reivindicações que os violem diretamente [...]. Os princípios do justo, e portanto da justiça, impõem limites estabelecendo quais satisfações são válidas; impõem restrições sobre o que são concepções razoáveis de bem pessoal (Rawls, 1997, p. 33-34).

Dado seu caráter, os princípios de justiça devem lidar apenas com a “estrutura básica da sociedade”, definida pelo filósofo como “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social” (Rawls, 1997, p. 7-8). Além de sua limitação a esse aspecto basilar do arranjo social, isso significa que os princípios não podem depender de nenhuma crença abrangente como doutrinas religiosas ou correntes filosóficas. O Estado resultante da operação teorizada por Rawls deve ser compatível com o pluralismo, sendo indiferente às noções de bem que não firam a justiça.

Não surpreende, portanto, o autor colocar como fundamental para o bom ordenamento social um certo consenso acerca do que é justo e do que é injusto. Advoga por um acordo racional que respeite a dignidade humana[4], sendo seu

[3] Rawls visa se contrapor ao “Utilitarismo” através dessa manobra. Em sua análise, utilitaristas colocam o bem como anterior ao justo, definindo-o independentemente da justiça, mas essa última sendo tomada como aquilo que maximiza o bem (Cf. Rawls, 1997, § 5).

[4] Rawls é, assumidamente, devedor das ideias de Immanuel Kant. Sua influência no pensamento rawlsiano se faz sentir em diferentes aspectos. São exemplos a noção de sujeito, racionalidade e autonomia (Cf. Rawls, 1997, § 24; 40).

resultado garantidor da liberdade de todos e não passível de ser submetido à negociação política (Rawls, 1997, p. 4). Para a construção desse acordo, Rawls se atrela à tradição contratualista. No entanto, diferencia-se dos contratualistas modernos. Sua proposta não é a do contrato extrair uma forma de governo específica, mas obter os princípios de justiça que delimitarão todos os acordos subsequentes, inclusive os que se referem às formas de governo passíveis de instalação.

Em seu trabalho, o estado de natureza é substituído pela posição original que se soma ao véu da ignorância, conceitos que visam assegurar a imparcialidade e a predominância da razão na construção dos princípios de justiça. Trata-se de valores fundamentais para que todos os sujeitos livres e racionais de uma sociedade possam aceitar, ou ao menos não consigam racionalmente rejeitar, os princípios que serão adotados. Dessa forma, Rawls espera que quando sujeitos agirem de acordo com a justiça, eles sejam autônomos no sentido de que a escolha dos princípios de suas ações se torne a expressão mais adequada de suas condições como seres livres e racionais[5]. Apesar da impossibilidade de que as pessoas literalmente aceitem participar de forma voluntária de uma sociedade, dado que simplesmente nascem em uma, o filósofo entende que o arranjo de sua teoria é o que mais se aproxima dessa situação, pois "[...] vai ao encontro dos princípios que pessoas livres e iguais aceitariam em circunstâncias equitativas. Nesse sentido, seus membros são autônomos e as obrigações que eles reconhecem são auto-impostas" (Rawls, 1997, p. 15).

A posição original e o véu da ignorância referem-se a um exercício hipotético[6] no qual o sujeito se vê em uma situação a-histórica sem acesso a informações sobre si (sociais, sexuais, econômicas, étnicas, geracionais, psicológicas, religiosas, físicas e etc.). Consequentemente, nada sabe sobre sua concepção de bem e nem mesmo acerca das características de sua sociedade. Mantém apenas informações genéricas sobre temas como economia, psicologia e política que são úteis no desenvolvimento dos princípios de justiça (Rawls, 1997, p. 147-148). Nesse cenário, faz-se com que contingências naturais e sociais não sejam levadas em consideração, garantindo a

[5] Não é a esmo que Rawls (1997, p. 151) afirma que "a noção do véu da ignorância está implícita, creio eu, na ética kantiana".
[6] "Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça" (Rawls, 1997, p. 13).

imparcialidade necessária para que o resultado do exercício seja uma manifestação derivada da razão, liberdade e igualdade dos agentes. Conforme explicita Rawls (1997, p. 13):

> Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções de bem [...]. Os princípios de justiça são escolhidos sob o véu da ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo.

Desse modo, torna-se impossível que cada sujeito opere de acordo com seus interesses particulares ou suas preferências políticas. A ação estratégica é impedida, não há fraude ou coerção, os agentes não estão hierarquizados e são mutuamente desinteressados:

> As partes não buscam conceder benefícios ou impor prejuízos umas às outras; não são movidas nem pela afeição nem pelo rancor. Nem tentam levar vantagem umas sobre as outras; não são invejosas e nem vaidosas. Falando em termos de um jogo, poderíamos dizer: elas lutam pelo maior número absoluto de pontos possíveis (Rawls, 1997, p. 155-156).

Como exemplo de comportamento indesejado que seria evitado, Rawls (1997, p. 21) apresenta o caso de um homem rico que se coloca contra o aumento do recolhimento de impostos visando o bem-estar social por pensar no impacto que isso terá sobre si, mas que se estivesse em situação de pobreza apoiaria a medida pela mesma motivação autocentrada.

Assumindo as condições da posição original e admitindo os princípios a serem obtidos como expressão da razão livre de interferências externas, é possível tomá-los, de certa forma, como dedutivamente necessários (Rawls, 1997, p. 128-130), ou seja, basicamente como respostas corretas. Apesar do resultado pouco flexível[7] e do processo ser um aparente solilóquio, afinal os sujeitos são resumidos à sua

[7] Rawls (1997, § 4) busca fugir de um fundacionismo através do “equilíbrio reflexivo” que carrega consigo uma relação com a deliberação, contudo não há como os princípios de justiça em si serem fortemente alterados, já que há uma delimitação do que a concepção de pessoa assumida pode aceitar.

racionalidade tomada como comum e compartilhada, Rawls compreende que a posição original é situação de deliberação. Mais do que isso, o autor (1997, § 31) propõe um esquema em quatro etapas consecutivas nas quais a deliberação possui espaço privilegiado, sendo o véu de ignorância progressivamente retirado. Resumidamente, são eles i) Posição original e a escolha dos princípios; ii) Redação de uma constituição de acordo com os princípios; iii) Desenvolvimento de leis específicas concordantes com as etapas anteriores; iv) Aplicação e obediência das leis nos casos cotidianos.

O trabalho de Rawls expresso acima ganhou grande destaque, sendo alvo das mais diversas formas de elogio e crítica. Entre as objeções levantadas à sua tese, particularmente uma afetou mais profundamente o filósofo: a de que seu livro não respondia bem à questão da estabilidade, já que supostamente não elucidaria de forma satisfatória como uma sociedade baseada nos princípios de justiça poderia manter-se ao longo do tempo. Assumidamente (Rawls, 2000, p. 23-24), o autor escreveu em 1993 a obra *Liberalismo Político* visando reformar seu pensamento[8] e lidar adequadamente com tal problema. Seu objetivo foi o de tornar mais robusta a ideia de uma sociedade liberal constitucional e democrática; posto de outra forma, empregou esforços para responder

> [...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis. [...] como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o teor de uma concepção política que conquista o apoio de um tal consenso sobreposto? (Rawls, 2000, p. 25-26).

Pontos de maneira alguma marginais no projeto rawlsiano, pois a concepção de sociedade nele presente (Rawls, 2000, p. 58) é a de um “sistema equitativo de cooperação no decorrer do tempo, de uma geração à outra”. Ora, assim sendo, a estabilidade é fundamental para que um ordenamento social alcance o *status* adequado.

[8] A palavra reformar não é aqui utilizada sem motivo, Rawls retém a maior parte do que fora desenvolvido anteriormente, apenas adaptando sua teoria ao torná-la uma concepção política a fim de responder ao problema enfrentado (Cf. Rawls, 2000, Introdução; § I 1; § I 2 et seq).

O cerne dessa problemática é o fato da pluralidade, característica que não seria histórica, mas inerente ao exercício livre da razão humana (Rawls, 2000, p. 80). Na visão do autor, a razão possui limites, fazendo com que seja impossível identificar qual doutrina abrangente é verdadeira, levando a um inevitável pluralismo. Como dessa forma seria apenas possível distinguir doutrinas razoáveis de não razoáveis, esse passa a ser o critério de aceitabilidade (Rawls, 2000, § II 2; § II 3). Em decorrência, faz-se possível elaborar uma distinção entre o que seria o "pluralismo simples" ou "pluralismo como tal" e o "pluralismo razoável" (Rawls, 2000, p. 108). Na conceituação de Rawls, o primeiro tipo de pluralismo engloba as mais variadas e distintas doutrinas abrangentes, inclusive aquelas que negam ao menos um direito democrático. Já o pluralismo razoável é mais restritivo, admitindo apenas doutrinas abrangentes razoáveis que contemplem os princípios de justiça e os valores democráticos liberais. Vale notar que isso não significa que concordem entre si, via de regra são irreconciliáveis, mas compartilham dessa base.

Reside aí o suposto mérito do liberalismo político evocado por Rawls: a capacidade de estabelecer uma demarcação entre os tipos de doutrinas e atribuir um solo comum para que as doutrinas razoáveis coexistam harmoniosamente de forma duradoura através de um consenso sobreposto, já que é impossível que haja uma resolução entre elas. Obviamente, para isso o consenso não pode ser dependente de nenhuma doutrina abrangente, possuindo nesse sentido a mesma lógica do que já estava anunciado em *Teoria da Justiça*. Em resumo, tal liberalismo político deve ser capaz de

> Formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis - característica da cultura de um regime democrático livre - possa endossar. [...] [E que] possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela (Rawls, 2000, p. 26; 52).

Parte da realização de tal missão é efetuar a supressão de doutrinas abrangentes não razoáveis, pois além delas atentarem contra a compreensão liberal de democracia, levam o arranjo social a ser "dividido por tendências doutrinárias conflitantes e classes sociais hostis" (Rawls, 2000, p. 81), o que desestabilizaria o ordenamento social. Por conta disso, elas devem ser contidas "como se contém uma guerra ou doença" (Rawls, 2000, p. 108). A estabilidade e conservação da sociedade

alcançam tamanha importância que Rawls (2000, p. 203) chega a defender que “[...] uma visão liberal retira da agenda política as questões que geram mais divergências, pois um conflito sério sobre elas solapa as bases da cooperação social”. A discordância e o conflito, elementos políticos, ficam podados às regras do jogo liberal. Se para o autor é impossível determinar qual doutrina abrangente é verdadeira, ao menos é tanto factível quanto necessário apontar onde a verdade não se encontraria: nas doutrinas que discordam do liberalismo.

Miguel (2017, p. 20) conclui, muito acertadamente, que o pluralismo em Rawls deixa de ser um valor positivo e se torna um problema derivado da insuficiência da razão. Sendo assim, o processo político ganha uma dimensão epistêmica: deve levar a respostas certas que já existem de antemão. Dessa maneira, a agenda política é constrangida a atuar como se as questões ou já estivessem resolvidas ou fossem não admissíveis. Na tentativa de conceder maior realidade à sua teoria, Rawls acaba por construir um pensamento conservador e excludente que reduz demasiadamente o escopo da democracia, retirando dela importantes dimensões como a do conflito e a das diferenças. O aspecto contestador e progressista do deliberacionismo se esvai, em seu lugar se encontra uma força legitimadora da política e do mundo vigentes.

Jürgen Habermas e o agir comunicativo: proposta e descaminhos

Por sua vez, Habermas possui teoria distinta da de Rawls, mas que partilha do caráter deliberativo que recebe importância ainda maior. O filósofo alemão compreende que uma das bases do funcionamento usual das democracias liberais centradas em processos eleitorais, o uso da razão instrumental no âmbito político, precisa ser combatida. Devedor de certos trabalhos desenvolvidos por pensadores vinculados à Teoria Crítica[9], o autor entende que nas sociedades atuais o uso da razão orientada para um agir estratégico extrapola seus domínios próprios, colonizando diferentes âmbitos da vida e acabando por provocar patologias sociais (Bettine, 2021, p. 14).

[9] Sobretudo Theodor Adorno e Max Horkheimer elaboram a tese de que a modernidade se caracteriza por um processo de racionalização patológica, na qual a razão instrumental se absolutiza e as relações de dominação são totalizadas. Porém, apesar de Habermas compartilhar de tal preocupação, não concorda com o pessimismo de ambos os autores, pois nesse momento de sua produção praticamente negam a possibilidade de se superar esse cenário (Cf. Adorno; Horkheimer, 1985).

No que diz respeito à política em si, Habermas compreende que no sistema político vigente construído através da democracia representativa, os eleitores são levados a agirem de forma egocêntrica e calculada. Dinheiro e poder invadem esse ramo como “senhores coloniais que se introduzem na sociedade tribal” chegando a “mobilizar os votos dos cidadãos eleitores [...] em troca de compensações conformes ao sistema” (Habermas, 2012a, p. 639-640).

Para ultrapassar essa situação, Habermas evoca a existência de uma racionalidade e de um agir comunicativos, devendo ser eles e não a racionalidade instrumental a ocupar esferas como a da política. O agir comunicativo é uma “atitude orientada pelo entendimento” e “o entendimento é considerado um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir” (Habermas, 2012b, p. 407), em outros termos “refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal” (Habermas, 2012b, p. 166). Nessa relação interpessoal, os agentes racionais interagem através de expressões inteligíveis buscando fazer-se compreender, bem como a também compreender seu interlocutor, estabelecendo uma comunicação do que se crê válido e almejando o consenso mútuo. De acordo com o autor, o entendimento é sempre possível não apenas pelas faculdades racionais, mas também por ele e a linguagem estarem naturalmente imbricados: “Não podemos entender a linguagem como um mecanismo que serve a um determinado fim, por exemplo, ao fim de entender-se; pois no conceito de entendimento já está incluído o conceito de linguagem” (Habermas *apud* Gomes, 2018, p. 51).

Dentro desse contexto não há mais falas e ações visando a proteção de interesses próprios, mas a construção de um juízo consensual intersubjetivo razoável. Tal construção de consensos é basilar à proposta de democracia de Habermas. Em sua visão, a pedra angular do processo democrático é a deliberação dos indivíduos racionais em uma esfera pública do debate na qual não ocorra um agregado de interesses, mas sim a formulação de consensos que tratem de valores normativos que orientarão ações. Chegando mesmo a afirmar (1997b, p. 18) que “o processo da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático”.

Essa deliberação pautada pela razão é importante tanto para conferir legitimidade às tomadas de decisão política quanto pela qualidade do resultado obtido. Todos os participantes aprenderiam juntos através da argumentação e do

compartilhamento de informações, atualizando suas preferências e juízos ao tomar contato com as diversas perspectivas. Seyla Benhabib, filósofa adepta do deliberacionismo e influenciada por Habermas, explica que isso se daria por duas razões:

> 1) nenhum indivíduo singular pode antecipar e prever toda a variedade de perspectivas por meio das quais questões de ética e de política serão percebidas pelos diferentes indivíduos; e 2) nenhum indivíduo singular pode ter toda a informação considerada relevante para uma certa decisão que afeta a todos (Benhabib, 2007, p. 53).

Além disso, não se deve contemplar somente aqueles que participam do processo discursivo, mas sim todos os que podem ser afetados pelas deliberações ali construídas. O modelo demanda a concepção de normas que todo sujeito racional passível de ser acometido por elas possa concordar, só assim elas seriam verdadeiramente democráticas. Sobre esse princípio, Habermas (1997a, p. 166) escreve: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.

No entanto, só se pode crer na prática do agir comunicativo se tudo o que fere o caráter emancipatório da comunicação for excluído, garantindo não apenas uma discussão ilimitada, mas também livre de qualquer constrangimento oriundo de algum aspecto de dominação. São exemplos do que não se pode tolerar: a comunicação estratégica, a ausência de imparcialidade, a não igualdade e simetria entre os sujeitos para propor discussões, argumentos e questionamentos acerca das próprias regras discursivas e a presença de coerção de qualquer tipo. Somente dessa forma, para Habermas, soluções justas e ao menos razoáveis de ordenação da vida social são passíveis de serem atingidas, bem como a democracia alcançada. Assumindo o pensamento exposto, é necessário buscar uma “situação ideal de fala”, cenário no qual o teórico alemão (1989, p. 165) estabelece que

> O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que manifestamente advém graças a uma intervenção externa não pode ser tido na conta de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. A formação de convicções pode ser analisada segundo o modelo das tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala. O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de

> maneira implícita, em face de uma pretensão de validez em princípio criticável.

Entretanto, críticos colocaram em xeque, entre outros elementos, a capacidade da teoria acima descrita de se materializar efetivamente (Miguel, 2017, p. 22-24). Visando reduzir os elementos supostamente utópicos em seu pensamento, diminuir o nível de abstração de sua obra e entregar uma teoria da democracia aplicável de fato, Habermas renovou sua proposta. Ao escrever *Direito e Democracia* (1997a; 1997b) em 1992, o autor flexibiliza sua rigidez quanto às ações estratégicas desde que regulamentadas normativamente e passa a olhar para um sistema institucional que opere abarcando a deliberação cidadã, sendo ele mais fiador da integração social do que extirpador da razão instrumental na esfera política (Habermas, 1997a, p. 44-47). Sua crítica inicial às influências do poder e do dinheiro é, então, enfraquecida. Como atesta Deborah Cook (1954-2020), essa nova fase

> [...] envolve um afastamento das reivindicações feitas em seu trabalho anterior, a de que a esfera pública foi colonizada pelo poder e dinheiro, de maneiras que realmente impedem a participação de cidadãos no processo democrático; e de que o "privatismo civil" nessas sociedades afasta o envolvimento ativo com questões políticas (2001, p. 136, tradução nossa)[10].

Habermas (1997a, p. 212) deseja promover uma "institucionalização jurídica da rede de discursos", pois o "direito [é tomado] como o *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo" (Habermas, 1997a, p. 190, grifo do autor). Disso resulta que os processos de deliberação pública entre os cidadãos têm de ser materializados em legislação através das instituições. Estando elas abertas, os discursos devem alcançar os agentes políticos que os atenderão, dado que a legitimidade do legislador provém da deliberação do povo[11]. É assim que o que foi deliberado alcançaria materialidade e as diferentes questões presentes na sociedade chegariam às instâncias políticas.

[10] Sempre que um texto em língua estrangeira for traduzido e utilizado por nós, sua versão original será apresentada nas notas de rodapé. Original: "involves a departure from the claims made in his earlier work, that the public sphere has been colonized by power and money, in ways that actually thwart citizens' participation in the democratic process; and that 'civil privatism' in these societies deters active involvement in political affairs".

[11] Dessa forma se expressaria a soberania popular (Habermas, 1997a, p. 212-213).

O autor encontra no princípio parlamentar a melhor alternativa prática para a conversão do popularmente deliberado em legislação vigente, admitindo inclusive partidos concorrentes. Para Habermas (1997a, p. 214-215, grifo do autor):

> As comunicações políticas dos cidadãos estendem-se a todos os assuntos de interesse público; porém elas desaguam, no final das contas, nas decisões de corporações legislativas [...]. A competência legislativa, que fundamentalmente é atribuída aos cidadãos em sua totalidade, é assumida por corporações parlamentares, que *fundamentam* leis de acordo com um processo democrático.

Dentro desse esquema no qual o Estado ganha proeminência bem como fortes contornos do sistema democrático liberal, Habermas acomoda mesmo negociações nas quais os partidos atuam intencionando o próprio sucesso, já que há "situações nas quais não é possível neutralizar as relações de poder" e é preciso que se consiga "um acordo que equilibra interesses conflitantes" (Habermas, 1997a, p. 207). A razão instrumental em exercício no âmbito político então é apenas domesticada, tendo em vista que se coloca como suficiente que essas negociações sejam justificadas em discursos morais e adequadamente reguladas:

> Se a negociação de compromisso decorrer conforme procedimentos que garantem a todos os interesses iguais chances de participação nas negociações e na influenciação recíproca, bem como na concretização de todos os interesses envolvidos, pode-se alimentar a suposição plausível de que os pactos a que se chegou são conformes à equidade (Habermas, 1997a, p. 208).

O papel dos cidadãos fora dos momentos eleitorais é o de deliberar e de fazer seus pontos e questões chegarem legalmente às instâncias de poder. A esfera pública deve ser mobilizada para levar temas ao centro político, passando pela mídia no processo (Habermas, 1997b, p. 116). Os sujeitos em geral, mesmo os mais despossuídos, pretensamente adquirem uma "consciência de crise", se organizam e atuam em prol de pautar a agenda pública. Caso necessário, podem recorrer a ações extra institucionais em última instância, como a desobediência civil, desde que não violenta e bem explicada:

> O último meio para conferir uma audiência maior e uma influência político-jornalística aos argumentos da oposição consiste em atos da desobediência civil, os quais necessitam de um alto grau de explicação. Tais atos de transgressão simbólica não violenta das regras se auto-interpretam como

> expressão do protesto contra decisões impositivas as quais são ilegítimas no entender dos atores, apesar de terem surgido legalmente à luz de princípios constitucionais vigentes. Eles têm como alvo dois destinatários. De um lado, apelam aos responsáveis e mandatários, para que retomem deliberações políticas formalmente concluídas, e para que revisem eventualmente suas decisões, tendo em conta a persistente crítica pública. De outro lado, eles apelam [...] para o juízo crítico de um público de pessoas privadas, a ser mobilizado através de meios não-convencionais (Habermas, 1997b, p. 117).

Portanto, ações fora do sistema político são admitidas apenas quando não colocam em risco o sistema de deliberação enquanto tal, pelo contrário, são aceitas ao buscarem reabri-lo e ampliá-lo. Com esses movimentos, mesmo os indivíduos desprivilegiados e marginalizados poderiam superar sua “diminuta complexidade organizacional, [...] fraca capacidade de ação e [...] desvantagens estruturais”, assumindo um “papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências” desde que tomem “consciência da situação de crise” (Habermas, 1997b, p. 115). Chama a atenção como os próprios grupos minorizados se tornam responsáveis, ao menos em um primeiro momento, pelo ultrapassamento de suas condições. A eles fica a missão de tomar consciência e operar socialmente, sem recorrer à violência, para que suas reivindicações ganhem relevância no jogo político. As desigualdades materiais e estruturais, bem como os mecanismos de manutenção das relações de dominação e exploração que dificultam e algumas vezes praticamente impossibilitam a realização desse modelo, não são levadas em conta da maneira que suas dimensões reais exigem. Qualquer ação fora da política oficial que questione o modelo deliberativo, recorra à violência ou não opere para a reabertura do processo de deliberação fica constrangida. Apesar da legitimidade do poder supostamente vir do povo, apenas o Estado e seus legisladores de fato o exercem, sendo eles influenciados por quem efetivamente é capaz de colocar tópicos em discussão.

O que se percebe é um amplo esvaziamento do caráter crítico inicial da filosofia habermasiana. As influências do poder e do dinheiro passam a ser tratadas ingenuamente, bem como as próprias estruturas de deliberação, a participação popular nesses espaços, os impactos da desigualdade real para a deliberação e a capacidade dos cidadãos de ditar a agenda política. Há, inclusive, uma boa vontade para com a índole dos legisladores, pois é otimista esperar que estejam sempre atentos ao vocalizado pelas massas simplesmente porque a opinião pública os pressiona e é nos discursos formulados pelos cidadãos que a legitimidade de todo

poder político reside[12]. De contestador da democracia liberal, Habermas passa a ser um de seus legitimadores. Sua teoria pode ser compreendida como uma democracia liberal floreada e com visão estreita, negando-se a responder satisfatoriamente problemas que esses sistemas apresentam ou pior, simplesmente não identificando-os. Cook (2001, p. 137, tradução nossa)[13] coloca que "Habermas acaba adotando a visão cínica e sociológica que originalmente criticava". Na mesma linha, Miguel (2014, p. 82) afirma que "a narrativa de Habermas sobre o funcionamento das democracias representativas liberais não se encontra muito distante daquela de, por exemplo, um elitista liberal como Anthony Downs".

Assim como no caso de Rawls, Habermas, ao procurar conferir maior aplicação a seu pensamento, torna-o conservador. Apesar da busca por mecanismos de consenso desinteressado e ampliação da participação popular, sua teoria justifica e protege muito mais o presente do que advoga a chegada de um novo tempo, mais justo e equitativo. Mesmo Benhabib (2007, p. 75) admite esse aspecto ao diagnosticar que "a teoria da democracia deliberativa não é uma teoria em busca de prática; antes é uma teoria que pretende elucidar, melhor do que outras, alguns aspectos da lógica das práticas democráticas existentes".

Democracia deliberativa: manutenção do *status quo*

É preciso aprofundar as críticas e a observação dos problemas presentes nas teorias deliberativas previamente descritas. Ademais, entender melhor suas limitações é fundamental para que sejamos capazes de julgar, em nosso ponto de vista, quão capazes são tais teorias de combates relações de dominação e opressão bem como possibilitar a emergência de novos arranjos sociais mais equitativos.

Ao contrário do que se pode pensar em um primeiro momento, o conservadorismo de Rawls e Habermas não se expressa apenas nas formulações tardias de suas obras, ele já está presente em outras roupagens mesmo nos

[12] Ilustra-se tal otimismo incauto e exacerbado no episódio em que a Suprema Corte norte-americana revogou a decisão proferida no caso "Roe vs Wade" acerca da proibição do aborto, ainda que a maioria da população dos EUA fosse contra tal revogação. Não obstante o discurso oficial conservador afirmar que essa decisão visa reduzir o poder de legislar do judiciário devolvendo-o aos legislativos estaduais, percebe-se que em realidade o intuito foi o de legislar em prol de uma eticidade particular e não da vontade popular.

[13] Original: "Habermas ends by adopting the cynical, sociological view he originally set out to criticize".

momentos mais progressistas de seus trabalhos. Em Rawls é evidente o grande papel atribuído à imparcialidade enquanto em Habermas há, no mínimo, a intenção de sobrepujar as parcialidades. Em ambos os casos é a razão livre de elementos externos que deve atuar, dada a suposta universalidade da mesma. Apesar do aparente valor democrático nesses movimentos, eles agem em sentido oposto. Conforme define a filósofa Iris Young:

> O ideal de razão moral imparcial corresponde ao ideal iluminista da esfera pública da política que alcança a universalidade de uma vontade geral que abandona a diferença, a particularidade e o corpo nas esferas privadas da família e da sociedade civil (1990, p. 97, tradução nossa)[14].

Acontece que essa concepção de racionalidade moral não se aplica nos cenários políticos de fato. Nas situações reais critérios extra racionais não deixam de operar em momento algum: sempre presentes “eles se espreitam como sombras inarticuladas, desmentindo a pretensão de abrangência da razão universalista” (Young, 1990, p. 103, tradução nossa)[15]. Quando tal imposição da realidade não é levada em conta, a ilusão da imparcialidade pinça determinada perspectiva acerca da realidade e a eleva ao status de universal, tomando-a como mera consequência do uso adequado da razão de acordo com as informações disponíveis. Perspectiva que se torna, dessa forma, a correta. Sua formulação seria a consequência necessária da racionalidade supostamente livre de fatores estranhos a si. A perspectiva selecionada, obviamente, é a vigente. Os sujeitos que já se encontram em situação de poder universalizam seus modos de pensar, utilizar a linguagem e compreender o mundo afirmando que não passam do fruto do raciocinar corretamente. Ignora-se que esses elementos são socialmente construídos. Características vinculadas à classe, gênero, raça, idade e etc. não são levadas em conta, mas estão ali na sua expressão burguesa, masculina, branca, adulta, em disfarce. As opressões sociais e as relações de dominação correntes são endossadas, pois concepções destoantes da norma são negadas ou forçadas a se adequarem para que possam ser acomodadas nas regras em vigor.

[14] Original: “The ideal of impartial moral reason corresponds to the Enlightenment ideal of the public realm of politics as attaining the universality of a general will that leaves difference, particularity, and the body behind in the private realms of family and civil society”.
[15] Original: “They lurk as inarticulate shadows, belying the claim to comprehensiveness of universalist reason”.

Para Young, a crença na imparcialidade e neutralidade da visão dominante opera ideologicamente, pois a autora assume que "uma ideia funciona ideologicamente quando acreditar nela ajuda a reproduzir relações de dominação ou opressão justificando-as ou obscurecendo relações sociais mais emancipatórias" (Young, 1990, p. 112, tradução nossa)[16]. Tal crença se enquadra nessa descrição dado que

> Onde existem diferenças de grupos sociais e alguns grupos são privilegiados enquanto outros são oprimidos, essa propensão a universalizar o particular reforça essa opressão. O ponto de vista do privilegiado, sua experiência e padrões particulares, é concebido como normal e neutro. Se a experiência de alguns grupos difere dessa experiência neutra ou se eles não estão à altura desses padrões, sua diferença é concebida como desviante e inferior (Young, 1990, p. 116, tradução nossa)[17].

Os indivíduos minorizados são acomodados na esfera pública do diálogo ou na posição original dentro desses moldes. A mera inclusão desses sujeitos no jogo político não altera os mecanismos e regras em exercício, elas se mantêm e disfarçadamente cerceiam as possibilidades de atuação dos novos participantes. Conforme afirma Miguel (2014, p. 236), quando novos sujeitos se inserem no debate público, as desigualdades não são refutadas ou anuladas, mas incorporadas a ele. Já Young (2000, p. 165) demonstra que a mera assimilação leva indivíduos desviantes a buscarem apagar suas características particulares. Mesmo temas muito sensíveis ou polêmicos que são fundamentais a alguns grupos minoritários podem ser excluídos em prol da concordância. Rawls não rompe com suas ideias anteriores ao propor em *O Liberalismo Político* que determinados tópicos sejam impossibilitados de entrar na agenda política, apenas explicita o que já residia em seu trabalho prévio: é mais fácil concordar quando as vozes destoantes estão constrangidas, pois apagar as diferenças reduz o conflito e a instabilidade[18].

---

[16] Original: "an idea functions ideologically when belief in it helps reproduce relations of domination or oppression by justifying them or by obscuring possible more emancipatory social relations".

[17] Original: "Where social group differences exist, and some groups are privileged while others are oppressed, this propensity to universalize the particular reinforces that oppression. The standpoint of the privileged, their particular experience and standards, is constructed as normal and neutral. If some groups experience differs from this neutral experience, or they do not measure up to those standards, their difference is constructed as deviance and inferiority".

[18] Faz-se a ressalva de que ainda que apresente todos esses problemas, tratar sujeitos diferentes como se fossem semelhantes é preferível à segregação explícita entre superiores e inferiores tão comum na história humana. O que se aponta é tanto a insuficiência da imparcialidade para o combate às relações

Existem até mesmo normas para se portar e expressar nas esferas deliberativas, normas que não são deduções da razão em si. Há, por exemplo, um pacto implícito a respeito dos usos da linguagem e da racionalidade, pois "o discurso argumentativo racional não é uma mera derivação desse predicado universal [a razão]. Ao contrário, ele é um modelo específico, culturalmente determinado, com suas próprias regras" (Miguel, 2014, p. 91). É correto afirmar que

> Há padrões de comportamento e de discurso, que estão objetivamente ligados às posições privilegiadas e que são exigidos de quem busca agir com efetividade no campo político. Assim, instituições formalmente neutras convivem com práticas que filtram o acesso ao campo político, forçando os representantes dos grupos subalternos a assumir formas expressivas e procedimentos que os afastam de sua origem – por exemplo, adotando um vocabulário e uma sintaxe diferenciados ou aceitando as barganhas com a moderação e o "realismo" que a política impõe (Miguel, 2015, p. 39).

Acesso à renda, informação, escolaridade e outros recursos facilitam o agir político tido como adequado no debate público. Tendo em consideração que eles são desigualmente distribuídos entre os cidadãos de uma sociedade, as instituições deliberativas não são neutras, mas engrenagens das relações de dominação que obrigam os subalternizados a jogarem de acordo com as regras do grupo dominante. Combina-se a interdição de temas com a adequação de agentes, mecanismos esses que não operam somente no conteúdo, pois também dizem respeito à forma. Todavia, não parece adequado que por ser incapaz de comunicar em conformidade com as regras discursivas uma denúncia que tem como objeto uma injustiça, alguém fique impossibilitado de realizá-la na esfera pública. De acordo com o que pontua Young (2000, p. 39, tradução nossa)[19]:

> Embora todos nós devamos admirar a clareza, a sutileza e outras excelências de expressão, nenhum de nós deve ser excluído ou marginalizado em situações de discussão política porque falhamos em nos expressar de acordo com normas culturalmente específicas de tom, gramática e dicção[20].

---

de dominação existentes em sociedades liberais quanto sua colaboração para a manutenção dessas mesmas relações.

[19] Original: "While all of us should admire clarity, subtlety, and other excellences of expression, none of us should be excluded or marginalized in situations of political discussion because we fail to express ourselves according to culturally specific norms of tone, grammar, and diction".

[20] Apesar das críticas ao deliberacionismo por parte de Young apresentadas até aqui, a filósofa não o nega, pretende reformá-lo. Sua proposta é a de aprimorar o modelo deliberativo, especialmente ampliando as formas de expressão por ele toleradas. Em sua teoria, a narração, a retórica e a saudação ganham espaço (Cf. Young, 2000, Cap. 2).

O artifício de universalizar seu ponto de vista e colocar suas decisões como imparciais, ou seja, como as mais coerentes para todos os sujeitos racionais, não é passível de execução pelos grupos minoritários. O caráter histórico e social de seu modo de ser, ponto de vista, forma de manipular a linguagem e operar com a razão é sempre colocado em evidência ao passo que se faz de conta que a mesma propriedade não constitui as visões e modos hegemônicos. “É assim que só as mulheres têm sexo, só os negros têm cor, só os trabalhadores pertencem a uma classe social, só os homossexuais têm orientação sexual” (Miguel, 2014, p. 211)[21]. É curioso como o combate às ações afirmativas sempre se dá em prol da “neutralidade da meritocracia e da autonomia individual”. Não ocorre de tais sujeitos pertencentes a grupos dominantes levantarem *slogans* como “universidades para brancos” ou “cargos legislativos para homens”, apesar dessa ser a consequência da vitória de seus discursos. E se os que defendem a manutenção do *status quo* podem sempre sustentar um interesse colocando-o como geral, os indivíduos subalternizados, em contraposição, necessitam contestar os valores e visões de mundo que se transvestem de universais e imparciais, de modo que eles “precisam realizar o esforço extra de desnaturalizar categorias sociais e propor modelos de sociedades alternativas” (Miguel, 2014, p. 92). Seus interesses são distintos dos interesses dos grupos privilegiados, fazendo com que suas demandas não sejam possíveis de se adequar ao critério de aceitabilidade por todos os envolvidos, já que prejudicam os que predominam. A implementação de uma taxação mais progressiva ou a criação de cotas raciais em universidades públicas são exemplos de demandas que possuem prejudicados facilmente identificáveis. Por conta disso, muitas vezes minorias politicamente atuantes são acusadas de defender interesses próprios, agindo de maneira estratégica e rompendo com as condições de debate do modelo deliberativo

[21] Tema tratado, no que diz respeito à distinção de gênero, brilhantemente pela filósofa Simone de Beauvoir. Em um de seus textos, ela escreve: “Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: ‘Sou uma mulher!’. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. [...] A relação dos dois sexos não é das duas eletricidades, de dois polos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos ‘os homens’ para designar os seres humanos [...]. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. Agastou-me, por vezes, [...] ouvir os homens dizerem a mim: ‘Você pensa assim porque é uma mulher!’. Mas eu sabia que minha única defesa era responder ‘Penso-o porque é verdadeiro’, eliminando toda minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: ‘E você pensa o contrário porque é homem!’, pois está subentendido que o fato de ser um homem não é uma singularidade; um homem está no seu direito sendo um homem, é a mulher que está errada” (Beauvoir, 2016, p. 11-12).

(Young, 2014, p. 192-193). Contudo, pelas razões já expostas, a mesma acusação não recai em seus adversários.

Ainda que decidam por atuar nas esferas deliberativas institucionais com condições tão desfavoráveis, os grupos minorizados se encontram frente a mais um problema: participar das instâncias de deliberação significa legitimá-las. Perde-se legitimidade frente ao público quando o alvo de reclamações são regras de um jogo do qual se escolheu participar, mas que ao final os resultados se mostraram desfavoráveis a si. Além disso, em situações concretas, sempre há premissas que devem ser aceitas para a construção de uma situação deliberativa institucional. Young (2014, p. 203-204) exemplifica tal ponto através da construção de um cenário no qual cidadãos que defendem os interesses de marginalizados participam de uma deliberação em que se decidirá de qual forma determinado benefício social será distribuído. Entretanto, se ali será deliberada a distribuição, já foi determinado em outras instâncias o valor disponível para tal benefício, sendo assim a restrição fiscal é uma premissa inegociável. Ao participarem dos acordos sobre a alocação do benefício, os ativistas aceitam e legitimam o que já fora decidido previamente mesmo que implicitamente.

Se sujeitos subalternos optam por caminho inverso e se furtam de participar da deliberação, sua única alternativa se mostra agir à margem do modelo deliberativo. Como já foi esclarecido, teorias como as de Rawls e Habermas não permitem ações que fujam dos atos deliberativos, pois são avessas ao conflito. Porém, o encerramento do conflito em realidade se mostra como o silenciamento dos divergentes, como a imposição de uma visão hegemônica. A ocorrência de embates sociais aponta para a coexistência de múltiplos modos de ser e pensar. O confronto é característica intrínseca da vida política livre e, portanto, é também elemento necessário a uma democracia.

Pela ausência da porosidade das instituições em atribuir ação ativa aos marginalizados, esses podem muitas vezes recorrer à violência. Baseando-se na visão de Ulrike Meinhof, pensadora e ativista adepta da ação direta, Miguel (2015, p. 37) apresenta que “a violência dos oprimidos transita como demonstração de uma inconformidade que não tem como se expressar de outra forma, pois, quando se expressa de forma ‘aceitável’, está endossando exatamente as estruturas que precisaria combater”. É necessário, assim, que qualquer sistema político que almeje

combater relações de dominação e opressão vigentes apresente capacidade de conviver e até mesmo estimular eventos disruptivos que não se direcionem apenas a engrandecer o momento de deliberação, mas coloquem em questão a totalidade do sistema político e estruturas sociais enquanto tais. Disrupções que possam impelir à inclusão e consideração de alternativas previamente excluídas ou até impensáveis mesmo que recorrendo a certo nível de força[22], superando as barreiras estruturais, simbólicas e materiais que constrangem os que não desfrutam do poder. As teorias de Rawls e Habermas falham em responder a essa exigência, dado que como afirma o cientista político Ramón Maíz:

> As teorias representativas e deliberativas da democracia privilegiam em excesso um conceito de ordem e de razão pública que torna-se excludente, porque blinda o sistema político frente a demandas e temas novos que surgem muitas vezes à margem dos mecanismos formais da democracia. Um conceito de "razão pública" e "cidadão razoável", isento de conflito fundamental, que se traduz unicamente em consenso ou em um retrato do debate argumentativo típico de uma discussão filosófica, impede que se dê conta do lugar necessário da disrupção e o variado repertório contemporâneo de protesto em uma teoria da democracia. Ideias deliberativas como as de argumentação, consenso e outros, privilegiam a argumentação racionalista e reforçam o discurso hegemônico, reproduzindo a marginalização de grupos minoritários e suas demandas (Maíz, 2006, p. 42, tradução nossa)[23].

Conclusão

Compreendemos que as teorias deliberativas da democracia, aqui representadas sobretudo pelas de Rawls e Habermas, não são tão progressistas quanto podem parecer à primeira vista. Apesar de terem a capacidade de colaborar para o combate a certas relações de dominação e opressão através da expansão da esfera discursiva dentro de certos contornos, muitas vezes resultam em caminho oposto – ainda que não intencionalmente. O conservadorismo procedimental presente

[22] Obviamente não se coloca aqui nem que todas as práticas de violência devem ser aceitas nem que todas as formas de arranjo social são toleráveis. É preciso conciliar o combate às relações de dominação com a manutenção das condições de convivência social.

[23] Original: "Las teorías representativas y deliberativas de la democracia privilegian en exceso un concepto de orden y de razón pública que deviene excluyente, por cuanto blinda el sistema político ante demandas y temas nuevos que surgen muchas veces al margen de los mecanismos formales de la democracia. Un concepto de 'razón pública' y 'ciudadano razonable', exento de conflicto fundamental, que se traduce únicamente en consenso o en un retrato del debate argumentativo más propio de una discusión filosófica, impide dar cuenta del lugar necesario de la disrupción y el variado repertorio contemporáneo de protesta en una teoría de la democracia. Ideas deliberativas como las de argumentación, consenso y otros, privilegian la argumentación racionalista y refuerzan el discurso hegemónico, reproduciendo la marginación de los grupos minoritarios y sus demandas".

em si, ao qual buscamos demonstrar com o auxílio das críticas de Miguel e Young, legitimam e reforçam tanto estruturas quanto cenários políticos que se encontram em vigor, levando a um certo nível de conservadorismo em geral. Seu caráter reformista é limitado ao passo que seu potencial em fazer eclodir ou construir novas realidades sociais que se estabelecem em regimes de organização política é pequeno. Suas propostas resultam, em algum nível, à certa homogeneização do comportamento político que se relaciona à determinada negação aos mais desfavorecidos de uma possibilidade de ação mais contundente e efetiva. Para nós, um arranjo teórico efetivamente mais progressista precisa assentar-se em concepções que estejam abertas ao conflito, à novidade, às diferenças, ao dissenso e à disrupção, fatores necessários para que as opressões existentes sejam contestadas e suprimidas, para que se abra espaços para o novo.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo v. 1:** fatos e mitos. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. *In*: MELO, Ruríon Soares; WERLE, Denílson (Orgs.). **Democracia deliberativa.** Trad. de Rúrion Melo e Denilson Luis Werle. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

BETTINE, Marco. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas** – Bases conceituais. São Paulo: Edições EACH, 2021.

COOK, Deborah. The Talking Cure in Habermas's Republic. **New Left Review,** London, n. 12, p. 135-51, 2001.

DOWNS, Anthony. **Uma teoria econômica da Democracia.** Trad. de Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

DRYZEK, John. **Deliberative democracy and beyond**. Liberals, Critics, Contestations. New York: Oxford University Press, 2000.

GOMES, Luiz Roberto. **O consenso na teoria do agir comunicativo de Habermas e suas implicações para a educação.** 2005. 159 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** Entre facticidade e validade. Vol. I. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** Entre facticidade e validade. Vol. II. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo.** Vol. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo.** Vol. 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

MÁIZ, Ramón. Deliberación e inclusión en la democracia republicana. **Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Madrid, n. 113, p. 11-47, 2006.

MIGUEL, Luís Felipe. **Consenso e conflito na democracia contemporânea.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MIGUEL, Luís Felipe. **Democracia e Representação:** Territórios em disputa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MIGUEL, Luís Felipe. Violência e Política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 30, n. 88, p. 29-44, jun./2015.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Trad. de Pablo Sanges Ghetti. **Revista de Sociologia e Política,** n. 25, p. 165-175, jun./2006.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político.** Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** Trad. de Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, Socialismo e Democracia.** Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

YOUNG, Iris. Desafios ativistas à democracia deliberativa. Trad. de Roberto Cataldo Costa. **Revista Brasileira de Ciência Política,** Brasília, n. 13, p. 187-212, 2014.

YOUNG, Iris. **Inclusion and Democracy.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris. **Justice and the Politics of Difference.** New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Recebido: 11/06/2025
Aprovado: 20/10/2025


Cooperatores Veritatis
COOPERATORES VERITATIS