



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE ALAGOAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

Lillya Rhanna Silva Pereira

**As possíveis relações entre os conceitos *Vita activa* e Totalitarismo em Hannah
Arendt**

Maceió, Al

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

Lillya Rhanna Silva Pereira

**As possíveis relações entre os conceitos *Vita activa* e Totalitarismo em Hannah
Arendt**

Maceió, Al
2021

**Catálogo na fonte Universidade
Federal de Alagoas Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

P436p Pereira, Lillya Rhanna Silva.
As possíveis relações entre os conceitos *Vita activa* e Totalitarismo em
Hannah Arendt / Lillya Rhanna Silva Pereira. – 2022.
54 f.

Orientadora: Flávia Roberta Benevenuto Souza.
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) –
Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas,
Comunicação e Artes. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 52-54.

1. Condição humana. 2. Vita activa. 3. Pluralidade. 4. Totalitarismo. I.
Título.

CDU: 13

FOLHA DE APROVAÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES - ICHCA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

ATA DE AVALIAÇÃO DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos cinco dias do mês de novembro ano de dois mil e vinte e um (05/11/2021), às nove horas (09:00h), no Link da sala virtual: <https://meet.google.com/zqt-ofz-ax> (excepcionalmente realizada deste modo em razão da pandemia de COVID-19), compareceu perante a Banca Examinadora composta pelas Professoras Dra. Flavia Roberta Benevenuto de Souza, Dra. Taynam Santos Luz Bueno e Dra. Mariana de Mattos Rubiano a **graduanda Lillya Rhanna Silva Pereira**, matrícula no **16211337**, para oficializar o resultado final da avaliação de seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado: "**As possíveis relações entre os conceitos *Vita activa* e *Totalitarismo* em Hannah Arendt.**"

Foram atribuídas as notas:

Profa. Dra. Flavia Roberta Benevenuto de Souza: 9 (nove)

Profa. Dra. Taynam Santos Luz Bueno: 9 (nove)

Profa. Dra. Mariana de Mattos Rubiano: 9 (nove)

Obtendo a média final de 9 (nove) tendo sido considerado aprovada por esta Banca Examinadora. E por estar conforme, eu, Flavia Roberta Benevenuto de Souza, Presidente da Banca Examinadora lavrei a presente Ata, que vai por mim assinada e pelos demais membros da banca examinadora.

Flavia Roberta Benevenuto de Souza

Profa.Dra. Flavia Roberta Benevenuto de Souza
Presidente de Banca Examinadora

Taynam Santos Luz Bueno

Profa.Dra. Taynam Santos Luz Bueno
Membro de Banca Examinadora

Mariana de Mattos Rubiano

Profa.Dra. Mariana de Mattos Rubiano
Membro de Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Prof^a Dr^a Flávia Benevenuto, declaro que tenho uma grande admiração e considero um exemplo a ser seguido. Meus sinceros agradecimentos por esses anos de orientação.

A minha mãe, Marili, por me apoiar mesmo que a minha escolha não foi de seu agrado. Embora, temo acreditar que esse apoio só existiu por conhecer a minha teimosia. Obrigada por me ensinar a ser corajosa.

Ao meu noivo, Rodrigo, que além de ser meu melhor amigo, também é o meu amor. Obrigada pelo seu companheirismo e apoio.

Aos meus amigos, Nycolas, Joyce e Selmira. Obrigada Nycolas pelas idas e vindas à UFAL, sua companhia me enche de alegria. Agradeço também pelas aulas particulares de inglês, francês, alemão e português, acredito que com essa sua facilidade em aprender línguas, estarás falando a língua dos anjos. À minha amiga-irmã Joyce, saiba que tenho muito orgulho da nossa amizade e principalmente de quem você é, uma mulher forte e com um senso de justiça aguçado. À Selmira por nossas longas conversas sobre filosofia, obrigada por ser minha amiga até mesmo quando a discórdia reinava nessas conversas.

Aos meus bichinhos de estimação, meus peixes, gatos e cachorros, por terem me acalmado nos tempos de estresse que a redação do TCC proporciona.

RESUMO

A partir da obra *A Condição Humana* (2017), Hannah Arendt determina que *vita activa* designa três atividades humanas fundamentais, são elas: labor, fabricação e ação. Para Arendt, é necessário fazer a devida distinção entre Labor e Fabricação, o primeiro diz respeito ao trabalho do nosso corpo, é o processo biológico do corpo humano; enquanto a Fabricação representa por “obra de nossas mãos” aquilo que o homem produz. Já a ação é uma atividade que acontece no espaço entre os homens (espaço público) sendo a ação uma atividade essencialmente política. Cada uma delas exprime o motivo de serem fundamentais para a condição humana: a vida, mundanidade e pluralidade respectivamente. O labor é fundamental para a manutenção da vida, a fabricação é fundamental para conceder o artifício para o homem abrigar-se no mundo e a ação, por sua vez, é fundamental para a vida política. Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo* (2012), especialmente a parte III desta obra, assegura este sistema como uma forma de ruptura do conceito *vita activa* e da política, no intuito de manter o indivíduo isolado e assim torná-lo atomizado e desumanizado. O cenário político perde o caráter de espaço comum, de diálogo, argumentação e persuasão, passando a utilizar a metodologia que consiste na propagação do terror, do medo e da violência. As consequências deste sistema perpassam da vida política do indivíduo à sua vida privada pois ao aniquilar o contato do homem com a realidade e a pluralidade de ideias cria o homem de massas, isolado dos assuntos públicos e de si mesmo, do diálogo consigo mesmo, isto é, de sua moralidade pessoal, do seu questionamento. Trata-se de evidenciar essa última conclusão a partir das obras *Vida do Espírito* (2000) e *A Dignidade da Política* (1993), visto que, há relação das atividades do espírito com a ação política, liberdade e espontaneidade. Todas elas determinantes à pluralidade da ação.

Palavras-chave: *Vita Activa*; Pluralidade; Totalitarismo.

ABSTRACT

From *The Human Condition* (2017), Hannah Arendt determines that *vita activa* designates three fundamental human activities, they are: labor, manufacturing and action. For Arendt, it is necessary to make the due distinction between Labor and Manufacturing, the first concerns the work of our body, is the biological process of the human body; while Manufacturing represents by "the work of our hands" what man produces. On the other, action is an activity that happens in the space between men (public space) and action is an essentially political activity. Each of them expresses the reason for being fundamental to the human condition: life, worldliness and plurality respectively. Labor is fundamental for the maintenance of life, manufacturing is fundamental to grant the artifice for man to shelter in the world and action, in turn, is fundamental for political life. Arendt in his work *Origins of Totalitarianism* (2012), especially part III of this work, assures this system as a way of breaking the active vita concept and politics, in order to keep the individual isolated and thus make him atomized and dehumanized. The political scenario loses the character of common space, dialogue, argumentation and persuasion, using the methodology that consists in the propagation of terror, fear and violence. The consequences of this system permeate the political life of the individual to his private life because by annihilating man's contact with reality and the plurality of ideas creates the mass man, isolated from public affairs and himself, from dialogue with himself, that is, from his personal morality, from his questioning. This last conclusion is evidenced from the works *The Life of the Mind* (2000) and *The Dignity of Political* (1993), since there is a relationship between the activities of the spirit and political action, freedom and spontaneity. All of them determine the plurality of the action.

Keywords: *Vita Activa*; Plurality; Totalitarianism.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	8
2.	OS TERMOS <i>VITA ACTIVA</i> E <i>VITA CONTEMPLATIVA</i>.....	13
2.1	As atividades da <i>Vita Activa</i>	18
2.1. 1	As atividades do espírito.....	26
3.	O Totalitarismo.....	38
4.	CONCLUSÃO.....	48
	REFERÊNCIAS.....	52

1. INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, apresenta o conceito de *vita activa*, evidenciando-o no registro de uma tradição que inferiorizou. Para ela, o conceito de *vita activa* foi maculado por uma tradição que o considerou inferior à *vita contemplativa*. Investiga-se, em um primeiro momento, o termo *vita activa* para explicitar suas atividades, espaços de realizações e fundamentação à condição humana e, posteriormente, apontar na tradição do pensamento ocidental a inferiorização do modo de vida ativo.

O pensamento tradicional político tem seu início nas ideias de Platão e Aristóteles, e o seu fim com o pensamento de Marx. A consideração de que a *vita activa* é inferior à *vita contemplativa* têm o ponto de partida a Antiguidade, a partir do julgamento e a morte de Sócrates, iniciando o conflito entre o filósofo e a *pólis*, entre a filosofia e a política. É possível encontrar uma evidência desse conflito no pensamento de Platão, na Alegoria da Caverna. Nessa obra, Platão tratou os assuntos mundanos como caótica e ilusória, e “aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso queiram descobrir o céu límpido das ideias eternas” (ARENDDT, 2016, p. 43), ou seja, Platão considerou que a atividade de pensar é capaz de fazer ver além, isto é, ver a verdade e, a partir disso, a atividade pensar assume uma “superioridade ontológica”. As constatações de superioridade ontológica, de quietude e contemplação, sobre a atividade do pensamento, promoveram que as atividades da *vita activa* se tornassem secundárias, indiferentes ou inexistentes. Isso permitiu, nas palavras de Thiago Dias em *Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva*, a separação entre, por um lado, aqueles poucos ‘pensadores profissionais’ capazes de transcender as aparências em direção ao ser escondido e, por outro, os muitos, que se limitavam à experiência sensorial” (SILVA, 2013, p. 79).

Posto isso, busca-se investigar o conceito de *vita contemplativa* em Hannah Arendt, as atividades pensar, querer e julgar, assim como as relações que ela estabelece entre os dois modos, isto é, entre a *vita contemplativa* e *vita activa*. Na obra *A Vida do Espírito*, Arendt justifica que o seu interesse na atividade do pensamento tem origem no julgamento de Adolf Eichmann que, após cobrir o processo de julgamento de Eichmann para a revista *The New Yorker*, debruçou-se acerca do problema do mal, se ele está ligado a ausência de pensamento, à irreflexão. Por isso que, ao questionar “o que nos faz pensar?” e analisar as respostas dadas, “Arendt escolhe a resposta de Sócrates” (SILVA, 2013, p. 84). É importante destacar que a

autora apresenta não apenas o Sócrates histórico, que é encontrado nos relatos de Platão. De maneira particular, ela apresenta Sócrates como modelo de pensador e do dois-em-um. É em Sócrates que a pensadora encontra tanto a resposta do que é o pensamento, sua relevância e manifestação no campo político. Ela encontra em Sócrates a união entre filosofia e política, união essa onde Platão via conflito. E, é por encontrar essa união entre filosofia e política em Sócrates que Arendt o escolhe como modelo.

Ela apresenta duas justificativas para a escolha de Sócrates como modelo de pensador. A primeira é que Sócrates, ao dialogar com os cidadãos da *pólis*, se põe como igual e não como detentor da verdade universal (caracterizado na Alegoria da Caverna). A segunda é uma consequência da primeira, isso porque ao dialogar com os cidadãos da *pólis*, Sócrates através da maiêutica, promove o questionamento de suas convicções.

O papel que Sócrates se atribui é, portanto, o de *cidadão pensador* capaz de, como um moscardo, tirar os concidadãos da inércia e torna-los melhores por meio da reflexão, sem, no entanto, lhes oferecer outra verdade que aquela que cada um potencialmente traz consigo. Os concidadãos se tornam melhores porque *refletiram* e não porque encontraram uma ‘verdade melhor’. Em termos arendtianos, a atividade de Sócrates se revela assim uma grande defesa da política, pois põe concidadãos em um diálogo plural e isonômico que busca revelar o ‘quem’ de cada um, que assim aparece para o outro ocupando seu lugar em um espaço de aparições (SILVA, 2013, p. 102).

Esse era o objetivo de Sócrates, e é por esse motivo que Arendt o escolhe como modelo de pensador e de cidadão. Trataremos o conceito de *vita contemplativa* para evidenciar não haver um distanciamento entre os dois modos de vidas em Arendt, distanciando a autora do que predomina no pensamento tradicional. Desse modo, das atividades do espírito, a atividade pensar, querer e julgar são centrais para compreender a relação entre ambos modos e a relevância dessas atividades no âmbito político. Arendt investiga as atividades do espírito na obra *A Vida do Espírito*. As explicita a fim de estabelecer relações entre a *vita activa* e *vita contemplativa*, evidenciando que ambas estão calcadas no mundo das aparências e mundo comum. O conceito de *vita contemplativa* sob a perspectiva histórica da tradição, carrega características de quietude, retirada do mundo, contemplação e conhecimento, sendo eventualmente considerado o modo de vida do filósofo, especialmente ao referirmos à atividade de pensar. Contrapondo-se à concepção da tradição, Arendt argumenta que o pensamento é o diálogo sem som consigo mesmo, ou seja, o dois-em-um, e para caracterizar essa atividade utiliza o Sócrates como modelo de pensador e também, de cidadão. Assim, buscamos apresentar as mudanças que as atividades do espírito (principalmente o pensar) sofrera em períodos que vai desde a antiguidade à era moderna. Identificando que, embora as atividades do espírito

ocorram invisíveis aos olhos, não significa dizer que não possuem manifestações no espaço da aparência.

Em seguida, investiga-se a hierarquização das atividades da *vita activa* encontrada na modernidade, através do pensamento de Karl Marx. Para elucidar esse ponto, recorreremos à obra *Hannah Arendt e Karl Marx: O mundo do trabalho* de Eugênia Wagner. Segundo Wagner, “o pensamento de Marx é, assim, o ponto de partida de Arendt na busca da origem da tradição, origem esta que é a fonte das distorções dos conceitos adotadas por esse pensador” (WAGNER, 2018, p. 31), contudo, para Arendt, o pensamento de Marx é destacado como o fim da tradição, pois

A declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser ‘realizada’ unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de ‘sociedade’, através da emergência de ‘homens socializados’ (*vergesellschaftete Menschen*). 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. O fim sobreviu quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política. Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) abjurar da Filosofia, e, posteriormente, em sua intenção de ‘transformar o mundo’ e, assim, as mentes filosofantes, a ‘consciência’ dos homens (ARENDRT, 2016, p. 43-44).

Com isso, o pensamento de Marx marca o retorno do filósofo à *pólis*. Esse retorno é o inverso do que propusera Platão na Alegoria da Caverna, assim, Marx promoveu uma inversão primeira na tradição, ou seja, inverteu os valores da tradição, valores que separam o filósofo e a *pólis*. Essa inversão possui duas ordens, a primeira corresponde a hierarquia presente nos valores da tradição, entre o pensamento e ação. A segunda corresponde a inversão das atividades da *vita activa*, Marx considerou o trabalho como a atividade essencialmente humana, assumindo o trabalho no topo da hierarquia, glorificando-o.

Essa segunda inversão promovida por Marx, criticada por Arendt, possui duas características: de indistinção e hierarquização das atividades do modo de vida ativa. A indistinção se dá entre as atividades labor (trabalho), obra (fabricação) e ação. Marx torna essas atividades semelhantes, porque quando esse pensador define “trabalho” ele está se referindo ao labor, a atividade do *animal laborans*. Porém, ao enaltecer o “trabalho” trata-se do *homo faber*, e por compreender a ação como ato de fabricar. A indistinção das atividades da *vita activa*, no pensamento de Marx, tem como consequência a hierarquização, diferentemente da Antiguidade, que se deu entre os dois modos de vidas (apesar dessa subordinação entre os dois modos, as atividades da *vita activa* eram distinguidas). Porém, em Marx, essa hierarquia ocorre

entre as atividades da *vita activa*, ou seja, uma das atividades foi admitida como superior às demais, nesse caso o trabalho.

Ocorre que, na era moderna há uma glorificação do *homo faber* e da atividade que lhe é correspondente, a obra (fabricação), ao passo que o homem entendido como *animal rationale* durante a Antiguidade, assume-se como homem fazedor e fabricante na era moderna. O próprio pensamento é substituído pela ação que, em contrapartida, é assumida em termos de fazer, fabricar, produzir e não mais de agir. Outro ponto que tanto Arendt e seus comentadores apontam é que há na era moderna uma subordinação da filosofia à ciência moderna, a filosofia das ciências, da qual suas questões filosóficas passam a ser reflexões acerca das descobertas dos cientistas. A glorificação do *homo faber* feita na era moderna desencadeará na derrota do mesmo, através da Revolução Industrial, que segundo Arendt “todo progresso científico tem estado mais intimamente ligado ao desenvolvimento cada vez mais sofisticado da manufatura de novas ferramentas e instrumentos” (ARENDR, 2017, p. 366). A questão primordial é que essas ferramentas e instrumentos eram úteis para o avanço das descobertas científicas, mas esse princípio de utilidade passou a ter como objetivo o processo de produção, ou seja, para tudo aquilo que aumentasse a produtividade, pois segundo Arendt, o objetivo deixa de ser a utilidade e

Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e aliviar a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o padrão último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas (ARENDR, 2017, p. 383).

Retomando Marx, segundo Wagner a indistinção das atividades do modo de vida ativo no pensador são entre trabalho (labor) e trabalho (obra) que, enquanto em Marx trabalho diz respeito a atividade condizente ao *homo faber*, para Arendt é labor. De acordo com Wagner, “a produção na sociedade moderna está assentada no ‘trabalho’ não qualificado, uma característica do labor” (WAGNER, 2018, p. 93), quer dizer, na era moderna os bens produzidos (que careciam de certas especializações) eram para fins de utilidade e uso, assentando a glorificação da atividade do *homo faber*. Então, sua derrota foi a partir da Revolução Industrial, sobre a qual o trabalho realizado por ele não necessitava mais de qualificações específicas para sua realização, podendo ser realizada por uma enorme quantidade de operários. Nas palavras de Wagner,

É a partir da Revolução Industrial, todavia, que o processo volta-se para a produção de bens de consumo, assim considerados, por Arendt, pela permanência, dos mesmos no mundo e pela vinculação destes com a recorrência do processo labor – o encadeamento entre produção e consumo. Com a grande indústria, os produtos perderam a sua antiga durabilidade e juntaram-se ao rol dos bens de consumo, e isso se deu, nota Arendt, com a aceleração das taxas de uso dos produtos, de modo que o

processo de produção tornou-se efetivamente, então, processo de labor (WAGNER, 2018, p. 95).

Os fins que antes eram a utilidade do objeto, passam a ser fins que promovem a felicidade, assentando a derrota do *homo faber* e a vitória do *animal laborans*. Segundo Shênia Giarola, em *O Animal Laborans como condição para o surgimento do Totalitarismo segundo Hannah Arendt*, a felicidade “é a representação fiel deste novo princípio, já que são homens que buscam, de forma incansável, o prazer” (GIAROLA, 2018, 67). Assim, a vida humana torna-se um bem supremo e, com ela, a vida de toda espécie, objetivando atender os anseios do labor. Quanto aos domínios de cada atividade da *vita activa*, a comentadora aponta que a alocação do labor (trabalho) no domínio público é a condição do surgimento do totalitarismo, pois segundo ela,

as transformações ocorridas na era moderna moldaram um homem indiferente aos assuntos de cunho comum, ou seja, desligaram-no da vida pública e o tornaram desinteressado da atividade de pensar o mundo e a vida. Esse, isolado do diálogo com os seus pares, abdica da vida pública para exaltar e glorificar a vida biológica (GIAROLA, 2018, p. 65).

Enquanto na Antiguidade a *vita activa* era considerada inferior a *vita contemplativa*, no início da era moderna houve uma hierarquização das atividades, que desencadeou a glorificação do labor, sendo admitida no espaço público e considerada atividade humana por excelência. Esses dois momentos são para Giarola as condições que levaram para o surgimento do totalitarismo, pois,

através da glorificação dessa atividade, houve a total inversão da *vita activa* e a degradação do ser para o ter, ou melhor, houve a substituição da liberdade pela necessidade e, por fim, o desaparecimento do indivíduo singular que deu lugar ao homem de massa (GIAROLA, 2018, P. 65-66).

Por último, analisaremos a forma de governo totalitária, pois, a partir do surgimento do regime totalitário que encontramos a total destruição do conceito de *vita activa*, uma vez que, o homem de massa possui como característica o isolamento político, tornando a ação política impraticável. O totalitarismo isola os homens do mundo comum de modo a não conseguirem substituir a ideologia pela atividade do pensar. A partir disso, nota-se a urgência do pensamento, tanto quanto as consequências de sua ausência. Dado que as massas são manipuladas por ideologias, elas “imprimem uma logicidade que apela aos seres isolados, pois só eles se apegam, imersos no completo isolamento, às mais abstratas regras do raciocínio para explicar a realidade” (GIAROLA, 2018, p. 98). O pensamento é, para Arendt, importante para julgar em momentos de crises. E, uma vez substituído pela ideologia, representa um perigo, irreflexão e incompetência para julgar. O homem, isolado dos assuntos públicos, se preocupa somente com

suas necessidades biológicas, sua subsistência. Pretende-se também, destacar a compreensão de Arendt acerca do regime totalitário enquanto forma de governo inédita, destacando a distinção que a autora estabelece do totalitarismo das formas de governo ditatorial e tirânica. A autora, em *Origens do Totalitarismo* descreve as principais características do totalitarismo que, segundo ela, são: ideologia, terror, sociedade de massas, campos de concentração.

2. OS TERMOS *VITA ACTIVA* E *VITA CONTEMPLATIVA*

Arendt demonstra que o conceito *vita activa* é “carregado e sobrecarregado de tradição e se contrapõe ao conceito *vita contemplativa*”, sendo esta última considerada para os helênicos o único modo de ser realmente livre, enquanto a *vita activa* possuía um papel secundário, direcionada para a vida terrena. O conceito *vita activa* que Arendt propõe se contrapõe à tradição, isto é, à ordem hierárquica que “pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior” (ARENDR, 2017, p. 21). Em sua obra *A Vida do Espírito*, Arendt retoma questões tratadas na obra *A Condição Humana* e afirma que sua preocupação com o conceito de *vita activa*, principalmente acerca da ação, o que mais a perturbou foi que o termo adotado (*vita activa*), “havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam desse ponto de vista para todos os modos de vida” (ARENDR, 2000, p. 20). Em seguida apresenta as principais diferenças entre os termos: o primeiro é tido como um modo de vida “laborioso” e ocorre em público, o segundo como plena quietude e em solidão (ARENDR, 2000, p. 20).

Em ambas obras, Arendt destaca diferenças e semelhanças entre os dois termos, enquanto as atividades referentes ao modo de vida ativa são condicionadas, possuem suas respectivas condições, por outro lado, as atividades do modo de vida contemplativo são autônomas, dependem das leis relativas às suas próprias atividades. As atividades da *vita activa* possuem suas condições, são elas: vida, mundanidade e pluralidade, tanto as atividades e condições complementam umas às outras e estabelecem relações. A *vita contemplativa* sendo historicamente considerada superior, em decorrência dessa compreensão, as atividades da *vita activa* são desinteressantes por aqueles que se dedicam a quietude do pensar, ou seja, o filósofo. Esse desinteresse pelo âmbito político e pelas relações humanas, o filósofo afasta-se do mundo das aparências e dedicar-se ao mundo das ideias, que é admitido como plena quietude e liberdade.

Ao olhar para a tradição, Arendt nota que o conceito *vita activa* foi progressivamente deixado de lado, pois não se equiparava à contemplação da beleza e quietude do *kosmos*. Segundo Giarola, “após perceber tal equívoco da tradição, a proposta arendtiana foi analisar a *vita activa* e suas respectivas atividades para que, assim, fosse possível compreender a Era Moderna e elaborar uma resposta às suas transformações” (GIAROLA, 2018, p. 21-22).

Arendt trata as implicações desta hierarquização entre os termos na antiguidade, no período medieval e moderna, porém, as implicações relevantes para este trabalho são aquelas que ocorreram na antiguidade e modernidade. No período helênico, o distanciamento do filósofo do âmbito político, bem como a superioridade da contemplação a qualquer atividade da *vita activa*, pode ser observado a partir das obras de Platão. A ruptura do pensamento platônico das ideias socráticas, pode ser notado após a morte de Sócrates. O julgamento e a morte de seu mestre, significou para Platão que a *pólis* não é mais segura para o filósofo e, por esse mesmo motivo, Platão em sua obra *A República*, “dá poder ao filósofo”, pois a morte de Sócrates para Platão representava, então, a falibilidade da maiêutica, uma vez que, Sócrates não conseguiu convencer seus acusadores.

De acordo com Thiago Dias da Silva, em sua dissertação *Mal, modernidade em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva*, esse distanciamento “está na base do conflito entre filosofia e política” (SILVAS, 2013, p. 81-82) e afirma que

Para Arendt, portanto, pensar não é mais atividade exclusiva do filósofo profissional e, portanto, não precisa mais manter a hostilidade contra a *vita activa*, pois não está mais tão distante dela. Talvez possamos até mesmo dizer que, a rigor, com a aproximação da *vita contemplativa* dos muitos, todo mundo é um *pouco filósofo* (SILVA, 2013, p. 81).

Essa aproximação entre a *vita activa* e *vita contemplativa*, é relevante para Arendt no campo da ética, com bases na relação entre juízo e ação, espectador e ator, isto é, ator político e espectador do juízo reflexivo. No entanto, essa questão não será tratada aqui, pois os problemas éticos abordados por Arendt não caberiam nos limites do trabalho. Objetiva-se, assim, restringir a investigação dos temas aqui propostos aos problemas políticos que lhes são consequentes. Por isso, abordaremos a aproximação entre *vita activa* e *vita contemplativa* no campo político, e para tal utilizaremos o modelo de *pensador cidadão*: Sócrates. Juntamente como apresentar a influência deste pensador na elaboração de Arendt acerca do pensar, além do mais, apontaremos também as apropriações e interpretações de conceitos kantianos, importantes para Arendt, em sua concepção de juízo estético reflexivo.

Ainda em *Mal, modernidade em Hannah Arendt*, Silva firma que é em Marx que se inverte essa hierarquia, na modernidade, o que ocorre é uma forma de rebelar-se contra a tradição, ou seja, a inversão não é mais entre os dois modos de vidas, ela é entre as atividades que correspondem ao modo de vida ativo (labor, fabricação e ação). Wagner também aponta no pensamento de Marx essa inversão, porém destaca que

quando Marx inverteu Hegel, ele estava invertendo a hierarquia entre ação (*práxis*) e pensamento (*teoria*); elevando a primeira e rebaixando a este último, ele estava aceitando, junto com essa nova hierarquia, a indistinção entre as atividades humanas oriundas da dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Uma tal inversão jamais poderia ter levado Marx a tomar conhecimento das atividades conforme elas eram realizadas na Grécia Antiga, e isso, não apenas porque essas atividades estavam ocultas naquela dicotomia, mas porque aqueles dois modos de vida não estavam sequer presentes na organização original da *pólis* (WAGNER, 2018, p. 30).

Há na era moderna e no mundo moderno duas inversões, elas se caracterizam no pensamento de Arendt como “a vitória do *homo faber*” e a “vitória do *animal laborans*”. Wagner explica que, no pensamento de Arendt, as duas inversões perante as atividades da *vita activa* ocorrem de maneira distintas durante o início da era moderna com advento das “Ciências naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX” (*apud*, 2018, p. 76), ou seja, a primeira inversão corresponde à vitória do *homo faber*, assentando sua valorização e a “instrumentalização” do mundo. A segunda inversão ocorre através das consequências políticas e socioeconômicas no mundo moderno que, para Arendt, “tem início com as explosões atômicas” (ARENDR, 2018, p 76). Essa segunda inversão é compreendida pela “vitória do *animal laborans*” sobre o *homo faber*, na medida em que, a divisão do trabalho foi introduzida no processo de produção, os bens produzidos, que antes possuíam a característica de durabilidade, são bens de consumo.

Antes de tratar dessas inversões na modernidade, é necessário compreender como o labor (trabalho) era visto na antiguidade.

Na Antiguidade, o labor era visto como uma atividade servil, principalmente por ser uma atividade que corresponde ao ciclo vital da natureza, sendo, essa característica, o que iguala o homem aos animais. O labor também assumia uma condição pré-política, pois, para ser livre e participar das decisões da *pólis* como cidadão, era necessário liberar-se das necessidades do corpo. Assim, a instituição da escravidão era necessária, pretendendo-se excluir o labor da condição humana, dada sua natureza servil. No período helênico, a *vita activa* era compreendida

“como um movimento voltado para as necessidades e utilidade da vida: tudo aquilo que um ‘corpo vivo’ necessita para viver” (WAGNER, 2018, p. 58).

Em contrapartida, o que ocorre na modernidade, segundo Arendt, foi uma inversão dos valores da tradição.

...tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à oposição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*— não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o ‘trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos’ (ARENDR, 2017, p. 105).

Na era moderna, aproximavam-se e/ou consideravam todo o labor como trabalho (obra-fabricação), isto é, o *animal laborans* em termos próximo ao *homo faber*. Nesse caso, o trabalho na perspectiva da modernidade é, de acordo com Arendt, labor, porque está fundamentado em um processo de produção cuja produtividade é assentada no trabalho não qualificado. Evidentemente, durante a era moderna, insistia-se em excluir o trabalho (labor) da condição humana, mas de modos distintos, no primeiro caso, isto é, no período helênico, desprezavam para atingir o maior grau de liberdade na *vita contemplativa*. Enquanto a modernidade, glorificava “...para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade” (ARENDR, 2017, p. 107).

Encontramos essa segunda inversão presente nas ideias de Marx que, o levou a

afirmar que o trabalho criou o homem, ‘Marx desafia o Deus tradicional, a estima de o que o trabalho goza e a tradicional glorificação da razão’. Isso porque sua afirmação significa que Deus não é o criador do homem, que se cria a si mesmo a partir de sua atividade. Além disto, a afirmação desloca a diferença específica do homem com relação aos demais animais, antes localizada na razão, para o trabalho, que toma o lugar da razão como o mais alto atributo do homem (SILVA, 2013, p. 128).

Marx diverge da tradição ao assumir que é o trabalho a principal diferença entre os homens e os animais, substituindo a razão pelo trabalho como o mais alto atributo do homem.

Referente às semelhanças e diferenças entre os dois modos de vida, Arendt destaca que as atividades da *vita activa* ocorrem nos domínios privado, público e político, sendo, portanto, visíveis no mundo das aparências.

As atividades do espírito (pensar, querer e julgar), embora sejam *invisíveis* aos olhos, podem se manifestarem no mundo fenomênico, e para tal, na obra *A vida do Espírito*, Arendt argumenta buscando demonstrar como essas manifestações ocorrem e se relacionam com as atividades da *vita activa*. As principais características da atividade do pensamento são: retirada do mundo das aparências, retirada do senso comum, autodestruição acerca de resultados,

reflexividade, consciência da própria atividade. A relação entre a *vita activa* e *vita contemplativa* no pensamento arendtiano é uma questão de cunho ético-político. Em *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, Assy justifica que, Arendt buscou em sua obra *A vida do Espírito* “uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a visibilidade dos atos e da linguagem. Com isso realoca o pensar, o querer e o julgar no âmbito da aparência, uma transposição fundamental para formulação de uma ética da visibilidade” (ASSY, 2015, p. 26).

O que Arendt estabelece com a fenomenologização da vida contemplativa, é de modo diverso à tradição que, compreende esse modo, sob características de solidão, contemplação, conhecimento e quietude. Arendt argumenta que a concepção da tradição sobre as atividades da *vita contemplativa* são falácias metafísicas, assim estabelece um retorno dessas atividades ao mundo das aparências, pretendo com isso, a reconciliação entre os dois modos de vida, assim como, do filósofo com o mundo e a política. Para tal empreendimento, a autora esclarece o que compreende por *vita contemplativa* e justifica o porquê de considerar suas atividades possíveis de serem manifestadas no mundo das aparências.

Primeiramente, Arendt denomina o pensamento como a atividade do “dois-em-um”, pensar é o diálogo sem som consigo mesmo. Desse modo, denominar o pensar como atividade do “dois-em-um”, Arendt tinha em mente a dualidade e pluralidade presente nessa atividade. Essa dualidade refere-se ao *eu* e o *self*, implicando numa pluralidade, pois, ao imaginarmos o ponto de vista do outro que, nesse caso, pressupõe que houve um contexto de experiência, o objeto pensado advém das experiências do mundo e no mundo, esta é a razão primordial para Arendt considerar a atividade pensar adequado para o mundo das aparências. A pluralidade da atividade pensar se confirma a partir da capacidade de imaginarmos o ponto de vista do outro. As atividades do espírito, possuem natureza reflexiva, dualidade e pluralidade que lhe são próprias. No caso da Vontade (o querer), a reflexividade e dualidade são expressas de modo adverso ao pensar. A reflexividade na Vontade ocorre na elaboração de um *eu-duradouro*, na escolha de quem queremos ser e aparecer. E, a dualidade se expressa no embate entre o querer e o não-querer. O julgar, por sua vez, possui características distintas das demais, a saber: mentalidade alargada e *sensus communis*. A atividade pensar é importante para o julgamento, sendo sua condição primária, dessa forma, o julgamento é a manifestação do pensamento no espaço público, pois ao discursamos emitimos nossas opiniões, estabelecendo, portanto, uma relação entre pensamento, julgamento e ação, a imbricação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*.

A aproximação entre o modo de vida ativa e contemplativa evidenciam que, no pensamento de Arendt, “não só agimos e falamos em pluralidade, também pensamos, queremos e julgamos na companhia dos outros” (ASSY, 2015, p. 26), pois a pluralidade, para Arendt é a lei da Terra. O que Arendt busca em suas análises, ao resgatar o conceito de *vita activa*, é exprimir e diferenciar cada atividade, suas condições, como elas se realizam, as esferas em que se realizam e o resultados obtidos ao serem realizadas, e essas coisas, segundo ela, foram deixadas de lado pela tradição. Em contrapartida, ao defender as atividades do espírito no mundo das aparências, Arendt “passa a considerar nas atividades do espírito a dimensão da alteridade e da pluralidade, nos seus distintos níveis, fazendo uso da metáfora da companhia” (ASSY, 2015, p. 147).

2.1 As atividades da *Vita Activa*

As atividades do modo de vida ativa são: labor (trabalho), fabricação (obra) e ação. Cada uma delas possuem suas respectivas condições e domínios, vida, mundanidade e pluralidade e privado, público e político respectivamente. Sendo as atividades e condições relacionadas às questões de existência humana: nascer e morrer, natalidade e mortalidade.

Segundo Arendt, o trabalho (labor) é uma atividade que condiz com o processo biológico do corpo humano, que atende o corpo para a manutenção da própria vida. Embora o trabalho seja uma atividade que não exige a presença de outros homens, Arendt determina que o homem, ao trabalhar em solidão, em meio a vida selvagem, não seria humano, mas sim um *Animal Laborans* (espécie que é regida apenas pela manutenção da própria vida, a sobrevivência). O trabalho é a atividade que aproxima os homens dos animais, uma vez que estão preocupados em sua própria sobrevivência, e “por esse motivo, nossa autora irá denominá-lo de *Animal Laborans*, pois, distintamente do *Animal Rationale*, o trabalhador, nessa circunstância, realmente se assemelha ao animal, na medida em que ele não passa de um simples reprodutor de seus instintos” (GIAROLA, 2018, p. 26). Contudo, isso não é uma consequência lógica de que, o homem ao trabalhar em solidão seria uma espécie de *animal laborans*, e assim, a atividade trabalho poderia ser “alocada” no domínio público, mas sim o contrário, pois, para Arendt, as atividades que podem ser admitidas em público, são aquelas que atingiriam um grau de excelência:

Aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho, ao ponto em que o significado verbal do próprio termo (que sempre esteve ligado a ‘fadigas e penas’

quase insuportável, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que poderia ter sua origem somente na extrema miséria ou pobreza) começou a perder o seu significado para nós. Embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência (ARENDDT, 2017, p. 59).

A atividade trabalho (labor) não poderia ser “alocada” no domínio público, uma vez que, o processo que o corpo necessita para atender a sua manutenção biológica é circular e constante, e os bens de consumo, por sua vez, não possuem a durabilidade que transcendem a vida humana. Portanto, alcançar sua excelência necessitaria de uma “deformação do corpo humano”. Embora a atividade trabalho, durante o processo histórico, significava uma atividade servil ou sinônima à atividade fabricação (obra), Arendt demarca que o trabalho (labor) corresponde ao mero estar vivo, sendo a vida a sua condição humana.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender-se ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento (ARENDDT, 2017, p. 141).

O trabalho (labor) corresponde ao mero estar vivo, sendo a vida sua condição e o seu domínio, o privado, o lar. É importante entender as delimitações das atividades da *vita activa*, especialmente da atividade do trabalho (labor), porque ao alocá-lo em espaço público, representa no pensamento arendtiano a criação da esfera social, este conceito e as implicações da alocação da atividade trabalho (labor) em domínio público, serão discutidas no último capítulo deste trabalho.

Na antiguidade, os espaços públicos e privados eram bem delimitados, e também as possíveis realizações das atividades. A esfera privada na Grécia antiga possuía o papel abrigar o homem, era um espaço de proteção do processo biológico vital da família. Também continha uma condição pré-política, no sentido de que era um requisito para que o chefe da família, o cidadão, participasse da *pólis*.

Os espaços públicos e privado eram, na Grécia Antiga, espaços bem delimitados. Os limites que separavam essas esferas eram as barreiras erguidas entre privação ou acesso à individualidade, ao mundo comum, à política, à realidade e à imortalidade. Os muros que cercava a *pólis* não tinham, assim, apenas a finalidade de proteger a cidade-estado contra as ameaças externas ou de preservar a *pólis*, enquanto espaço público; eles delimitavam modos de vida totalmente distintos (WAGNER, 2018, p. 51).

Para definir a atividade obra, Arendt ressalta a importância em distinguir o trabalho (que como já fora dito acima, corresponde manutenção da própria vida ou trabalho do nosso corpo) da atividade obra, que é determinada por “obra de nossa mão”, ou seja, a fabricação. Essa

atividade é exercida pelo *homo faber*: este produz artefatos necessários para a mundanidade, isso porque a obra possui as características de durabilidade e permanência, tornando-se, fundamental para os homens estarem no mundo, é, portanto, aquilo que o homem produz.

Para Arendt, a durabilidade do artifício humano (obra) não é absoluta, se desgasta pelo uso, ele “danifica” estes objetos. Wagner explicita a principal diferença entre uso e consumo, no primeiro caso, os bens produzidos, são destinados para o mundo do homem, ao passo que, o consumo é para a vida humana (WAGNER, 2018, p.50). No entanto, mesmo que não fossem usadas, não permaneceriam por muito tempo, assim, “o que o uso desgasta é a durabilidade” (ARENDDT, 2017, p. 170). O uso adequado promove a estabilidade e a solidez do artifício humano que o homem necessita para abrigar-se no mundo. É a sua durabilidade que estabelece uma relação de independência dos homens e oferece a estes uma certa estabilidade do mundo. Em outras palavras, o *homo faber*, “homem que faz”, é aquele que cria ferramentas e utensílios “para construir o mundo” (ARENDDT, 2017, p. 188).

A construção do mundo, em seu aspecto material, é resultante da fabricação, que responde pela construção do artefato humano; esta atividade diferencia-se, assim, da atividade destinada a satisfazer o processo vital, que responde pela construção do artefato humano ao produzir objetos de uso, que, pela sua durabilidade, empresta familiaridade ao mundo (WAGNER, 2018, p. 49).

As principais diferenças entre trabalho (labor) e a atividade obra, são: a primeira é correspondente à natureza, cíclica, o *animal laborans* é servo de suas necessidades existenciais e corporais. Por outro lado, a fabricação (obra) é uma violência à natureza, se realiza pelas categorias meios e fins, o *homo faber* é amo e senhor de si mesmo e de seus atos.

Quanto ao domínio da atividade obra, Arendt aponta que este de fato poderia assumir-se no domínio público, contudo, não é “público” num sentido político, e é compreendido como o mercado de trocas, é nele que o *homo faber* pode exhibir e trocar suas mercadorias.

Historicamente, o último domínio público, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber* é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa ‘produção conspícuo’, com sua concomitante fome de possibilidade universais de barganha e permuta; e o seu fim chegou com ascensão do trabalho e com a sociedade do trabalho, que substituíram a produção conspícuo e seu respectivo orgulho pelo ‘consumo conspícuo’ e sua concomitante vaidade (ARENDDT, 2017, p. 201).

Embora a atividade obra pode assumir-se no domínio público, que é o mercado de trocas, é importante destacar que o processo de fabricação dos artefatos é realizado na privatividade. É na privatividade que é feita a produção de bens duráveis, e com eles construir uma realidade que lhe é própria, um mundo artificial, ou seja, é através da produção desses objetos que ocupam

“um lugar no mundo, emprestando a este permanência e familiaridade” (WAGNER, 2018, p. 63). O mercado de trocas não é um espaço político, é somente o espaço que o *homo faber* não exhibe *quem* ele é, mas o que ele é, e o seu produto. Essa revelação do *quem* ocorre somente no espaço-entre que, para Arendt, é o espaço político, pois é a partir de atos e discursos que revelamos nossa singularidade e identidade, e conseqüentemente, “produz uma realidade distinta do artefato humano; o ‘produto’ mais imediato da ação é a realidade” (WAGNER, 2018, p. 72). Desta forma, o mundo artificial é aquele que o *homo faber* constrói através do trabalho de suas mãos, enquanto que o espaço público é o lugar que o homem se encontra entre seus pares, o mundo comum.

O que ocorre na Era moderna, com o advento das ciências naturais, é o que a Arendt determina como a vitória do *homo faber*. Houve uma total confiança nas ferramentas e na produtividade do homem fazedor, bem como nas categorias de meios e fins, e na utilidade desses objetos. No momento em que o *homo faber* inicia um processo de fabricação de coisas não duráveis, isto é, os bens de consumo que respondem aos anseios do *animal laborans*, é marcado, no pensamento arendtiano, a derrota do *homo faber* e a vitória do *animal laborans*. Conseqüentemente, para ela, houve um desencadeamento do processo de alienação do mundo, pois, esse acontecimento demarca o declínio dos espaços de realizações das atividades da *vita activa*, nesse caso, e principalmente, do labor. Importa compreender que, o *homo faber* ao construir o artifício humano (obra), fornece aos homens um lar, que possibilitará a este, a ajuda “... para facilitar seu trabalho” (ARENDDT, 2017, p. 216). Portanto, a fabricação, isto é, o meio de produzir coisas duráveis, promove um “mundo de coisas feito pelo homem”, ou seja, o mundo artificial, e que constitui a mundanidade, a condição humana da obra.

E por último, a ação é uma atividade que acontece no espaço entre os homens (espaço público), sendo, a ação uma atividade essencialmente política, pois, o homem ao agir mostra-se como um ser singular e com a capacidade de iniciar algo novo. Assim, ela é iniciativa. Contudo, não é somente a ação que possibilita ao homem exprimir sua distinção, porque segundo Arendt, “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” (ARENDDT, 2017, p. 221) ou seja, necessita também do discurso, e só assim revelaria o duplo sentido, da distinção e a igualdade entre os homens. A condição humana da ação política (agir e discursar), é a pluralidade, e ela é paradoxal: “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDDT, 2017, p. 218). O homem ao agir e ao falar, revela sua singularidade e identidade única no espaço público. A ação, distintamente da atividade trabalho (labor) e

fabricação, tem como espaço de realização o espaço público, é o *espaço-entre*, onde os homens aparecem uns para os outros, auxiliando o desvelamento do agente. Dito isto, pode-se afirmar que ação política (ação e discurso) não seria possível no isolamento, pois tenta-lo seria privar-se da capacidade de agir e falar e, conseqüentemente, de estar presente num espaço público essencialmente comunicativo, o que Arendt chama de “*teias das relações humanas*”.

Ainda distintamente das atividades do trabalho e fabricação,

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil, a vida do explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação - e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra - é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDR, 2017, p. 218-219).

O isolamento significa privar-se da sociedade, da realidade e/ou mundo comum, mas não num sentido geográfico, “Terra”, e sim do espaço público, do qual o homem aparece e desaparece, e como Edson Teles em sua obra *Ação Política em Hannah Arendt*, esclarece que: “O aparecer no mundo público é um *co*-aparecer, já que aqueles para os quais eu apareço, também aparecem para mim. Assim, ser espectador é, ao mesmo tempo, e indissociavelmente, ser ator” (2013, p. 87). O comentador explica claramente que:

Na esfera pública, cada um ocupará um lugar diferente e, por consequência, a singularidade de cada indivíduo representará um ponto de vista sobre os acontecimentos. A realidade do mundo só pode ser garantida quando muitas pessoas veem uma diversidade de aspectos, sabendo se tratar de um mesmo objeto (TELES, 2013, p. 49).

O *co*-aparecer num espaço repleto de comunicações narrativas, é somente possível no espaço público, que assegura o “desvelar do agente no ato”, isso revela que a ação e o discurso necessitam da presença de outros homens, e como a autora determina: da pluralidade, sem ela, o homem perde o contato com a realidade.

A ação política (agir e falar), de acordo com Arendt, é o que concede ao homem a imortalidade e liberdade almejada na *vita contemplativa*, é pela ação política que de fato pode imortalizar seus feitos e suas palavras, uma vez que, “a ação produz fatos e histórias que podem ser reificados” (WAGNER, 2018, p. 72). A ação concede sua liberdade, dado que, ser livre é compreendido como ser capaz de iniciar algo novo. A ação necessita do discurso, pois sem o discurso se assemelharia ao ato de fabricar, seria uma ação muda, sem uma identidade. Em vista disso, a ação juntamente com o discurso revela a identidade do agente, auxiliando no

desvelamento do “quem”. Esse reconhecimento da ação como fabricar, foi um empreendimento feito na era moderna, que nas palavras de Arendt

...a era moderna definiu o homem basicamente como *homo faber*, um fazedor de coisas, e pôde assim vencer o desprezo e a suspeita entranhados com o que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida em que também se voltara contra a ação -, fora obrigada a interpretar a ação em termos de fabricação e, assim, apesar de sua suspeita e do seu desprezo, a introduzir na filosofia política certas tendências e formas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer (ARENDDT, 2017, p. 284).

A ação está fortemente ligada à natalidade, à iniciativa: “o novo começo inerente ao nascimento pode se fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDDT, 2017, p. 11). O discurso revela o agente a partir de suas histórias e possui o papel de comunicar, dialogar e convencer. A ação política tem como condição humana, a pluralidade, e ela é paradoxal, em seus aspectos de igualdade e distinção, pois

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências (ARENDDT, 2017, p. 217-218).

Portanto, a condição humana da ação é a pluralidade, e ela, é a condição de toda a vida política.

Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, afirma que o conceito de *vita activa* sofreu mudanças históricas: na Antiguidade foi considerado inferior à *vita contemplativa*, enquanto na modernidade a mudança ocorre nas atividades correspondentes ao conceito, ou seja, a mudança é dentro do próprio conceito. Isso ocorre porque, segundo a autora, houve na modernidade a glorificação de uma atividade sob às demais, com a admissão do labor (trabalho) como atividade humana por excelência, o que possibilitou uma inversão e hierarquização das atividades. Assim, as atividades (obra e ação) foram subjugadas ao labor, ou seja, tratadas como submissas aos anseios do *animal laborans*. É importante ressaltar a relevância em diferenciar o trabalho (labor) da fabricação (obra), porque, de acordo com Arendt,

O motivo pelo qual essa distinção permaneceu ignorada e sua significação permaneceu inexplorada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvia. O desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida

na *pólis* e de sua insistência na abstenção (*skholé*) de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço (ARENDR, 2017, p. 99-100).

Como não houve uma clara distinção entre trabalho (labor) e fabricação (obra), porque foram consideradas atividades sinônimas, há uma aproximação, que por sua vez, deu origem à sociedade de consumidores (*animal laborans*) e produtores (*homo faber*). É essa aproximação que põe a atividade que é própria do *homo faber* à serviço dos anseios do *animal laborans*:

As frequentes queixas que ouvimos quanto à perversão de meios e fins na sociedade moderna, acerca de homens que se torna, servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são ‘adaptados’ às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber* simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último (ARENDR, 2017, p. 179-180).

Essa aproximação possui duas consequências: obra perde o seu caráter de durabilidade, uma vez que passou a ser uma atividade de produzir coisas não duráveis e rapidamente consumidas, isto é, bens de consumo. A segunda é, ao passo que o labor é admitido em espaço público, e não mais no privado, o espaço público (o espaço em que os homens se encontram uns com os outros, ou o que a autora denomina por “mundo comum”) passa a ser a esfera social e, nela, não há uma clara separação entre assuntos do domínio privado (do lar) e assuntos do domínio público. É o que Arendt chama de “atividades privadas exibidas à luz do dia”. De acordo com ela,

...ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo, e de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio (ARENDR, 2017, p. 165).

Podemos também afirmar que há uma terceira consequência. Conforme Giarola explica, estas duas consequências dão sequência ao surgimento da esfera social e do homem massificado, ou seja, à sociedade de massas. Essa terceira consequência é a alienação, diz ela:

Por alienação, estamos entendendo o processo de ‘perda do mundo’, isto é, a ‘passividade’ do homem frente às algemas das necessidades biológicas que o encaminham para a falta de clareza sobre o seu pertencimento a ser desempenhado no mundo e, conseqüentemente, o torna alheio aos assuntos políticos que o cercam, pois o que o homem quer, na era moderna, é consumir (GIAROLA, 2017, p. 12).

Conclui-se que, a ação é também subjugada ao labor. Uma vez que os assuntos do domínio público forem um aglomerado de assuntos do domínio privado ou referentes ao labor, a política jamais será sinônimo de liberdade, mas de necessidade: a necessidade de manter-se vivo e produzindo. Essa inversão e hierarquização do conceito *vita activa* feita na modernidade, resultou numa sociedade não de homens, mas *animal laborans*, em que há somente a preocupação pela sobrevivência da espécie, da família, do animal humano. Ao passo que a ação não é mais o desvelar do ser, de sua identidade e singularidade, passa a ser “... concebida em termos de produzir e fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente à vida, era visto agora como apenas uma outra forma de trabalho, como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital” (ARENDT, 2017, p. 399 e 400).

A glorificação do trabalho acarretou na inversão das atividades correspondentes à *vita activa*, promovendo que a atividade do trabalho assumisse maior relevância e, conseqüentemente, transformando o homem numa espécie que apenas se preocupa com a sobrevivência. Ao mesmo tempo, as demais atividades (obra e ação) foram subjugadas ao labor: a obra perde o seu caráter de durabilidade e passa a servir às necessidades do *animal laborans*, ou seja, o artifício é somente dedicado para o consumo conspícuo; e a ação não é praticada, pois não há mais um espaço público.

O conceito de *vita activa* em Hannah Arendt, as atividades (labor, obra e ação) não são hierarquizadas, ou seja, uma atividade não é superior à outra, embora Arendt privilegie o agir, em sua potencialidade de iniciativa e revelação da identidade e singularidade do agente. As atividades interagem entre si e complementam umas às outras, no sentido de que cada uma designa seu papel que possibilite realização da outra. O trabalho (labor) exige um espaço para ser realizado, caso contrário, ao realizar-se em solidão, o homem seria uma espécie de *animal laborans*, sendo assim, a obra (fabricação) oferece durabilidade à vida finita do homem, um lugar para ele habitar no mundo, a privatividade do lar. A obra (fabricação) cria um mundo artificial que promove estabilidade, solidez e permanência da espécie humana e do mundo. E finalmente, a ação, ligada à natalidade, promove o espaço público para as futuras gerações.

Portanto, as atividades do modo de vida ativo são correlatas: o trabalho (labor) que corresponde ao estar vivo, têm como condição a vida, ou melhor, a existência. A obra por sua vez, promove a permanência do mundo e oferece um espaço para o homem abrigar-se nele, sua atividade confere ao mundo, além de seu caráter natural, um mundo propriamente humano, por meio da fabricação de objetos artificiais cria-se um mundo artificial, dessa forma, a mundanidade é a sua condição. Por último, a ação política em Arendt, está ligada à questão da

existência, ou seja, à natalidade, pois cada indivíduo, em sua singularidade, carrega a potencialidade de iniciar algo novo. Se por um lado, o labor é a atividade que condiz com o ciclo natural do mundo, a obra é a atividade que vai além desse ciclo natural e cria uma realidade própria para abrigar o homem. Ambas são atividades que correspondem a condições de existência, à natalidade e a mortalidade. No entanto, a natalidade está diretamente ligada à ação política, visto que, a natalidade no pensamento de Arendt representa um segundo nascer, isso porque, ao promover o espaço público para as futuras gerações, possibilita ao recém-chegado, enquanto indivíduo, revelar a sua singularidade por meio de suas ações. Logo, a *vita activa*, cada atividade e a condição, interagem entre si e complementam umas às outras.

2.1.1 As atividades do espírito

O conceito de *vita contemplativa* denomina três atividades do espírito: pensar, querer e julgar. Arendt aponta que, tradicionalmente, este conceito carrega o sentido de pura quietude, contrariamente ao conceito de *vita activa*, atribuindo ao pensar um caráter propriamente filosófico, e por conseguinte, assume uma superioridade perante todas as atividades, tanto da *vita contemplativa* e especialmente da *vita activa*. Na obra *A Vida do Espírito*, a autora também demonstra que o conceito de *vita contemplativa*, bem como a *vita activa*, também sofreu mudanças históricas, principalmente a atividade do pensamento.

A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso (ARENDR, 2018, p. 21).

De acordo com Arendt, encontramos em Platão e Aristóteles a definição de que o pensamento é capaz de revelar a verdade e alcançar o estado de contemplação, compreendido como “o mais alto estado do espírito” (ARENDR, 2018, p. 21). Por outro lado, durante a Idade Média, encontramos a concepção de que o pensamento é atividade que possui o objetivo a contemplação, ou seja, uma forma de meditação, visando um mesmo objetivo e estado de espírito futuro, porém, assume a “devoção à visão de Deus” (ARENDR, 2018, p. 21). Assim, a filosofia se torna serva da teologia, ao passo que na Era moderna a filosofia torna-se serva da ciência, pois a concepção de pensamento é assumida como uma forma de conhecer.

Com o surgimento da Era moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado; e ainda que tenha ganhado muito em atividade, segundo a convicção crucial da modernidade pela qual só posso conhecer o que eu mesmo produzo, foi a matemática, a ciência não empírica por excelência, em que o espírito parece lidar apenas consigo mesmo, que passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências (ARENDDT, 2018, p. 21).

Tradicionalmente, o modo de vida contemplativo, principalmente a atividade de pensar, assume características de quietude, retirada do mundo das aparências, contemplação e conhecimento. Na obra *A Condição Humana*, ao investigar o conceito de *vita activa*, Arendt se põe contrária à tradição de pensamento. E, encontramos também na obra *A Vida do Espírito*, a autora refletindo sobre como pensar sem tradição. Sendo assim, ao tratar sobre o modo de vida contemplativo e suas atividades, ela novamente, se põe contra ao pensamento tradicional e estabelece que as atividades do espírito embora sejam *invisíveis* aos olhos, não significa dizer que não estão assentadas no mundo das aparências. De acordo com ela, as atividades do espírito são autônomas e obedecem a leis que lhe são próprias. Essas atividades, possuem relações com as atividades correspondentes ao modo de vida ativo, essas relações possuem dimensões éticas e políticas. Adriana Carvalho Novaes em *Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar*, afirma que as atividades do espírito compreendidos a partir da perspectiva da tradição de pensamento, são falácias metafísicas.

São falácias metafísicas da tradição, as atividades do espírito, tal como a concebemos ou, pelo menos, o modo como são identificáveis nas experiências do ser humano, são tomadas por Arendt como algo a se superar. São valores ou referências jogadas fora pelos acontecimentos, indicativos de erros, enganos, palavrório sem mais significado. Mas se se trata de modo pela qual foram pensadas profundamente, devem guardar algo que ainda nos diz respeito, não somente pela obviedade de que nos pertencem enquanto história, mas porque sustentaram significados e ainda nos circundam como destroços. A distância entre experiência e conceitos, entre o mundo e o pensamento, deveria ser enfrentada como o impedimento de uma aliança necessária, não como simplesmente uma oposição (NOVAES, 2017, p. 58).

Arendt buscou examinar o conceito de *aparência* e a teoria dos dois mundos, a fim de determinar que embora as atividades do espírito possuem as características de retirada do mundo, invisibilidade e de retorno ao eu, são capazes de “encontrar um lar adequado neste mundo” (ARENDDT, 2018, p. 39). O conceito de *aparência* no pensamento da arendtiano é justificado porque na teoria dos dois mundos, é estabelecido uma posição contrária ao mundo fenomênico, ao mundo das aparências, isto é, “à velha dicotomia metafísica entre (verdadeiro) Ser e (mera) Aparência” (ARENDDT, 2018, p. 39), ou seja, o mundo das aparências, o sensorial, é considerado enganoso e, por esse motivo, o filósofo deve se afastar e caminhar para ir de

encontro com a verdade (no suprassensível). Disso, resulta numa hierarquia entre a atividade de pensar e as demais atividades da *vita activa*, porque o pensar assume então uma superioridade ontológica e passa a ser uma atividade somente dos “filósofos profissionais”. No entanto, para Arendt, “Ser e Aparecer coincidem”, uma vez que, “os seres vivos, homens e animais, não apenas estão no mundo, eles *são do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo” (ARENDDT, 2018, p. 36). É justamente essa perspectiva da tradição que a autora considera falácias, porque para a tradição, o termo *vita contemplativa* e, especialmente, a atividade pensar, é restrita a um grupo específico, cujo aqueles que são capazes de exercê-la são os “pensadores profissionais”, isto é, o filósofo.

A partir da concepção de que a atividade pensar é capaz de fazer ver além e que o mundo das aparências é enganoso, o filósofo afasta-se das comunidades políticas e faz sua morada no pensar. Wagner aponta que para Arendt essa morada é “uma armadilha em que se enredam aqueles que fazem do pensar uma única ocupação e consideram tal ocupação superior às demais, uma decorrência da consideração da superioridade da atividade do pensar em relação às demais atividades humanas” (WAGNER, 2006, p. 225). Assim, dessa separação entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, o filósofo e o político, a atividade pensar se limita aqueles “pensadores profissionais” que possuem a capacidade de transcender em direção à verdade, disso, resulta no conflito entre filosofia e política.

Esta posição distanciada do mundo das aparências está na base do conflito entre filosofia e política. O fim da hierarquia tradicional abre uma possibilidade para que este conflito seja resolvido, para que o hiato entre filosofia e política seja superado. Esta pressupõe a crença na capacidade humana de pensar, a crença de que qualquer que seja a gravidade da crise engendrada pelo fim da tradição, a *capacidade de pensar inscrita na condição humana* permanece um dado irreduzível (SILVA, 2013, p. 80-81).

Ao estabelecer relações entre os dois modos de vida e conceber as atividades do espírito no mundo das aparências e o mundo comum, no espaço político, Arendt utiliza o Sócrates como modelo de pensador e cidadão. Antes, é necessário compreender o que a Arendt considera por pensar, para entender que tipo de pensador Sócrates é. Para autora, pensar nada mais é do que “o diálogo sem som de mim comigo mesmo” (ARENDDT, 2006, p. 93), ou seja, se caracteriza por uma dualidade de mim e o eu mesmo, a consciência, ou melhor, como Arendt define “dois-em-um”. Essa dualidade é paradoxal: estou só, mas em minha própria companhia,

é essa a divisão do *eu* e do *self*. A dualidade presente na atividade do pensamento, significa que, ao me dividir em dois, o objeto pensado provém de experiências de quando eu era apenas um só, e isso é possível pela faculdade da imaginação, conceito kantiano retomado por Arendt: “a imaginação, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade de (re) apresentação: ‘imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente’” (ARENDR, 2021, p. 427), assim, ao pensar tomo por consideração o ponto de vista dos outros, portanto, é o exercício contínuo da imaginação que promove o alargamento do espírito. Desse modo, pensar requer uma coletividade, na medida que apresento (imagino) vários pontos de vistas levando em conta o ponto de vista dos outros.

A atividade de pensar possui as principais características: interrupção de todas as outras atividades, retirada do mundo das aparências, autodestruição acerca dos resultados e consciência da atividade. Interrompe às demais atividades porque atividade de pensar é como um espanto, capaz de paralisar. A retirada do mundo das aparências não é, de forma alguma, semelhante ao pensamento metafísico, pois segundo Arendt “só posso escapar da aparência para a aparência” (ARENDR, 2006, p. 39), ou seja, o pensamento procede de uma experiência, pois

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse essa faculdade que tenho de lembrar e de imaginar. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensa-lo como se já fosse o presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido (ARENDR, 2006, p. 104).

Desta forma, a atividade de pensar não produz resultados, porque, para Arendt, o pensamento é semelhante a teia de Penélope, já que “desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (ARENDR, 2006, p. 107).

Definir o pensamento como atividade do dois-em-um, implica afirmar que há, também, nessa atividade uma pluralidade do *eu*. A atividade de pensar é definida como uma atividade do diálogo comigo mesmo e o meu *self* (a consciência), é essa a dualidade que nos torna capaz de pensar sob o ponto de vista dos outros, através da faculdade da imaginação. Assy comenta que esse diálogo representa a experiência de comunidade, não é um diálogo solipsista e individualista, mas que requer coletividade, pois somente assim poderia apresentar vários pontos de vistas e levar em conta o ponto de vista do outro. Esse pensar sob o ponto de vista

dos outros, apesar da atividade pensar seja interna (ao meu eu), e invisível para os outros, pressupõe algo que é externo, ou seja, as experiências, os acontecimentos que foi presenciado enquanto era apenas um. Dessa maneira, a pluralidade não é apenas presente na *vita activa*, isto é, no agir (a ação), mas também está presente na *vita contemplativa*, na atividade de pensar, demonstrando a existência da pluralidade de espectadores.

Esclarecida a definição de pensamento em Arendt, ela utiliza o Sócrates como modelo de pensador do dois-em-um, porque o *eu-socrático* é aquele sobre a qual encontramos um pensamento consistente e que não se contradiz. Arendt, procura um modelo de pensador que não seja aqueles assumidos como “pensadores profissionais”, mas

um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à Vontade nas duas esferas e ser capaz de passar à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele (ARENDR, 2006, p. 189).

Sócrates é esse modelo de pensador, e ainda nessa mesma página, Arendt dá uma pista do porquê:

um pensador que tenha permanecido sobre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia reivindicar (ARENDR, 2006, p. 189).

Contudo, Arendt introduz uma perspectiva diferente do Sócrates histórico, isto é, daquele que encontramos nos relatos de Platão, apresenta um Sócrates afastado do pensamento de Platão e do seu pensamento filosófico. De acordo com Arendt, há uma controvérsia acerca do Sócrates histórico, pois não se sabe até que ponto é o Sócrates ou é Platão. Ela recorre a um Sócrates distante da filosofia platônica porque entende que, após o julgamento e morte do Sócrates, Platão desacreditou da infalibilidade da maiêutica socrática. De certa forma, encontramos uma controvérsia acerca da figura histórica de Sócrates por não sabermos exatamente o que é de autoria de Sócrates e o que foi efetivamente pensado por Platão. Se o pensamento platônico representa a base do conflito entre a filosofia e a política, sendo essa cisão, consequência do julgamento e morte de Sócrates. É em Sócrates, segundo Arendt, que encontramos essa união,

e, é por esse motivo que a autora o escolhe como modelo. De fato, encontramos a união entre filosofia e política em Sócrates, porque este se põe a dialogar num espaço público com os seus pares, sem impor sua “verdade” (presente na alegoria da caverna, no pensamento platônico). Sócrates se põe a dialogar em espaço público com os demais cidadãos como iguais. Silva indica que com isso, Sócrates possuía um objetivo político, “a reforma da cidade por meio da reforma dos cidadãos – e um meio para atingi-lo – o diálogo” (SILVA, 2013, p. 92).

Esse é um dos principais motivos e justificativas da Arendt para a escolha de Sócrates como modelo de cidadão e de pensador, pois

O diálogo do eu comigo mesmo é a condição primária do pensamento para Sócrates. As repetidas referências para essa relevância tiradas do *Górgias* indicam que a condição inescapável do ser humano é ser no plural no pensar e na ação. Querer escapar a essa condição é ilusório, assim como as medidas que tentam negá-la são o impedimento do estar só nos regimes totalitários ou o embotamento do pensar instrumentalizado através do cálculo, da lógica e da finalidade. [...] O ego pensante, portanto, deve cuidar para que o dois-em-um viva em harmonia e impeça qualquer possibilidade de convívio com um criminoso (NOVAES, 2018, p. 73).

Para Arendt, encontramos em *Górgias* o pensamento do Sócrates de consistência e não se contradizer. As frases que são propriamente socráticas, são: “é melhor sofrer o mal do que cometer” e “eu preferia que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”. A primeira frase indicaria uma abordagem ética sobre a atividade de pensar, Sócrates acreditava que a ignorância, isto é, a negação da atividade pensar, levaria a cometer o mal. Nos atentaremos na segunda frase, pois nela encontramos uma abordagem política. A segunda frase de Sócrates, trata-se da pluralidade presente no dois-em-um que, como já foi dito anteriormente, corresponde a dualidade do meu *eu* e o *self*, e também, a capacidade de imaginação, que nos tornar capaz de ver sob outros pontos de vistas. Para que essa atividade se torne um hábito, é necessária manter uma espécie de amizade com o *self*, dado que, para Sócrates, não é preferível “entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me”, porque a partir disso romperia a “amizade” do meu *eu* e o *self*. Podemos concluir que, a atividade pensar, assim como a ação, carregam consigo a característica da pluralidade, de espectadores e de atores, apontando que “os homens existem *essencialmente* no plural” (ARENDR, 2006, p. 207).

Sócrates ao dialogar com seus pares em espaço público como igual, levantava questões sobre os conceitos de justiça, coragem e sabedoria, para seus dialogadores sem oferecer uma resposta, no intuito de que refletissem. Para Arendt, essa atitude de Sócrates é o que faz ele receber o apelido de moscardo, parteira e arraia-elétrica. Arendt explica o que significa de cada apelido

Na primeira, Sócrates é um moscardo: ele sabe como ferroar os cidadãos que, sem ele, ‘vão continuar a dormir pelo resto de suas vidas’, a menos que alguém venha despertá-los.

[..]

Na segunda comparação, Sócrates é uma parteira: no *Teeteto*, diz que sabe trazer à luz os pensamentos alheios porque ele mesmo é estéril; mais ainda, graças a essa esterilidade, ele tem a perícia da parteira e pode decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, da qual a genitora deve ser aliviada (ARENDR, 2006, p. 194-195).

O apelido de moscardo, caracteriza o primeiro momento do diálogo entre os cidadãos. Sócrates os desperta e causa o mesmo espanto e a perplexidade que presenciou. O segundo, conforme Arendt, Sócrates “purgava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que impediriam de pensar”. Se os dois primeiros apelidos, caracterizavam um Sócrates que despertava e purgava os cidadãos, o terceiro apelido, a “arraia-elétrica, paralisava.

A justificativa de Arendt para escolha de Sócrates como modelo é devido ao seu modo de pensar está atrelado à pluralidade, pois o exercício do pensamento em Sócrates, ao pensar me dividido em dois, e conseqüentemente, “tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou” (ARENDR, 1993, 101), e esse é o motivo Sócrates afirma que não é preferível “entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me”, porque a partir disso, romperia a “amizade” do meu *eu* e o *self*. Com isso em mente, “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (ARENDR, 1993, 101). Nesse caso, fica claro que, somos plurais não somente no espaço público, no espaço da ação, mas também quando pensamos.

Essas foram as motivações que levaram Arendt a escolher Sócrates como modelo de pensador, de cidadão e de dois-em-um, para exemplificar o amor ao mundo, à liberdade e à cidade. Sócrates é esse modelo.

Posto as motivações e justificativa da Arendt, buscaremos agora explicar as outras duas atividades do espírito (querer e julgar) e estabelecer as relações dessas duas atividades com o mundo das aparências e a *vita activa*. Ela determina que as atividades do espírito que estão diretamente ligadas às aparências são o querer e o julgar. Quando a autora aborda o conceito de “Vontade”, ela não se afasta das questões éticas e políticas, ou seja, ao tratar sobre a Vontade, a questão é “tem a política algum sentido?”, e, antecipando sua resposta: sim, a liberdade.

O conceito de *vita contemplativa* pela tradição do pensamento filosófico, carrega a concepção de que é o único modo de ser realmente livre, este “ser livre”, está calcado na atividade de pensar, ou seja, o pensamento tradicional considera que a atividade pensar é superior ontologicamente e por conseguinte possível de nos tornar realmente livre, em outras palavras, livre do mundo das aparências e livre das contingências do mundo. A tradição filosófica ignora a Vontade. Dessa maneira, Arendt novamente se distancia da tradição, para ela, a Vontade é a “faculdade que expressa o querer e o não-querer” (NOVAES, 2018, p. 93) e “é órgão espiritual da liberdade e da espontaneidade” (NOVAES, 2018, p. 101). Arendt argumenta que apesar da atividade de pensar ser consideravelmente uma atividade livre, ainda possui a limitação de que não posso me contradizer, ou seja, ela estabelece que a liberdade da Vontade é “infinitamente maior do que o pensamento” (ARENDR, 2006, p. 265).

O que estará em jogo aqui é a Vontade como fonte da ação, isto é, como um ‘poder para começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos’ (Kant). Sem dúvida todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana (ARENDR, 2006, p. 267).

Nesse sentido, a Vontade como atividade do espírito, pode ter um sentido político e estabelecer relação com as atividades da *vita activa*, nesse caso, a ação. De fato, não é o pensamento que é a fonte da ação, mas Vontade, precisamente porque a atividade pensar é compreendida como capaz de interromper todas as outras atividades e pode ser um obstáculo para a ação, pois podem estar em discordância. Assy justifica que “na medida em que se torna o sujeito ciente de contradições entre seus discursos e ações, assim como de suas próprias contradições internas” (ASSY, 2015, p. 86), o impelem de agir. Para a tradição, o pensar é a atividade mais livre, porém, para Arendt, isso é falso porque o pensar lida com o limite de não se contradizer e, portanto, a liberdade presente na Vontade é infinitamente maior. Podendo ser a fonte da ação política, e não o pensamento, porque o pensar possui a característica de

interrupção de todas as atividades, seja da *vita activa* ou da *vita contemplativa*, o pensar seria um obstáculo para a ação ao se encontrarem em discordância.

A Vontade lida com o querer e o não-querer, sendo, fundamental a criação de um *eu-duradouro*, ou seja, a capacidade de escolher como eu quero aparecer num espaço público, e para isso, é preciso refletir sobre quem queremos ou não ser. A atividade da Vontade, possui duas características semelhante à atividade do pensamento: *reflexividade* e *dualidade*, porém, essas características se distinguem do pensar, porque, primeiramente, a reflexividade na Vontade ocorre na criação de um eu-duradouro, ou seja, na escolha de quem queremos ser e aparecer. Enquanto que a dualidade presente na Vontade resulta no embate entre o querer e o não querer.

A reflexividade da Vontade como criadora de um *Eu-duradouro* ao qual Arendt se referiu quando enfatizou o afastamento do filósofo das comunidades políticas aplica-se também, embora Arendt não tenha chegado a mencionar isso, ao isolamento com as coisas do mundo – aqueles que não compartilham o espaço público com os demais. Nesse caso, a reflexividade da Vontade também cria um *Eu-duradouro* que ‘orienta todos os atos de volição particular’, cria ‘o caráter do eu’ (WAGNER, 2006, p. 190-191).

No caso, não refletir, isto é, não pensar, não nos impede de cometer o mal e nem nos torna hábil a cometê-lo, mas não refletir sobre o querer ou não-querer que, leva a praticar o mal, pois se é a Vontade a fonte da ação, implica afirmar que houve uma escolha para ser e agir de tal forma. Wagner destaca que com isso, Arendt esclarece que as atividades espirituais são autônomas e obedecem às leis que lhe são próprias.

A incapacidade para pensar não desabilita a reflexividade da Vontade que, não podendo alcançar a redenção em um mundo comum, busca realizar-se através de um projeto *Eu-duradouro* – o projeto de si. É por isso que Arendt concluiu que as faculdades do espírito são autônomas entre si (ARENDR, 2005, p. 193).

Assim, fica claro que a Vontade é a atividade do espírito mais próxima ao conceito de liberdade e contingência. Arendt destaca que a Vontade foi ignorada pelos “filósofos profissionais”, por estar ligada à conceitos de liberdade e necessidade, que remete aos desejos de um corpo. Os “filósofos profissionais” antagonizaram o pensar e o querer na teoria dos dois mundos, sendo, mais uma falácia da metafísica, “a cisão entre corpo e alma”.

Enquanto a cisão entre corpo e espírito (alma) é uma falácia firmada na hostilidade do ego pensante aos reclamos do corpo que interrompem a atividade de pensar, as falácias produzidas pelo ego pensante a respeito da liberdade e da necessidade têm origem no antagonismo entre duas atividades espirituais: o pensar e o querer. É no espírito do filósofo que crê no progresso que se dá esse antagonismo.

[...]

Arendt não deixou de notar que todos os pensadores tinham em comum gosto pela atividade de pensar e considerou que a contingência, desde a Antiguidade, era uma maldição ‘aos olhos dos filósofos que advogaram o ego pensante’. A Aversão à contingência já está presente na teoria dos dois mundos, na inferiorização do mundo dos assuntos humanos e na crença de uma vida após a morte (WAGNER, 2006, p. 198-199).

Na medida em que o ego volitivo lida com o querer e o não-querer, acarreta numa liberdade de escolha, e a partir disso antecipo um “eu-posso”, um futuro sobre a qual se torna um projeto da Vontade. Tratando sobre o tempo das atividades do espírito, o pensar lida com o passado e o presente e, a Vontade com o futuro, o que o ego-volitivo projeta para um “eu quero e eu-posso”, assim, querer e ser se equacionam (ARENDR, 2018, p. 281). Disto, Arendt determina que o afastamento dos “filósofos profissionais”, foi uma livre escolha, um projeto da Vontade. E, segundo Wagner, eles escolheram como queriam aparecer e, portanto, são os próprios responsáveis por esse afastamento.

A responsabilidade que poder ser imputada ao filósofo é a mesma que pode ser atribuída a qualquer um a respeito de quem escolheu ser, uma decisão associada à Vontade e que condiciona o caráter, as volições e os atos particulares de cada pessoa.

[...]

O que é importante salientar no caso do filósofo profissional e no contexto da análise que Arendt faz em ‘O Querer’ é que o *Eu-duradouro*, projetado pelo filósofo profissional, é totalmente moldado pela Vontade e não no intercâmbio com os outros: ele próprio se transforma no projeto da Vontade (WAGNER, 2006, p. 204-205).

Portanto, a Vontade é a atividade do espírito que lida com o mundo das aparências e se relaciona com a ação política, a atividade da *vita activa*, precisamente porque é a fonte das motivações para o agir. Apesar das atividades do espírito serem invisíveis aos olhos e internas ao *eu*, se manifestam no mundo das aparências, resta então compreender como a atividade de pensar e o julgar se manifestam.

Arendt determina que o querer e o julgar são as atividades que estabelecem relações com o mundo das aparências e no espaço público. No entanto, o pensar também se manifesta, porém, se põe como condição para julgar, ou seja, é no julgar que o pensamento se torna manifesto no

mundo das aparências. A relação entre pensar e julgar, é que o juízo é a revelação do pensamento no espaço público, através do discurso. Conforme a autora, ambas estão correlacionadas:

É essa união entre as atividades que são necessárias para pensar e julgar em momentos de crises políticas. Antes de tratar disso, focaremos em explicitar o que a Arendt compreende por julgar. A obra de Arendt *A Vida do Espírito*, por se tratar de uma obra póstuma, o capítulo em que Arendt abordaria o julgar é inacabado, assim, para tratar o julgar recorreremos aos seus comentadores.

Para elaborar o pensar, Arendt utilizou Sócrates como modelo de pensador, e para elaborar o julgar, Arendt fez apropriações kantianas. A autora elabora o julgar na perspectiva kantiana de “juízo estético reflexivo” e a sua relevância no espaço público. Ela argumenta que a obra de Kant, *A crítica do juízo*, é “a maior contribuição política de Kant” (SILVA, 2013, p. 109), e justifica que o “juízo estético reflexivo” não apenas lida com a questão “o que é o belo?”, mas também lida com questões do certo e errado. E por isso, em tempos de crises políticas, Arendt privilegia o juízo do espectador.

A maiêutica socrática, que tal como um vento do pensamento destruía as crenças dos cidadãos atenienses e nada colocava no lugar, criava o vazio de ideias preconcebidas necessário ao julgamento daquilo que foge aos padrões dos ajuizamentos existentes. Por tratar-se do julgamento do inusitado, além disso, Arendt identificou no juízo estético kantiano – voltado para o julgamento da obra de arte – o juízo do espectador. Se Kant associou, inicialmente, o juízo estético à obra de arte – na *Crítica da Faculdade do Juízo* -, nos textos históricos posteriores tratou do juízo do espectador também no âmbito dos acontecimentos humanos. É na terceira crítica, contudo, que se encontra a filosofia política kantiana ‘não escrita’ e que interessa a este estudo (WAGNER, 2013, p. 249).

O diálogo socrático, despertava os atenienses, fazendo com que questionassem as ideias preconcebidas sem oferecer uma em troca, e com isso, dá a abertura para “pensar sem apoios”. A partir disso, torna-se possível a relação entre pensar e julgar. O pensar torna-se uma condição para o julgar. O juízo, participa da *vita activa*, privilegiando o agente, na consistência do pensar alargamente que,

do ponto de vista do domínio público, o juízo realiza a atividade de pensar ao tornar-se manifesto no mundo da aparência, por meio da tomada da decisão diante do fato concreto: emitimos juízos concordando e/ou discordando, ou seja, na emissão de nossas opiniões, de nossa doxa (ASSY, 2015, p. 148).

Quando discursamos emitimos nossas opiniões, essa, por sua vez, corresponde ao que pensamos sobre algo. É essa a relação do juízo com o pensar e a sua participação na ação política, isto é, ao discursar. Por outro lado, o juízo ao participar como uma atividade do espírito, privilegia o espectador, quando julga os acontecimentos políticos, os agentes e a ação política. Há, portanto, dois tipos de juízos, um diretamente ligado à ação, ao julgamento de uma ocorrência política e, o outro ligado a vida do espírito, uma ocorrência mental (pensamento crítico). A participação do julgar na política, em espaço público, privilegia o espectador, quando este julga os acontecimentos políticos, os agentes, uma ação, sendo essa, a participação de uma atividade do espírito na *vita activa*, no julgamento de uma ocorrência política. Wagner aponta que “a relação que Arendt estabeleceu entre a atividade de pensar e a atividade de julgar é dada pelo vento do pensamento e pelo pensar fundado na pluralidade humana: no *sensu communis* kantiano” (WAGNER, 2006, p. 248).

As duas principais características do julgar são: pensar alargadamente ou mentalidade alargada e *sensus communis*. A primeira corresponde a capacidade de pensar ou imaginar o ponto de vista do outro que, segundo Arendt,

O ‘alargamento do espírito’ desempenha um papel crucial na *Crítica do juízo*. Ele é alcançado ‘ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem’. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação... O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de ‘todos os outros’... Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isso significa treinar nossa imaginação a visitar... (ARENDDT, 2018, p. 513).

Levar em conta o ponto de vista do outro, é importante no pensamento de Arendt, pois corresponde a partilhar o mundo, uma vez que, pensamos, queremos e julgamos em companhia dos outros. No caso, o *sensus communis*, corresponde a convivência humana, este conceito, é a resposta da pergunta “como julgar uma ocorrência política?”, através da presença de várias opiniões e pontos de vistas sobre um mesmo objeto, em que a comunicabilidade é necessária. “O critério é comunicabilidade, e o padrão para decidir sobre ele é o Senso Comum” (ARENDDT, 2018, p. 524). Assim, as máximas do *sensus communis* são: pensar por si mesmo, pensar alargadamente, pensar consistentemente e de acordo consigo mesmo. Estes são os critérios aplicados e necessários para o julgar.

Ao tratar sobre as atividades básicas do espírito, Arendt objetivava uma reconciliação entre os dois modos de vida, a saber a *vita activa* e *vita contemplativa*, demonstrando relações entre as atividades e, do mesmo modo, propor a reconciliação do filósofo e o político, e o mundo, a partir da compreensão, pois ela é uma atividade que diz respeito à mente, tem uma dimensão intelectual, sob a qual se direciona para o mundo a fim de reconciliação, isto é, se relaciona com o mundo se reconciliando com ele, sendo um atividade que todos nós somos capazes. É uma atividade que atribuímos significados. A compreensão é uma atividade que não resulta num produto final, a reconciliação com o mundo, ela é contingente, sendo, portanto, ininterrupta, pois precisamos conferir sentido às nossas experiências. A compreensão é uma forma de existir no mundo, a vida não tem sentido e não é humana sem essa atividade

Assim sendo, quando Arendt investiga as atividades do espírito, busca relacionar às atividades da *vita activa*, este por sua vez ignorado e hierarquizado pela tradição. Ao estabelecer relações, ela funda as atividades no mundo das aparências e mundo comum, pois para ela todo o mundo é *um pouco filosófico*.

3. O TOTALITARISMO

Se tratando dos termos *vita activa* e *vita contemplativa*, mencionados anteriormente, Arendt elabora ambos conceitos contrapondo-se à tradição. Novamente, encontramos Arendt dispondo-se criticamente à tradição, compreendendo o totalitarismo em seu aspecto histórico e político. A perspectiva histórica refere-se ao panorama histórico, a saber, a modernidade, pretendendo apresentar suas origens e causas. E, a política, explicita as características e a novidade que esse regime representa. Essa abordagem histórica-política é justificada pela autora, tendo em vista, o problema da ruptura totalitária com a tradição, isto é, com as categorias de pensamento e os padrões de julgamento consolidados pela tradição. O fio condutor da tradição tem seu início no julgamento e a morte de Sócrates, que teve por consequência “o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que ‘os assuntos e as ações dos homens não merecem ser levados muito a sério’” (ARENDR, 2021, p. 70). Nesse sentido, o pensamento político tradicional marca a postura inicial do filósofo em relação à política, já o fim dessa tradição pode ser pensado a partir do momento em que Marx desafiou os valores da tradição, invertendo-os. Assim, primeiramente em Platão houve o afastamento do filósofo dos assuntos políticos, por considera-los inadequados e perigosos. Posteriormente, a questão política em

Marx pode ser compreendida como um retorno desse filósofo, pretendendo transformar o mundo.

Marx não desafia a filosofia, mas a suposta impraticabilidade da filosofia. Desafia a resignação dos filósofos de apenas escolherem um lugar para si no mundo, em vez de mudarem o mundo tornando-o 'filosófico'. E isso não é apenas mais do que o ideal platônico de filósofos que deveriam governar como reis, mas também algo decisivamente diferente disso, porque implicava não o governo da filosofia sobre os homens, mas que todos os homens, por assim dizer, se tornem filósofos (ARENDDT, 2021, p. 75).

Nesse caso, as inversões feitas por Marx, no pensamento arendtiano, marcam o fim da tradição. O totalitarismo a ruptura do fio condutor da tradição. Aquilo que nos ligava ao passado fora rompido, e com ele, a possibilidade de compreender o totalitarismo através das categorias legadas pela tradição. Assim, Arendt buscou compreender o totalitarismo sob o aspecto histórico e político, destacando o panorama histórico e a novidade que esse regime representa.

O fio de nossa tradição, no sentido da continuidade histórica, rompeu-se apenas com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional. Essas instituições e políticas sem precedentes estabeleceram crimes que não podem ser julgados pelos tradicionais parâmetros morais ou punidos dentro da estrutura legal existente de uma civilização cuja pedra angular havia sido o mandamento *não matarás* (ARENDDT, 2021, p. 41).

Posto isto, para tratar sobre o totalitarismo, Arendt considera relevante deixar claro que é uma forma de governo inteiramente nova que, apesar de possuir elementos semelhantes a ditadura e a tirania, não se caracteriza como essas duas formas de governo. O totalitarismo pode emanar de uma ditadura, mas enquanto forma de governo, o totalitarismo difere-se deste na medida em que “todo o poder verdadeiro é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do Estado e do Exército” (ARENDDT, 2012, p. 559) e do partido. O totalitarismo não se caracteriza como uma tirania, porque o poder não é arbitrário, mas obedece a forças sobre-humana (as leis da natureza ou da história) e, também, não é exercido por um só homem, pois estão dispostos a sacrificar todos eles em função das leis da natureza ou da história.

Arendt determina o totalitarismo como um movimento, porque não há uma finalidade, um fim, ou objetivo, é constante movimento. Assim, o princípio de governabilidade, de estabilidade, é destruído e, com isso, o totalitarismo se põe em situações contraditórias. No caso do nazismo, Arendt apresenta três contradições, são elas: a seleção racial interminável, a coexistência entre governo e movimento, e, por último, o respeito das demais soberanias. Essas são as razões que levam Arendt a considerar que o totalitarismo se põe em constante

movimento. A primeira contradição ocorre quando, continuamente, se introduz novos critérios para seleção racial. Em contrapartida, não há uma coexistência entre governo e movimento, em vista que, um governo pressupõe que exista um poder limitado e estabelecido num território limitado, pois

Nem o nacional-socialismo nem o bolchevismo jamais proclamaram uma nova forma de governo ou afirmaram que o seu objetivo seria alcançado com a tomada do poder e o controle da máquina estatal. Sua ideia de domínio – a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida – é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado (ARENDR, 2012, p. 456).

Nesse caso, o totalitarismo no poder, busca o domínio total, contudo, a ideia de domínio não se constitui como a finalidade e o objetivo político do movimento totalitário, porque “simplesmente não existe” (ARENDR, 2012, p. 456).

O totalitarismo significa sistema de terror, a essência da forma de governo totalitária é o terror, “cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico” (ARENDR, 2012, p. 632). Ao aniquilar a individualidade, a singularidade do indivíduo, o totalitarismo transforma o homem numa massa atomizada, onde o único contato que possui é somente com o rebanho, com o mundo totalitário. O regime totalitário isola o homem de sua vida pública, e também de sua vida privada, do lar, assim como o isola do diálogo consigo mesmo, isto é, de sua moralidade pessoal, do seu questionamento. Consequentemente, podemos afirmar que o primeiro passo para um movimento totalitário não é a ideologia, mas a aniquilação, a privação dos homens com o contato público, que, no pensamento arendtiano, é a própria realidade. Desse modo, ocorre a perseguição de qualquer atividade, seja ela da ação, ou até mesmo intelectual.

A uniforme perseguição movida contra qualquer forma de atividade intelectual pelos novos líderes da massa deve-se a algo a mais que o seu natural ressentimento contra tudo o que não podem compreender. O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade (ARENDR, 2012, p. 443).

Arendt explica que o movimento totalitário é uma organização maciças de indivíduos atomizados e isolados, exigindo destes a lealdade total. Essa lealdade é a base do domínio total, ela só é possível de seres humanos que estão isolados e atomizados, que não possuem laços sociais, familiar, qualquer vínculo de pertencimento a este mundo. Se a essência da forma de governo totalitária é o terror, sua experiência é caracterizada nos campos de concentração, eles “servem como laboratórios onde se mostra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDR, 2012, p. 581). A doutrinação ideológica e o terror nos campos de

concentração, representa no movimento totalitário a tentativa de fabricar um homem condicionado.

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelha a outras espécies animais, e cuja única ‘liberdade’ consista em ‘preservar a espécie’ (ARENDR, 2012, p. 582).

Podemos afirmar que é através do terror nos campos de concentração que, o totalitarismo, busca aniquilar a individualidade, a singularidade do indivíduo e a sua espontaneidade, objetivando tornar os homens supérfluos, pois “enquanto todos os homens não se tornarem igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido” (ARENDR, 2012, p. 605). Os campos de concentração são os laboratórios para dominar o homem “em todos os aspectos da sua vida” (ARENDR, 2012, p. 604-605). Para tal dominação do homem, no totalitarismo, o primeiro passo é destruir sua jurisdição, sendo ela, a condição primária para que seja indiretamente condenado e dominado, possuindo o objetivo de “destruir os direitos civis de toda população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados” (ARENDR, 2012, p. 598). A destruição da jurisdição do homem é primordial, porque torna-se decisiva a destruição da pessoa moral. Quando o domínio totalitário destrói a pessoa moral, destrói a sua consciência, e conseqüentemente, a decisão moral “já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar” (ARENDR, 2012, p. 600). Com a destruição da jurisdição do homem e da pessoa moral torna-se possível a aniquilação da individualidade e é aí que o domínio se torna total.

Apresentada a caracterização do totalitarismo como uma forma inédita de governo, apontaremos as condições que desencadearam o seu surgimento. Em seguida, discutiremos os pressupostos que confirmam o totalitarismo como uma forma de destruição das atividades da *vita activa*.

A aproximação do trabalho (labor) com a obra (fabricação) feita na modernidade, possibilitou a origem de uma sociedade de consumidores (*animal laborans*) e produtores (*homo faber*), na medida em que o trabalho (labor) é assumida no domínio público e não mais no privado, e a obra (a fabricação) passou a ser uma atividade de produção de coisas não duráveis e rapidamente consumidas, bens de consumo. A sociedade passa a ser composta de *animal laborans*, que somente se preocupam com a sobrevivência da espécie, da família, do animal humano. Segundo Giarola, estes elementos, a alienação do mundo e a vitória do *Animal Laborans*, à primeira vista, houve

três momentos cruciais que distanciaram o homem do mundo e imprimiram na sociedade moderna a marca da alienação. São momentos de natureza histórica, econômico-religioso e científico, aos quais se pode associar um outro, de natureza filosófica, e que encontra expressão no cartesianismo (GIAROLA, 2018, p. 55).

Esses três momentos marcaram o distanciamento do homem moderno com o mundo comum e a buscarem incessantemente pelo *kosmos*, o conhecimento. Sua conquista, desencadeou num processo de perda da responsabilidade com o mundo. Esse primeiro momento, marca a mudança histórica no âmbito científico, porque o homem na busca pelo conhecimento desprende do mundo que está em volta de si. O momento que marca a alienação de cunho econômico-religioso, segundo Arendt, foram na reforma e contrarreforma. O olhar de Arendt para esses momentos é direcionado numa repercussão econômica. A princípio o desencadeamento desse segundo momento, possui uma característica de retorno a si mesmo.

A grandeza descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma enorme atividade estritamente humana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo (ARENDR, 2017, p. 314).

De acordo com Giarola, esse momento de cunho religioso-econômico, o acúmulo de riquezas, não proporcionou a produção de coisas duráveis, e sim de consumo, servindo para os anseios do *Animal Laborans*, evidenciando cada vez mais a perda do mundo comum. Giarola, em sua análise, procura salientar relações entre a alienação do mundo e a vitória do *Animal Laborans* para edificação do surgimento do totalitarismo, ou seja, se esses fatores contribuíram ou não para tal. Pois, ao

tratar do declínio do político e esclarecer de que forma ocorreu a imbricação das fronteiras entre vida política e vida biológica, público e privado e liberdade e libertação, ou seja, vamos expor de que forma o homem passou a se preocupar apenas com a pura necessidade de satisfação biológica e tornou-se exclusivamente animal laborans, erigindo, assim, a vitória do trabalho sobre as demais atividades humanas (GIAROLA, 2018, p. 47).

Uma vez imbricados as fronteiras entre a vida política (o espaço público) e a vida privada (o lar), a política torna-se sinônima não mais de liberdade, mas de necessidade. Odílio Aguiar em *Necessidade e liberdade em Hannah Arendt*, aponta que

A necessidade, para a autora, é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social. Já a liberdade é entendida como âmbito propriamente humano, ligada à capacidade de realizar com os outros, através da fala e da ação, o mundo humano com suas leis, espaços e significações (AGUIAR, 2006, p. 35-54).

O necessitarismo torna a atividade política à serviço de questões referentes à vida biológica, aos assuntos privados, sejam eles econômicos ou sociais. Wagner aponta uma consequência dessa imbricação, a liberdade e a política se afastam, se tornam antagônicas.

no âmbito dos assuntos humanos política e liberdade apartaram-se. A política passou a ser compreendida como a administração pública dos interesses privados – tal como Marx havia observado -, enquanto a liberdade deixou a esfera pública e passou a residir ‘na vida privada dos cidadãos’. Mais do que apartadas, porém, liberdade e política tornaram-se antagônicas: a liberdade, uma vez, associada à ideia de privacidade e de propriedade privada, passou a ‘ser defendida contra o poder público e seu poder’. O poder mudou de mãos – o *público* e o *poder* tornaram-se um atributo do governo (WAGNER, 2006, p. 152-153).

Baseado nisso, surge então o âmbito social (ou esfera social), ele “é o espaço que emergiu da tensão entre as necessidades públicas e privadas dos homens” (GIAROLA, 2018, p. 58). A alienação do mundo deixa o homem desvinculado, desamparado e desprotegido do mundo, e é no âmbito social que se sente protegido, pois “é o campo no qual há o desenvolvimento dos assuntos de cunho biológico” (GIAROLA, 2018, p. 58). O resultado disso é que, o contato do homem com o mundo é somente no esforço de manter-se vivo. A alienação é tamanha que o homem se encontra isolado do mundo e de seus semelhantes, e mantém-se isolado.

O isolamento significa privar-se da sociedade, da realidade, do mundo comum, não num sentido geográfico, “Terra”, e sim do espaço público, do qual o homem aparece e desaparece, e como Teles esclarece que: “O aparecer no mundo público é um *co*-aparecer, já que aqueles para os quais eu apareço, também aparecem para mim. Assim, ser espectador é, ao mesmo tempo, e indissociavelmente, ser ator.” (TELES, 2013, p.87).

Através do isolamento político, quando o espaço público é completamente destruído, resta ao homem trabalhar para consumir e consumir para então trabalhar. O homem está totalmente preso às suas condições biológicas e, com isso “desligaram-no da vida pública e o tornaram desinteressado da atividade de pensar o mundo e a vida. Esse, isolado do diálogo com os seus pares, abdica a vida pública para exaltar e glorificar a vida biológica.” (GIAROLA, 2018, p. 65).

O isolamento político, cria o homem de massas, cujo objetivo é trabalhar e consumir, e a “sociedade de massas é, então a sociedade de consumidores incapazes de cuidar do mundo; essa incapacidade de cuidar é gerada pela falta de pertencimento, pois, quando mais sua vida (*bios*) se torna seu produto, tanto mais, ele se separa de viver em comum dos homens (*zoê*)” (GIAROLA, 2018, p. 85). É válido explicitar que não foram os regimes totalitários que criaram as massas, mas antes as massas que deram condições para o surgimento do totalitarismo. Como

explicita Giarola: “As massas fornecem, segundo o pensamento arendtiano, os militantes e simpatizantes ao totalitarismo” (GIAROLA, 2018, p. 89).

A partir da alocação do trabalho (labor) na esfera pública, que ocorreu através da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, quando os objetos fabricados pelo *homo faber* se tornam bens de consumo ou que facilitem a produção destes bens. Nesse sentido, a produtividade desencadeou num crescimento artificial do natural, a um processo de produção em abundância devido à natureza cíclica do labor. Disso, o resultado dessas transformações foi a criação de uma esfera social, sobre a qual a atividade do labor é exibida à luz do dia. Assim, a esfera pública perde seu caráter político de pluralidade e de espaço que se manifesta singularidade dos indivíduos, e, é ocupado homens que se preocupam somente com a manutenção da sua existência.

Como resultado dessas transformações, o princípio da utilidade perdeu o seu lugar para o princípio da felicidade: a produção de objetos úteis e duráveis, executando-se aqueles que são úteis à produção – as máquinas e os instrumentos – foi substituída pela produção de coisas destinadas à alegria no consumo e à amenização da dor de produzir – duas funções do labor. Os ideais do *homo faber* foram substituídos pelos ideais do *animal laborans*, de modo que o referencial deixou de ser o homem – que encontra-se no centro do utilitarismo – e passou a ser a vida (WAGNER, 2018, p. 103).

Esse processo de produção constante de coisas não duráveis subverte a atividade obra, retirando a característica de durabilidade (que promove estabilidade e solidez do artifício humano). A durabilidade é substituída por um processo abundante e constante de bens para um consumismo conspícuo, ou seja, que atende as necessidades biológicas e cíclica do *animal laborans*.

No entanto, como o labor é uma atividade constante e incessante, jamais poderia atingir sua excelência, pois, os bens de consumo não possuem a durabilidade que transcende a vida humana, e assim, como Teles destaca: “a necessidade de manter-se vivo levou o homem moderno à sujeição aos processos de produção em abundância e o consumo do produzido” (TELES, 2013, p. 52).

A esfera social pode ser compreendida por um espaço em que há uma imbricação entre o privado (lar) e o público, não há mais uma clara delimitação entre esses dois domínios. Para Giarola, “houve a socialização do que outrora era privado, ou seja, houve a socialização do trabalho” (GIAROLA, 2018, p. 71). Esse espaço é composto de homens isolados dos assuntos políticos, do espaço público, ao passo que os assuntos públicos são referentes ao processo vital, a vida. E, com isso, os assuntos políticos são tidos como uma forma de administração das necessidades humanas. Ainda em Giarola, “o surgimento da sociedade – e da esfera social –

ocorre quando há a ascensão da família no espaço público, ou seja, quando as atividades econômicas adentram o domínio público tornando-se as mais significantes atividades da era moderna” (GIAROLA, 2018, p.78), assim, os assuntos políticos possuem cunho econômico e correspondente ao labor.

Uma vez isolados, os homens não podem manifestar sua singularidade e identidade, pois não há um espaço para compartilharem entre si, ou seja, um mundo comum, estão privados de ouvir e serem ouvidos, ver e serem vistos, são entregues à sociedade de massas. A sociedade de massas é composta de homens isolados, cujo senso de pertencimento, identidade e associação política desaparecem. A esfera social, é um espaço normalizador através de regras, leis e burocracia, têm objetivos de tornar o indivíduo comportado, assentando comportamentos, ideais semelhantes e padronizados, suprimindo a ação (e também suas características de imprevisibilidade e espontaneidade). Ao passo que o espaço público, que é o espaço da pluralidade de ideias e é o espaço que a singularidade dos indivíduos se manifesta, desaparecem e por conseguinte o contato do homem com a realidade.

A questão crucial é entender o que os regimes totalitários fizeram com as massas, pois as massas, referem-se aqueles que não participam da coisa pública e demonstram-se apáticos a ela.

Diz Arendt que a principal característica do homem de massa é o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais. Conformistas, impotentes e isolados, as massas estavam prontas para legitimar qualquer causa que lhes dar um sentimento de pertencimento. Por esse motivo, os líderes totalitários recrutaram os homens-massas (GIAROLA, 2018, p. 92).

O que fizeram os homens-massas aderirem ao totalitarismo, foi a propaganda.

A propagação de sua ideologia, a propaganda totalitária, Arendt afirma que “nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda” (ARENDR, 2012, p. 474), dado que o mundo global não é totalitário, é por esse motivo que recorrem à propaganda, nesse sentido, a propaganda funciona de duas formas, ora para manter a massa suficientemente doutrinação, ora para atrair mais simpatizantes externos de sua ideologia. De início o movimento totalitário não faz o uso excessivo do terror, pois, ainda há indivíduos que não foram isolados, e precisam parecer plausíveis aos olhos destes. Somente quando possuem o controle total é que passam a empregar o excesso do terror:

A propaganda é, de fato, parte integrante da ‘guerra psicológica’; mas o terror o é mais. Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população completamente subjugada. Onde reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; na Alemanha

nazista, chegou a ser expressamente proibida. Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo (ARENDR, 2012, p. 476-477).

A propaganda possui a função de propagar o cientificismo ideológico, ela é a fuga da realidade para a ficção, pois o que é dito pelo regime totalitário não necessita de comprovação, baseia-se na confiança. Embora aparente que o regime totalitário enalteça o povo alemão como uma raça ariana, o que na verdade ocorre é que o próprio povo alemão é, também, subjugado à raça ariana, é como se o próprio povo alemão pudesse ser eliminado para atingir o ideal ariano, a respeito disso, Arendt determina: “o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDR, 2012, p. 608).

O terror é a essência do totalitarismo, a ideologia é o seu princípio. A ideologia totalitária caracteriza-se por promover a fuga da realidade, baseando-se no cientificismo ideológico, este por sua vez, se caracteriza “por sua insistência quase exclusiva na profecia ‘científica’” (ARENDR, 2012, p. 478), isso torna o argumento verificável no futuro, quando for revelado os seus méritos. O movimento totalitário é conduzido pela lei da Natureza ou da História, embora, Silva argumente que “esta lei não escrita e não vista concebe o atual estágio de coisas como um estágio a ser superado, seja rumo à sociedade sem classes, seja rumo ao mundo da raça superior” (SILVA, 2013, p. 72). O terror é o movimento e a essência do totalitarismo, possui o objetivo de tornar as massas incapazes de qualquer manifestação e união, mesmo quando compartilham de um sentimento comum, o medo. Ainda em Silva:

O medo se torna, então, o sentimento dominante entre os membros da massa, mas, apesar de ser comum, ele não une os indivíduos e não serve de princípio de ação, pois o governo age independentemente das convicções ou ações pessoais, já que a simpatia pelo governo não protege o indivíduo de ficar para trás no movimento da Natureza ou da História. A lei seguida pelo totalitarismo pode vitimar hoje quem foi o carrasco ontem e o governo precisa de uma preparação capaz de ajustar seus súditos a ambos os papéis quando assim for decidido. Cabe à ideologia essa preparação (SILVA, 2013, p. 72).

No caso do nazismo, os próprios alemães eram subjugados à ideologia ariana, à lei da natureza, à seleção racial, essa questão tem a justificativa de que:

Os nazistas não achavam que os alemães fossem uma raça superior, à qual pertenciam, mas sim que deviam ser comandados, como todas as outras nações, por uma raça superior que somente agora estavam nascendo. A aurora dessa nova raça não eram os alemães, mas a SS. O ‘império mundial germânico’, como disse Himmler, ou o império mundial ‘ariano’, como teria preferido Hitler, só viria dali a séculos. Para o ‘movimento’, era mais importante demonstrar que era possível fabricar uma raça pela aniquilação de outras ‘raças’ do que vencer uma guerra de objetivos limitados (ARENDR, 2012, p. 550).

Isso quer dizer que os alemães sequer eram uma raça superior, mas seriam comandados por uma. Os nazistas não consideravam os alemães como a nova raça ariana, ela surgiria na aniquilação, na eliminação.

Se tratando das ideologias, Arendt esclarece que, elas possuem elementos totalitários, porém se realizam quando são exercidas por movimentos totalitários. Silva explica quais elementos Arendt apresenta:

Para Arendt, as ideologias do racismo e do comunismo não são em si especialmente totalitárias. Isto porque o conteúdo da ideologia não é tão importante quanto a sua forma, que é composta por três elementos: pretensão à tonalidade, distanciamento da realidade e forte caráter lógico (SILVA, 2013, p. 72).

O primeiro elemento estabelece que as ideologias totalitárias tendem a explicar os acontecimentos recorrendo a história, ou no caso do racismo, a natureza. Arendt afirma que “as ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica” (ARENDR, 2012, p.626). Todos os acontecimentos do passado, presente e futuro, são explicados pela “lógica de uma ideia”.

O segundo elemento é uma decorrência do primeiro, pois, se a ideologia corresponde a pretensão do totalitarismo em explicar todos os acontecimentos, nada de novo é possível aprender através da experiência, da nossa percepção pelos cinco sentidos e, assim cria-se uma realidade “mais verdadeira” que só pode ser percebida pela força da ideologia. Esses dois elementos pressupõem uma dedução lógica, a tal ponto que discordar equivale a ser mentiroso, estúpido ou incongruente. A ideologia é o princípio de ação do totalitarismo, é o movimento sobre a qual os acontecimentos são explicados “como um único processo coerente” (ARENDR, 2012, p. 625).

Podemos também afirmar que a ideologia totalitária impede o pensamento, todos esses elementos representam uma ameaça para uma atividade livre do pensar, porque, pensar significa dialogar com o *eu*, o pensar é a atividade do dois-em-um, da reflexão.

A lógica em movimento aprisiona o próprio pensamento e, nesse sentido, distingue-se da reflexão filosófica. Enquanto esta tem como característica a liberdade – o livre pensar –, as ideologias encontram-se fundadas na dedução compulsória e têm, por isso mesmo, ‘pavor à contradição’ (WAGNER, 2006, p. 137).

O pensamento é substituído pelo auto compulsão do pensamento ideológico. A ideologia totalitária destrói toda a relação do homem com a realidade, com o mundo e com o seu *eu*. A destruição dessas relações, é denominado por Arendt de “solidão”, este conceito diferencia-se

do isolamento, porque o isolamento possui um caráter político, de privar-se da capacidade de falar e agir. Por outro lado, a solidão vivenciada por meio dos regimes totalitários, tem base “na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadoras experiências que o homem pode ter” (ARENDDT, 2012, p. 634).

Posto isto, distintamente ao conceito de *vita Activa*, Arendt compreende o totalitarismo como uma ruptura do conceito e da condição humana, no intuito de manter o indivíduo isolado e assim torná-lo atomizado e desumanizado. O totalitarismo configura-se como algo inédito no cenário político, em que ao invés de utilizar da argumentação e da persuasão para o convencimento, sua metodologia consistia em propagar o terror e a violência. O cenário político deixa de ser um espaço de diálogo entre os cidadãos, porque houve a aniquilação do contato do homem com a realidade e a pluralidade de ideias, assim, é recrutado o homem de massas, este por sua vez, possui a característica de se isolar dos assuntos públicos e de si mesmo, isto é, do diálogo com o eu, buscando apenas meios para sua subsistência, ou seja, aquilo que é necessário à vida, o trabalho (labor). O totalitarismo transforma o homem numa espécie de *animal laborans* (espécie que é regido apenas pela manutenção da própria vida, a sobrevivência).

Portanto, o totalitarismo configura-se como uma forma de destruição da condição humana, deixando o homem à subsistência, a produção de coisas não duráveis e retirando o seu contato com a realidade. E o totalitarismo como sistema de terror rompe toda essa relação, subverte as efetivas localizações das atividades da *vita activa*, impossibilita a ação política e conseqüentemente o estar com outros plurais, isto é, o aparecer e co-aparecer. Destrói a durabilidade da obra, do artifício humano, promove a criação de uma nova espécie, o animal humano, cujo objetivo é tão somente sua subsistência.

4. CONCLUSÃO

Em suas análises, Arendt aponta que, na tradição do pensamento ocidental, os termos *vita activa* e *vita contemplativa* foram considerados antagônicos, correspondendo ao modo de vida do político e do filósofo, evidenciando na origem da tradição um conflito. Compreendemos que a origem desse conflito é identificada no pensamento de Platão e Aristóteles que, em decorrência do julgamento e morte de Sócrates, passaram a entender os assuntos políticos como caóticos e inadequados para o filósofo. Assim, o filósofo, voluntariamente, afasta-se das comunidades políticas e dedicar-se exclusivamente ao pensamento. O pensar, por sua vez,

passou a ser empreendido como a atividade mais elevada do espírito e, com isso, aqueles que se dedicavam ao pensamento eram os “pensadores profissionais”. Dessa forma, a *vita contemplativa* assumia uma superioridade perante à *vita activa*, pois foi admitida como uma forma de vida laboriosa, de fadigas e penas. No entanto, para Arendt, as atividades da *vita activa* correspondem às “condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2017, p. 9). Buscamos compreender as mudanças históricas pelas quais o conceito de *vita activa* e *vita contemplativa* passaram, objetivando demonstrar as razões que levaram Arendt se contrapor à tradição do pensamento ocidental. No que diz respeito à *vita activa*, a autora encontra na Antiguidade, embora o modo de vida ativo foi considerado inferior, as atividades eram realizadas e tinham seus respectivos domínios. O problema foi considerar a *vita activa* inferior, pois deu origem a uma tradição de pensamento ocidental que negou o modo de vida ativo e, conseqüentemente, a vida direcionada aos assuntos políticos. Nesse caso, encontramos na Antiguidade a origem da tradição, o seu fim na Era Moderna e, a sua ruptura, na sociedade moderna, a partir das instituições e regimes totalitários.

O pensador que marca o fim da tradição, para Arendt, é Marx, precisamente por inverter os valores da tradição sobre o trabalho. Para a tradição, o trabalho foi assumido como uma atividade servil, porém, para Marx “o trabalho é a atividade mais importante do homem, estava dizendo nos termos da tradição que não a liberdade, mas a necessidade é o que torna humano o homem” (ARENDR, 2021, p. 50). A crítica que Arendt faz a Marx, foi por considerar este pensador um dos pioneiros em glorificar o trabalho. Foi a partir das ideias de Marx que o lugar que antes era ocupado pelo *animal rationale*, passa a ser ocupado pelo *animal laborans*, pois “a definição de Marx do homem como *animal laborans* coloca-se em consciente oposição à definição tradicional do homem como *animal rationale* e a desafia” (ARENDR, 2021, p. 60). Marx, então marca o fim da tradição e, também sua ruptura, pois “teve as maiores conseqüências imediatas, simplesmente porque ela havia tocado nossa tradição de pensamento político e, portanto, pôde se tornar uma influência direta para os acontecimentos políticos” (ARENDR, 2021, p. 67), isto é, conseqüências políticas e econômicas. A partir disso, podemos constatar que, as ideias de Marx evidenciam a glorificação do trabalho e uma sociedade de trabalhadores.

Assim, o pensamento político tradicional, sua origem e o seu fim, são marcados por uma constante privação dos assuntos políticos e por compreender a ação em termos de instrumentalidade. E, também, por considerar a política incompatível com a filosofia, abrindo então, um abismo entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*.

Esse equívoco da tradição do pensamento ocidental acerca do modo de *vita* ativo é considerado por Arendt como “o processo de desertificação do mundo” (GIAROLA, 2018, p. 81), em que os homens se tornam alienados do mundo e do mundo comum. Esse “processo de desertificação do mundo” no pensamento arendtiano, têm como consequências a sociedade de massas e o totalitarismo. Em vista disso, ao demarcar o conceito de *vita activa*, Arendt buscou estabelecer o que é o modo de vida ativo, suas atividades e espaços de realizações, bem como sua fundamentação à condição humana. Podemos então afirmar que a *vita activa* designa três atividades humanas: labor, fabricação e ação. Cada uma possui espaços de realização, sendo, o labor a privacidade do lar, a fabricação o mercado de trocas, e por fim, a ação, o espaço público. Essas atividades correspondem à condição humana, isto é, a vida, mundanidade e pluralidade respectivamente.

Em um primeiro momento procurou-se mostrar aqui o conceito *vita activa*, suas atividades, domínios e mudanças históricas. Buscou-se também percorrer as mudanças históricas do conceito *vita contemplativa*, pretendendo destacar o pensamento arendtiano acerca das atividades do espírito e o porquê de caracterizá-lo se contrapondo à tradição. Para isso, destacou-se as relações das atividades do espírito (pensar, querer e julgar) com as atividades do modo de vida ativo, sendo ambas fundadas no mundo das aparências. O que a tradição considera por *vita contemplativa* é, para Arendt, falacioso, e, de maneira semelhante ao conceito de *vita activa*, a autora se dedica a pensar sobre a *vita contemplativa*, contrariamente à tradição. Compreende-se então, que o pensar é a atividade do dois-em-um, isto é, do diálogo entre o *eu* e o self, tendo, portanto, uma dualidade e reflexividade. Ocorre através da solitude, ao retirar-se do mundo sem abandoná-lo, dado que é necessário o retorno, a fim de reconciliação. E também, o pensar é a condição para o julgamento. Enquanto que, a Vontade, lida também com as características da dualidade e reflexividade, porém entre o embate do querer e o não-querer, e, a reflexão para a criação de um *eu-duradouro*. O julgar é a manifestação do pensamento em espaço público, porque através do discurso emitimos nossas opiniões que, se referem ao que foi anteriormente pensado. Conseguimos estabelecer que as relações entre as atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa*, se dá a partir da a Vontade, que pode ser fonte da ação e, também que ao discursamos expomos nossos juízos.

Podemos notar que o pensamento arendtiano sinaliza uma visão adversa à tradição de pensamento político. Porém, ao tratar sobre o totalitarismo, Arendt apresenta o problema da ruptura com a tradição. Para ela, o fio da tradição foi rompido através do surgimento do regime totalitário e, com isso, as categorias de pensamento e os padrões de julgamento, levaram a

refletir sobre como pensar sem a tradição, uma vez que o fio fora rompido e não nos oferece bases para compreender uma forma de governo inteiramente nova: o totalitarismo. O conceito de totalitarismo, essa forma inédita de governo, pôde ser apontado como uma forma de destruição do modo de vida ativo, da política, de toda condição humana e, também, das atividades mais básicas e fundamentais da existência no mundo.

Desta maneira, ela denomina sua forma de pensamento por “pensar sem corrimão” que significa pensar sem um guia para orientar o pensamento. Compreendemos que Arendt pretendia construir uma ponte entre os dois modos de vida (a *vita activa* e a *vita contemplativa*), objetivando com isso a reconciliação entre elas, isto é, entre o filósofo e o mundo, através da atividade que ela denomina por compreensão. Essa atividade corresponde à nossa capacidade em atribuir significados, objetivando uma reconciliação com o mundo, conferindo, portanto, sentidos às nossas experiências. O que Arendt tinha em mente tratando sobre o modo de *vita contemplativo*, nos certifica que todas as atividades humanas, seja do modo de vida ativo ou contemplativo, ocorrem atrelada à noção de pluralidade.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSY, Bethania. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

WAGNER, Eugênia. **Hannah Arendt e Karl Marx: O mundo do trabalho**. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2018.

WAGNER, Eugênia. **Hannah Arendt: Ética e política**. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

GIAROLA, Shênia. S. **O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt**. 2018. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SILVA, T. Mal, **modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva**. 2013. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NOVAES, Adriana Carvalho. **Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar**. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

TELES, Edson. **Ação Política em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

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

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, A. (2016). **Política e Pobreza: Com Arendt, contra Arendt**. Cadernos De Ética E Filosofia Política, 1(28), 109-121. Disponível em:
<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282>

RUBIANO, M. DE M. **Governo, ação, fabricação e trabalho no pensamento de Hannah Arendt**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 25, n. 48, p. 109-128, 3 set. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14149>

RUBIANO, M. DE M. **Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história**. 2016. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HURTADO, J. C. **Por que há alguém em lugar de ninguém? O pensamento plural de Hannah Arendt**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 20, n. 33, p. 333-350, 14 jul. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7521>

ADVERSE, H. **Ação e contingência em A condição humana de Hannah Arendt.**

Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 25, n. 48, p. 129-156, 3 set. 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14108>

AGUIAR, Odílio. A. **Necessidade e liberdade em Hannah Arendt.** Princípios: Revista de

Filosofia (UFRN), v. 19, n. 32, p. 35-54, 14 jul. 2015. Disponível em:

<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562>

AGUIAR, Odílio. A. **A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt.**

Trans/Form/Ação [online]. 2011, vol.34, n.1, pp.115-130. Disponível em:

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1052>

de Oliveira, J. (2016). **Liberdade Política e representação: Elementos para a compreensão do Republicanismo de Hannah Arendt.** Cadernos De Ética E Filosofia Política, 1(28), 71-

85. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116281>

MÜLLER, M. (2016). **Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt.** Cadernos De Ética E Filosofia Política, 1(28), 86-96. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272>

CALVET MAGALHÃES, T. **A atividade humana do trabalho (labor) em Hannah**

Arendt. Ética & Filosofia Política, Juiz de Fora, Vol. 9, Nr. 1, junho de 2006.

Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/edicoes/anteriores/9_1/

