

MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
Faculdade de Educação da UFG
Rua Delenda Rezende de Melo s/n,º - St. Universitário
74.000 - Goiânia - Goiás - Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

DO DESENCANTAMENTO PELA EXISTÊNCIA E DO AMOR PELO
MUNDO: NATALIDADE E EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT

Joana Peixoto

Goiânia - Goiás

1991

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

DO DESENCANTAMENTO PELA EXISTÊNCIA E DO AMOR PELO
MUNDO: NATALIDADE E EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT

Joana Peixoto

Estudo apresentado como exigência parcial para obtenção do Título de MESTRE EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Prof^a Maria Cristina Cavalcanti Calisto.

Comissão Julgadora

Ment
Muntenha Zed
f s o j

. Minha gratidão àqueles dos quais eu me privei do convívio durante os últimos anos: Dona Zelita - a mãe, Riva - o namorado, os amigos e as amigas, os familiares mais próximos e minha afilhada querida;

. Minha gratidão à Cristina, pela orientação carinhosa;

. Meus sinceros agradecimentos à Escola Técnica Federal de Goiás - especialmente pela possibilidade de usar seus computadores para digitar este estudo e, particularmente, às colegas e aos colegas do Laboratório de Microinformática.

Para Carolina, cujo nascimento iluminou e
acompanhou o nascimento deste estudo.

Para Eliane, presença sem qualificativos.

RESUMO

O presente estudo pretende realizar uma apresentação do Pensamento de Hannah Arendt na perspectiva de uma reflexão sobre a *educação*. Constitue-se como que num diálogo, que, menos que percorrer a obra da pensadora em sua extensão e profundidade, propõe-se a efetuar um convite para a sua leitura.

A *origem* de tal empreitada é uma insatisfação com o Paradigma Marxista que acabou por se mostrar incapaz de responder às *perplexidades* da *era moderna*. O questionamento ao Pensamento Marxista conduz à investigação da Teoria Crítica da Sociedade a qual desemboca nos estudos do Pensamento de Hannah Arendt, que procura edificar uma ponte entre a Teoria Crítica da Sociedade e o Existencialismo Alemão.

Neste exercício dialógico, as obras mais presentes são *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. A leitura de Hannah Arendt é efetuada em seus liâmes com o Pensamento de Walter Benjamin e tendo como suporte os estudos de Celso Lafer.

Hannah Arendt não nos abandona na *perplexidade* contemporânea e no *desencantamento pela existência*. Ao resgatar a credibilidade na *esfera pública* e ao erigir a *natalidade* como categoria central de sua compreensão da *política*, ilumina minhas sombrias reflexões sobre os rumos da humanidade e o papel da *educação*.

Do desencantamento pela existência ao amor pelo mundo, tal roteiro pode ser percorrido pelo *educador*, para que, assim como propõe Hannah Arendt, este ocupe a *lacuna entre o passado e o futuro* - assumindo a responsabilidade de representar e apresentar o *mundo* às crianças.

ABSTRACT

This study try to make a presentation of Hannah Arendt's Thought on the perspective of a reflexion about *education*. It happens to be like in a dialogue which less than investigating the thinker's work in it's extension and deepness, intends to make an invitation to it's reading.

The *origin* of this work is an insatisfaction with Marx's Paradigm that showed itself insufficient to answer the *perplexities* of the *modern age*. The questioning of Marx's Thought led to the investigation of the Critical Theory of Society which connects to Hannah Arendt's Thought in the sense of building a bridge between the Critical Theory of Society and the German Existentialism.

In this dialogical exercise Hannah Arendt's books *Between past and future* and *The Human Condition* are the most present. The reading of Arendt's work is done in connection with Walter Benjamin's Thought by relying on Celso Lafer's studies.

Hannah Arendt doesn't abandon us in the contemporaneous *perplexity* and *disenchantment by existence*. By bringing back the credibility in the *public sphere* and by raising the *natality* as the main category of it's *political* understanding Hannah Arendt shed light on my gloomy reflections about the huamnity course and the role of the *education*.

From the disenchantment by existence towards the love to the world, such path may be traveled through by the *educator* in a way that, like Hannah Arendt suggests, fills up *the gap between past and future* - undertaking the responsibility to represent and present the *world* to the children.

SUMÁRIO

	Página
APRESENTAÇÃO: UM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT	01
<i>ARCHEIN</i> - O INÍCIO É O FIM	08
Movimento e Pensamento: Do Marxismo e seus Limites	12
<i>Natalidade e Educação</i> em Hannah Arendt	30
<i>Thaumadzein</i>	35
O ENTENDIMENTO DO <i>MUNDO</i> ATRAVÉS DE HANNAH ARENDT	43
O <i>Homo Faber</i> e a Modernidade ou O <i>Homo Faber</i> no Domínio do <i>Mundo</i>	62
As Esferas <i>Social, Pública e Privada,</i> como Áreas do Exercício da Condição Humana	70
CRIANÇA	79
BIBLIOGRAFIA - EMFACOTANDO MINHA BIBLIOTECA	127
Bibliografia Básica	130
Bibliografia Ampliada	137
Bibliografia / Hannah Arendt	140
De Hannah Arendt	140
Sobre Hannah Arendt	142

APRESENTAÇÃO : UM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT

Em locomoção pelo trânsito agitado da cidade, envolvida com as inevitáveis tarefas domésticas rotineiras, assim como dedicada às desgastantes tarefas profissionais - enfim, no enfrentamento do que Hannah Arendt trata como *o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos*¹, sou tomada pelo questionamento do significado do Mestrado em minha vida.

A chamada Teoria Crítica da Sociedade, fruto da elaboração dos filósofos da Escola de Frankfurt² prima pelo rigor na recorrência às fontes clássicas do pensamento ocidental e pela ousadia de suas produções. A isto, soma-se a obra de Hannah Arendt, filósofa que procura tecer os elos entre os paradigmas da Teoria Crítica da Sociedade e o Existencialismo Alemão.

Este quadro complexo é a minha *origem* nesse Mestrado. *Origem*, no sentido proposto por Walter Benjamin, que inclui a indagação que já se projetava no início de meus estudos - desde o Curso de Graduação, e, principalmente, nas

¹ Hannah, por sua vez, recorre a Locke. Ver: *A Condição Humana*, p 90.

² Sobre a Teoria Crítica da Sociedade e a Escola de Frankfurt há algumas explicações no corpo do presente estudo.

leituras marxistas realizadas no Mestrado - e também a pergunta que provoca a busca e o encontro com a Teoria Crítica da Sociedade e com o Pensamento de Hannah Arendt.

Tão complexo quadro e uma condição de vida tão adversa à necessária dedicação aos estudos, justifica a preocupação com a conveniência e com a capacidade para realizar uma atividade tão pretensiosa. Isto porque eu me proponho a efetuar uma apresentação do Pensamento de Hannah Arendt, com vistas a uma reflexão sobre *educação*. Mesmo considerando que a referida apresentação é parcial, tanto no que diz respeito à profundidade quanto à extensão da obra da filósofa, a atividade ainda é arrojada. Trata-se de uma obra multifacetada, que percorre desde a mais óbvia literatura, até à produção menos convencional do Pensamento Ocidental, de forma criteriosamente ousada - capaz de provocar polêmicas, por exemplo, entre semitas e anti-semitas.

O que ocorre é que - a despeito e inclusive em face de minhas limitações extra e intra acadêmicas - eu já me encontrava neste *antro* de idéias pouco convencionais, mesmo quando ainda não percebia que já me encontrava nele. A insatisfação com o pensamento *comportado*³ que confisca o

³ Refiro-me à *Razão e à Ciência Modernas* - calcadas no cientificismo que não é nada mais além do Positivismo; um pensamento esterilizado, submetido à Lógica Positivista, que, ao suprimir a negação, condena o saber à obediente mesmice. A propósito, um trecho de um poema de Carlos Drummond de Andrade: *Abomino a ordem/ que confisca o tempo/ que confisca a vida/ e ensaia tão cedo/ a prisão perpétua/ do comportamento...*

próprio pensamento, e, particularmente com o Paradigma Marxista, conduziu-me a um descrédito imobilista: não há do que, nem por que, muito menos para quem falar...

Só foi possível estabelecer um tema de dissertação e desenvolvê-lo, *resgatando a simples certeza de que se pode mudar as coisas que não se gosta*. Tal resgate, atenuou o pessimismo de minha mentalidade. Seduzida, provocada e acompanhada pelo arrojo de pensadores como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin e, destacadamente, Hannah Arendt, percorro em idas e vindas o trajeto que vai do *desencantamento pela existência ao amor pelo mundo*.

O presente estudo é composto de três partes. Na primeira, há um questionamento ao Marxismo. Como há um esclarecimento potencial contido no questionamento, o texto conduz ao referencial proposto pela Escola de Frankfurt. E encontro luzes também na análise que Hannah Arendt faz do Pensamento Marxista. O Ensaio - ao se libertar das amarras convencionais - não exige a conexão entre as partes e, igualmente, não a reprime. O início do presente estudo informa que *o começo já é o fim* e já indica um tema que se prolonga até ao final: a categoria da *natalidade* que apoia um exame sobre a *educação*. O fim também envolve os fins e os meios para atingí-los: no intermédio desta leitura da filósofa, interpõe-se mais uma leitura significativa. Aqui, é anunciado um verdadeiro casamento entre o Pensamento de Hannah Arendt e o de Walter Benjamin.

Na segunda parte, faço uma leitura mais restrita às obras *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*, que me elucidam a respeito do ceticismo presente no *mundo moderno* e da trajetória do Pensamento Ocidental no desgaste da *esfera pública*. Embora concorde parcialmente com Celso Lafer que aconselha *Entre o passado e o futuro* como ponto de partida para uma leitura da obra de Hannah Arendt, acabo por privilegiar *A condição humana*, indubitavelmente inspirada por minha própria trajetória em que, o meu pensamento - primariamente adubado pelos efervescentes escritos frankfurtianos de Adorno, Horkheimer e Benjamin - foi elegante a apaixonadamente convidado, pelas tão adequadas sugestões de minha orientadora, a se encontrar com Hannah Arendt. Embora não se possa contar propriamente com um sistema arendtiano, o conjunto de categorias que Hannah nos apresenta no decorrer de toda a sua obra, e, neste momento, destacadamente, em *A condição humana*, traiçoeira e fertilmente me induz à estruturação de uma base de leitura. Por isto, nesta rasante, o vôo é pontual sobre *A condição humana*, numa explanação sistemática dos elementos da *vida ativa* e do enfoque arendtiano do Pensamento Marxista.

Na última parte, o tema é a criança - a *natalidade* em seus nexos com a *educação*, o que dá título ao presente estudo. Hannah Arendt não nos abandona na *perplexidade* contemporânea e no *desencantamento pela existência*. Posso captar projeções de esperança no resgate da credibilidade na *vida pública*. Foi muito importante para mim detectar a possibilidade de assumir *criticamente a responsabilidade* pelo

mundo, resgatando um significado emancipador para a *educação*. Aqui há uma viagem panorâmica pelo pensamento de Hannah Arendt, e, no que se refere especificamente à *educação*, apoiei-me em Ensaios da própria Hannah Arendt, de Walter Benjamin e de Adorno, cujas referências encontram-se devidamente citadas.

A pretensão é de realizar um suscinto diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt, com a intenção, menos de apresentar a sua produção em toda a sua amplitude e mais de realizar um convite para uma leitura de sua obra. Nesta diligência estive sempre acompanhada, trouxe muitas outras *leituras na bagagem*, entre as quais destacam-se a *intromissão*, para mim inevitável, de Walter Benjamin e o apoio imprescindível de Celso Lafer. Walter Benjamin coloca-se como um satélite em órbita na atmosfera arendtiana. O enfoque da *tradição* e da constituição do tempo histórico em Walter Benjamin, orbitam na própria concepção que Hannah Arendt apresenta da *lacuna entre o passado e o futuro*, da definição de uma *autoridade* que - na relação educativa - emana da responsabilidade que o adulto assume pelo *mundo humano* perante as crianças. Celso Lafer, que, tendo sido aluno de Hannah Arendt e estudioso de sua obra, apresenta a mestre com um rigor exemplar, apoiando-me e norteadando decisivamente a minha leitura.

Assente tais influências, cabe ressaltar a própria pensadora em sua obra, que nutre em mim a confiança

na vida. A categoria da *natalidade*, o *entendimento do mundo através de Hannah Arendt* convertem-se, usando as palavras de Snyders, na confirmação de que,

"(...)a satisfação da cultura pode e deve culminar em ação que mude alguma coisa no mundo, participe às forças que mudam algo no mundo.

Em suma, a alegria da cultura como que fortalecendo a confiança em mim mesmo, a confiança na vida; amar mais o mundo, apreendê-lo como mais estimulante, mais acolhedor."⁴

Tal envolvimento teve como consequência um incômodo na forma de tratamento da filósofa. Tomar Hannah Arendt, exemplarmente, como um objeto de estudo, foi impossível para mim. Neguei-me a abreviar seu nome, títulos de sua obra, ou a chamá-la pelo sobrenome. Ao referir-me a ela, oscilo entre Hannah e Hannah Arendt, conforme foi me parecendo mais apropriado, no transcorrer do diálogo. Não foi fácil usar Hannah Arendt para adjetivar expressões. Hesitei muito em adotar expressões como *sistema arendtiano* ou *concepções arendtianas*. Isto só aconteceu, quando do presente estudo bem adiantado, com as primeiras revisões da forma, para evitar repetições cansativas.

⁴ SNYDERS, Georges. *A alegria na escola*, p 20.

A relação dialógica aqui estabelecida, como foi colocado, inclui a sedução explícita de uma maneira de ler a filósofa. E como a atração potencializa a repulsa, cabe esclarecer que as polêmicas e críticas provocadas pelo Pensamento de Hannah Arendt, não foram expressas formalmente pela imposição de uma delimitação na abordagem. Pois minha intenção é que nos sentemos tal qual os convivas em torno da mesa. Não que a obra de Hannah seja a refeição a ser deglutida, mas a própria mesa - aquilo que, ao mesmo tempo nos une e nos separa, usando uma expressão da pensadora para denotar o *espaço público*.

ARCHEIN - O INÍCIO É O FIM

O começo não é apenas metade do todo mas alcança o fim.

POLÍBIO

Archein, do grego começar, é usado por Hannah Arendt no Capítulo V de sua obra *A condição humana*¹, também com a acepção de governar. O princípio envolve o começo no sentido restrito do termo, como também os princípios que orientam os futuros feitos. É assim que esse ensaio se inicia com a tarefa de se fundar e de apresentar os preceitos que vão norteá-lo.

¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 338 p.

O que dá suporte ao presente estudo emana das reflexões apresentadas por Hannah Arendt² em suas intersecções com Walter Benjamin; o ato³ de iniciar adquire, aqui, um tom tão significativo, a ponto de ser anunciado. A obviedade do começo - para uma percepção comprometida pelo excesso de apelos visuais e sonoros da *sociedade moderna* - pode aparecer como : é apenas o começo.

A evidência que pode ser daí extraída é que, tanto quanto o primeiro momento - e, justamente para conduzir a promessa aí feita - , o começo também é o fim. Isto em seu duplo sentido - refere-se aos fins a serem atingidos, e, portanto, ao processo para alcançá-los, assim como ao processo concluído, o momento - literalmente! - do ponto final.

"O início, nas palavras de Jacob Burckhardt, é como um acorde fundamental, que ressoa em infundáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental. Somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulação; e o acorde fundamental, portanto, jamais atinge seus ouvintes com maior força e beleza do que ao enviar pela primeira vez

² Sobre a filósofa e sua obra, conferir nas páginas 24 a 30 do presente estudo.

³ Ação não é aqui entendida apenas como atividade - em oposição a inércia, mas é tomada como uma categoria, a qual se distingue do *labor* - relação do homem com a natureza, com o objetivo de produzir a sua subsistência, e do *trabalho* - relação do homem com os instrumentos e a matéria-prima para produzir os bens que se conservam por sobre a sua atividade, compondo um *mundo* estável, objetivo. Ação é a relação dos homens entre si, sem o intermédio da natureza bruta ou dos objetos produzidos pelos homens. Além do pensamento - *vida contemplativa* - estas três atividades da *vida ativa* - *labor*, *trabalho* e *ação* - compõem a condição humana. Essa questão é tratada com mais vagar nas páginas iniciais de O entendimento do *mundo* através de Hannah Arendt, que integra o presente estudo.

*seu som harmonizador ao mundo, e nunca de forma irritante e dissonante que ao continuar a ser ouvido em um mundo cujos sons - e pensamento - não pode mais harmonizar."*⁴(Grifo da autora)

As categorias de *fundação, princípio, governo* são importantes na reflexão política de Hannah Arendt e essa espécie de transposição para este ato privado de escrita, justifica-se apenas na medida em que tal ressalva é feita. Para Hannah Arendt o início da *ação* conjunta é que estrutura a *liberdade pública*, a qual fornece a linha para tecer os elos entre *ação, palavra viva e palavra vivida*⁵. E, palavra viva/vivida é matéria-prima para quem deseja dialogar com Hannah Arendt. Segundo suas vividas palavras a respeito de seu mestre Martin Heidegger⁶, as quais podem ser aplicadas a ela própria, como uma lição bem aprendida do

*"(...) pensar como (...) algo que não se põe em movimento nem pela sede de saber, nem pela necessidade de conhecer, (...) que não sufoca as outras capacidades e dons, mas ordena-os e governa-os (...) um pensar apaixonado, onde o Pensar e o Estar-Vivo se tornam um (...)"*⁷.(Grifo da autora)

⁴ ARENDT, Hannah. A tradição e a época moderna. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 44.

⁵ LAFER, Celso. Da dignidade da política: Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 25.

⁶ Hannah Arendt apresenta, igualmente, pontos de conexão com outro dos expoentes da chamada *Filosofia Existenz*: Karl Jaspers.

⁷ ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 225.

Para Hannah, o *discurso* e a *ação revelam* o agente; são as formas dos agentes se confrontarem uns com os outros enquanto homens, de se introduzirem humanamente no *mundo humano*. Esta idéia de *revelação* é fundamental no contexto do pensamento da filósofa, articulando-se inclusive com a questão da *natalidade*.

*"É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.(...)"**

A instalação deste diálogo com Hannah Arendt remete, então, à minha própria trajetória de estudos que apresento a seguir, e que se insinuará no decorrer de todo o presente estudo.

* ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 189.

Movimento e Pensamento: Do Marxismo e seus Limites

O entendimento de que as condições materiais determinam em última instância a conformação das idéias, condutas, valores sociais e pessoais, amenizam, num primeiro momento, a *perplexidade* diante da miséria, da injustiça, da ignorância que nos incomoda sob a perspectiva individual e coletiva.

Na verdade, o homem tem uma maneira peculiar de se relacionar com a natureza e com os outros homens. Ele dirige a sua *ação* aperfeioa a sua prática, transforma, compreende, projeta, altera e, além do mais, se altera. E mais, se sabe como tal. As coisas tocadas, cheiradas, observadas, percebidas, dissecadas, transformadas, destruídas, apresentadas, operacionalizadas pelo homem, ganham assim uma dimensão humana, se humanizam, se subjetivizam. Podem, então, atuar sobre o homem/objeto, também natureza-materializada.

A partir desses princípios críticos, tais como são concebidos pelos materialistas históricos, a *perplexidade* inicial se re-coloca: Por que o crescente domínio sobre a natureza, o progresso do conhecimento, o desenvolvimento das potencialidades humanas não têm apontado para uma melhoria da qualidade da vida?

O progresso tecnológico, a produção em massa, a extensão e o refinamento dos meios de comunicação não têm estimulado/proporcionado o aprimoramento pessoal e muito menos têm aproximado os homens, a não ser no sentido *unidimensional*, para usar um termo cunhado por Marcuse⁹. Os indivíduos se associam tal qual um agrupamento de animais que vivem em conjunto - as diferenças são eliminadas, absorvidas pelo padrão que os homogeneiza. Com o império da semelhança, o conflito - verdadeira causa da superação, segundo a dialética hegeliano-marxista - é elidido da esfera das relações humanas.

Mesmo considerando a história do ponto de vista da luta de classes, as organizações políticas hipertrofiaram as instituições públicas o que acaba por oprimir e subjugar inclusive elementos integrantes da classe que exerce o poder. A chamada *modernidade* propõe questões como a indústria cultural de massas, o gigantesco progresso tecnológico, a tecnologia enquanto tecnocracia, que transcendem o paradigma da luta de classes. As determinações materiais e objetivas, o condicionamento sócio-econômico, bem como o político, não são suficientes para explicitar toda a realidade e as idéias produzidas pelos homens, como já venho comentan-

⁹ Esse estado de homem, que recebeu de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno a denominação de *indivíduo linuidado*, é o *homem unidimensional* que é tema e dá título a uma obra de Herbert Marcuse: *A ideologia da sociedade industrial - O homem unidimensional*, 238 p. Sobre a Teoria Crítica da Sociedade, na qual se inclui Marcuse, ver nas páginas seguintes.

do.

Nesse ponto é importante reconhecer que o referencial teórico não se reduz a um conjunto de modelos nos quais se busca enquadrar e responder nossas questões, mas constitui-se numa elaboração teórico-prática na qual nossas problematizações colocam-se, inclusive podendo ser melhor articuladas, delimitadas e até mesmo questionadas. Daí que, em minha busca, pude conhecer a Teoria Crítica da Sociedade, cunhada pelos filósofos da chamada Escola de Frankfurt.

Escola de Frankfurt foi a denominação posteriormente conferida ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, fundado em 1923, na cidade de Frankfurt, na Alemanha. Em sua primeira etapa a Teoria Crítica da Sociedade centra-se na Economia Política de Marx, dedicando-se, principalmente, à pesquisa e documentação de movimentos sociais. A preocupação subjacente aos filósofos da Escola de Frankfurt é a respeito de uma teoria materialista da sociedade.

Mais tarde, no período de emigração - 1933 a 1950, devido às perseguições do regime nazista, a referida Escola arvorou-se a estabelecer um novo paradigma, que supere o Materialismo Histórico. Há o abandono da luta de classes enquanto conceito fundamental para o entendimento das relações de dominação. A partir da necessidade de se injetar a perspectiva individual, micro-social, na crítica marxista,

recorre-se a Freud. São feitos, a exemplo, estudos empíricos sobre a família e a formação da personalidade autoritária. Há uma crítica, simultaneamente ampla e pontual à civilização técnica.

Com o retorno à Alemanha, a Teoria Crítica da Sociedade retorna também à sua *origem* mesmo com o intuito de revê-la: propõe um novo paradigma, para além da própria Teoria Crítica da Sociedade, realizando uma análise da *sociedade unidimensional* e da *sociedade administrada*.

A Escola de Frankfurt reúne filósofos que, embora vinculados à mesma instituição - Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt - dedicam-se a produções variadas tanto no que se refere ao objeto de pesquisa, como no que diz respeito à linha de trabalho. Os pares de temas mais comuns, que sustentam a sua produção são:

- . A dialética da *razão iluminista* / A crítica das Ciências;
- . A dupla face da cultura: A cultura enquanto produção / A cultura enquanto industrialização;
- . Formas de legitimação / Formas de dominação do Estado.

A unidade da *Escola* não depende de identidade. Na verdade, o que une pensadores como, Walter Benjamin,

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, é a autonomia, o que os coloca numa posição crítica e criativa¹⁰.

Enfim, a Teoria Crítica da Sociedade é uma teoria acerca da impossibilidade de uma teoria no *mundo moderno*. Ela propõe uma tese básica de que a *razão burguesa* - a *razão* envolvida na produção e reprodução da sociedade burguesa - ao combater de modo irrefletido o mito - o saber fragmentário, religioso, mítico, não científico, acaba convertendo-se ela própria em mito, sem no entanto deixar de apresentar-se como *razão*. Não se trata de uma crítica irracionalista. A preocupação é com uma crítica interna do *Iluminismo*¹¹ e da *razão burguesa*, mas para cobrar dela a realização de seus princípios e promessas: A emancipação do homem.

A *razão* e a *ciência modernas* tiveram a pretensão de efetuar o desencantamento do *mundo*, de libertar o

¹⁰ Cf.: FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*, 185 p.; MATOS, Olgária. Escola de Frankfurt: crítica e compromisso, p. 701-704.; MATOS, Olgária. Introdução. In: *Teoria crítica*. Uma documentação, p. XIII-XXIII.; ARANTES, Paulo Eduardo. Vida e Obra. In: *Textos escolhidos*, p. VII-XIX.

¹¹ *Iluminismo* é aqui entendido como Movimento das Luzes - o nascimento da *razão* e da *ciência modernas*, ou seja, não se refere exclusivamente à chamada Ilustração, que nos remete à Revolução Francesa - um movimento filosófico em um determinado momento histórico. Insere-se, de forma mais ampla, no arcabouço racional do Projeto de *modernidade* Burguês que emprega o pensamento enquanto afirmação. Todo pensamento que só afirma, que não traz a negação, afirma-se como único critério racional e científico, como verdade absoluta. Daí o *esclarecimento* ou *iluminismo* ser apontado pelos frankfurtianos enquanto mito - o mito de esclarecer de forma total o pensamento dominado pelo mito. Em tradução de Guido Antônio de Almeida, o ensaio de Theodor Adorno em parceria com Max Horkheimer, que trata deste tema, recebe o nome de *O Conceito de Esclarecimento*. Em nota preliminar o tradutor explica a tradução de *aufklärung* por *esclarecimento* e não por *iluminismo*, que é a forma mais difundida.

homem da submissão ao pensamento mítico, às explicações mágicas, enfim, de substituir o medo do desconhecido e suas *fantasiosas* fugas pelas luzes do saber, pelo entendimento que se pretende global. Em outras palavras, o caminho histórico e social da Ciência e da Filosofia, enquanto *esclarecimento* é o de destruição, de negação do mito. O *esclarecimento* condenou a pretensão de verdade universal à condição de superstição, mas o fez, substituindo o conceito pela fórmula, a causa pela regra. A Ciência pretende-se como um sistema universal, imparcial e neutro. Através da comparação tudo é medido, submetido ao esquema pré-determinado.

No mito, o princípio mítico é o deus uno que cria e comanda tudo, no *esclarecimento*, um sistema único de explicação e controle de tudo. No mito, o homem se identifica à realidade - natureza - pela repetição mimética; no *esclarecimento*, a repetição proporciona a submissão à lei. Nessa compulsão de enquadramento a normas e regras universais através de medições, a comparação é utilizada indiscriminadamente. Ao se comparar heterogêneos, reduz-se-os a categorias abstratas. Como tudo é mensurável, tudo acaba por se reduzir à própria medida.

O *entendimento* impera sobre a natureza desencantada - já que esta foi dissecada, observada, calculada, organizada em categorias. A *razão* foi sobrepujada pelo *entendimento*, que instrumentaliza esta última, reduzindo-a aos meios de operação e de controle das forças antagônicas da

natureza e da sociedade. A *razão* abarca a dialética do argumento antinômico, enquanto o *entendimento* a confina a uma racionalidade asséptica. Não foi portanto, a *razão* que levou ao domínio da natureza, - medir o buraco não diminui o seu tamanho - o homem permanece, sim, submetido à ela. A lógica formal e a metafísica são mitos, estão mais submetidos à natureza do que estes, que, ao menos não negam a dominação exercida pela natureza.

No mundo moderno, o *esclarecimento* regride à condição de mito. O discurso é obscuro e iluminante: há uma falsa clareza. A profusão de informações, o consumo exacerbado, idiotiza as pessoas.

Senão vejamos, a música, por exemplo, ao invés de entreter, dificulta a comunicação, dá um golpe mortal nessa forma de expressão. A música atual é dominada pela característica de mercadoria - o valor de troca alienado do valor de uso. Os produtos da *indústria cultural*¹² são fabricados para serem consumidos imediatamente pelo mercado. O consumidor, por sua vez, também *fabrica* o sucesso, e isto não ocorre por que o *show* o agrada mas porque ele compra a entrada.

¹² Termo cunhado por Adorno e Horkheimer para designar a cultura de massas.

A *indústria cultural* abole o particular em ascendência da totalidade: o todo se antepõe aos detalhes como algo sem relação com eles; ordena-os sem os conectar. A *indústria cultural* busca equacionar a divisão entre a arte leve e a arte séria, reduzindo tudo a uma única fórmula falsa, como as versões facilitadas dos grandes clássicos da música erudita.

No capitalismo tardio, a diversão é um prolongamento do trabalho, deve repetir a mecanização. Para ser prazer, a diversão não deve exigir esforço intelectual, deve ser uma extensão do trabalho na fábrica que *massacra e despedaça o pensamento*. Daí a categórica afirmação:

"(...)A indústria cultural não sublima, mas reprime(...)"¹³,

já que não leva ao prazer prometido. Ela repete nas artes o esmagamento da resistência individual presente no cotidiano social.

¹³ Cf. ADORNO, Theodor. W. & HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In: _____ *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 131.

O objeto musical padronizado é mais uma mercadoria a ser consumida pelas massas. No ato de consumo, o substrato não é o prazer, mas a utilidade - o valor de uso. Portanto, a

*"(...)consciência musical das massas se define pela negação e rejeição do prazer no próprio prazer. (...)"*¹⁴

As exigências e os desejos do indivíduo - caso estes tenham sobrevivido ao bombardeio do repertório massificado - são ilusórios, já que forçados a se amoldarem aos padrões gerais. Na expressão picante de Adorno:

*"(...)Na realidade, as relações são as mesmas que se verificam entre as músicas de sucesso e os seus consumidores. Parece-lhes próximo o totalmente estranho: tão estranho, alienado da consciência das massas por um espesso véu, como alguém que tenta falar aos mudos. Se estes porventura ainda reagirem, já não fará diferença alguma se se trata da Sétima Sinfonia ou do short de banho."*¹⁵(Grifos meus)

¹⁴ ADORNO, Theodor W.. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: *Textos escolhidos*, p. 169.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 172.

A audição *moderna* regrediu e permaneceu num estado *infantil* - a partir da perda da liberdade e da responsabilidade de escolha, os ouvintes perdem também a capacidade para um conhecimento consciente da música.

"(...)A linuidação do indivíduo constitui o sinal característico da nova época musical em que vivemos."¹⁶

O progresso apresenta-se como regressão, pois

"O progresso é, sem dúvida, um dos artigos mais sérios e complexos da feira de superstições de nosso tempo. A crença irracional do século XIX no progresso ilimitado tem tido aceitação universal principalmente por causa do assustador desenvolvimento das ciências naturais, que desde o início da época contemporânea tem sido, na verdade, ciências universais, o que fazia prever uma tarefa interminável na exploração da imensidão do universo. (...) O progresso da ciência não somente cessou de coincidir com o progresso da humanidade (o quer que isto signifinue), mas também poderia até mesmo disseminar seu fim, da mesma forma que o progresso ulterior da especialização pode levar à destruição de tudo que a fazia valer a pena. O progresso, em outras palavras, já não serve de padrão para avaliar os processos desastrosamente rápidos de mudança

¹⁶ ADORNO, Theodor. Op. Cit., p. 170.

que desencadeamos."¹⁷ (Grifos da autora)

Assim, as preocupações da Teoria Crítica da Sociedade, vieram de encontro às minhas. Através dos ensaios *Teoria tradicional e teoria crítica*¹⁸ e *O conceito de iluminismo*¹⁹ pude confirmar

"(...)A idéia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado(...)"²⁰.

O grandioso desenvolvimento tecnológico e as concomitantes catástrofes que abalaram o mundo, especialmente a partir do séc. XX, levaram a humanidade a um profundo ceticismo. O homem passa a duvidar da validade dos conhecimentos acumulados historicamente. Ou seja, toda a sua experiência é questionada, pois ela tem conduzido a mortes, à

¹⁷ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 114-115; *idem*, *Da violência*, p. 17.

¹⁸ HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Textos escolhidos*, p. 117-154.

¹⁹ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. O conceito de iluminismo. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*, p. 89-116; *idem*. O conceito de esclarecimento. In: _____ *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 19-52.

²⁰ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. Sobre a nova edição alemã. In: _____ *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 10.

degradação da natureza, à destruição da humanidade. A *tradição* nos envergonha, é a miséria humana.

Em um ensaio intitulado *Experiência e pobreza*²¹ Walter Benjamin destaca entre outros - Brecht, Einstein, Adolf Loos, Le Corbusier, Paul Klee, Scheerbart - cuja

"(...) característica é uma desilusão radical com o século e ao mesmo tempo uma total fidelidade a esse século. (...)"²²

Isto porque eles partem da negação do patrimônio cultural acumulado pela humanidade que já foi totalmente desmoralizado, e, por conseguinte, afirmam uma nova barbárie. Mas rejeitam o ostracismo e tentam então começar de novo a partir do nada, ou melhor, a contar com pouco, a enfrentar a situação adversa na qual se encontram. São homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa.

MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

Faculdade de Educação da UFG
Rua Delenda Rezende de Melo s/n.º - St. Universitária
74.210 - Goiânia - Goiás - Brasil

²¹ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*, In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 114-119; *idem*. *Experiência e Pobreza*, In: BOLLE, Willi. (Org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, p. 195-198.

²² BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*, In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 116; *idem*. *Experiência e Pobreza*, In: BOLLE, Willi. (Org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, p. 196.

A questão que se lhes coloca, não é conservar o passado, mas resgatar a esperança passada. Dos tempos sombrios em que vivem/viveram emitem um brilho que emerge das sombras para nos iluminar as *condições de possibilidades* e incitam o brotar do *outro*²³ na mesmice, convidam-nos a viver o inteiramente novo, agora.

Walter Benjamin incorpora também essa *estirpe de construtores*²⁴, e, juntamente com outras singulares personalidades integra o livro de Hannah Arendt intitulado *Homens em tempos sombrios*²⁵, o qual, em certa medida revela aspectos comuns e aprofunda ou desenvolve o que *Experiência e pobreza* sinaliza.

Hannah Arendt, uma filósofa que se exercita na articulação entre duas correntes filosóficas que dividiam a intelectualidade alemã nas décadas de 20 e 30: o Existencialismo Alemão, representada por Martin Heidegger e Karl Jaspers - que enfatizava a angústia do ser-no-mundo e a Teoria Crítica da Sociedade - que analisava a cultura capitalista sob um prisma neo-marxista. É difícil supor alguma forma de unificação dessas linhas de pensamento, mas Hannah

²³ *Outro*, não no sentido restrito de alteridade, mas em referência às possibilidades outras, às possibilidades submersas ao estágio dado, ao que ainda não é, mas já poderia ser. Sobre esta categoria, ver ainda nas páginas 37 a 40 do presente estudo.

²⁴ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*, In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 116; idem. *Experiência e Pobreza*, In: BOLLE, Willi. (Org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, p. 196.

²⁵ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, 249 p.

Arendt, com seu estilo próprio - marcado pela ousadia - , com coerência e consistência insiste na edificação da ponte entre um paradigma neo-marxista e o do Existencialismo Alemão. Portanto, embora realize intersecções com a Escola de Frankfurt, não deve ser rotulada como uma frankfurtiana. Em sua obra é possível identificar tanto pontos de aproximação, quanto de distanciamento da Teoria Crítica da Sociedade.

A filósofa é uma figura singular em meio à constelação de pensadores que se manteve - de uma forma ou de outra - entrelaçada à experiência *totalitária*²⁶. Judia que era, apresentavam-se-lhe duas alternativas *políticas*: o sionismo ou o comunismo. Nenhuma das duas satisfazem a Hannah Arendt e muito menos a Walter Benjamin. Com a quebra da *tradição*²⁷, Walter Benjamin apela para as citações e Hannah Arendt para a origem grega. *Essa insatisfação* é um dos pontos de intercâmbio entre estes dois pensadores - ousados e polêmicos. Há vários momentos em que o pensamento de cada um, ora convoca, ora insinua-se, ora mescla-se com o do outro, sempre com o desejo implícito de resgatar a credibilidade na *tradição*.

²⁶ Sobre o *totalitarismo*, ver nas páginas 98 a 105 do presente estudo.

²⁷ Sobre este tema ver nas páginas 81 a 84 do presente estudo.

Hannah Arendt possui um estilo de análise que se baseia na distinção terminológica e conceitual. Ela reconstitue a experiência da língua grega num exercício do caráter revelador da palavra. Sua reflexão é informada basicamente pelo interesse de construir uma *pólis* onde o homem não seja encarado como supérfluo - condição da dominação *totalitária*. A preocupação central reside na ética e na dignidade da *política*.

Quanto à origem da pensadora, ela mesma o responde, em carta a Gershom Scholem:

"(...) *If I can be said to have come from anywhere, it is from the tradition of German Philosophy.* (...)"²⁰ (Grifos da autora)

e não da esquerda alemã, como Scholem o havia afirmado.

Em seu percurso intelectual, gostaria de destacar duas inflexões significativas. Uma, imputada aos seus mestres Heidegger e Jaspers. A preocupação central do Exis-

²⁰ "(...) *Se pode ser dito que sou originária de algum lugar, é da tradição da Filosofia Alemã* (...)". Cf.: ARENDT, Hannah. apud. LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 81.

tencialismo Alemão,

"(...)coloca o homem no centro de um mundo no qual ele não pode mais confiar em coisa alguma, onde nada de universal existe, mas apenas o indivíduo. (...)É a primeira filosofia absoluta e intransigente deste mundo, insistindo em que o Ser do homem é o Ser no mundo - um estado angustiante, um estado, na verdade, de não-estar-em-casa que, ainda assim, torna mais desafiante a tarefa de manter-se no mundo."⁸⁹(Grifos do autor)

O que coincide com uma grande preocupação de Hannah Arendt: a conservação do *mundo humano*.

A minha própria incerteza em relação a um lugar garantido no *mundo* foi, pelo menos parcialmente, dissuadida a partir de meu contato com as reflexões arendtianas e convertida num anseio de redimensionar as condições de estadia no *mundo humano*, de encontrar nele conforto e de representá-lo, desta forma, às crianças.

⁸⁹ MAY, Derwent. *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*, p. 19.

A preocupação com a liberdade na condição de pluralidade, também ocorre com uma certa ligação, especialmente com Karl Jaspers:

"(...)Um dos conceitos básicos do pensamento de Jaspers é a comunicação ilimitada e sem fronteiras (Grenzelose Kommunikation) que, segundo ele é a única forma de revelação da verdade, na concomitância indissolúvel entre razão e existenz. A comunicação ilimitada e sem fronteiras, fundamento de uma filosofia da humanidade, pressupõe - em contraste com uma filosofia do homem, que parte do diálogo solitário do eu consigo mesmo - o diálogo com os outros. (...)"³⁰

A faculdade kantiana do juízo, por sua vez, é relevante na concepção do *espaço público* e da *política* em Hannah Arendt.

"Kant, na *Critica do Juízo*, (...), forneceu a Hannah Arendt a imagem da dimensão espacial da política. De fato, na política, como no juízo, qualquer pessoa que representa ou pensa está na presença de outros, isto é, cercada de muitos indivíduos distintos, cada um capaz de agir e pensar e tendo, cada qual, uma visão par-

³⁰ LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 79; *idem*, *Da dignidade da política: Hannah Arendt*. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 26.

ticular de um mundo comum. (...)"³¹(Grifos do autor)

Emerge de suas reflexões, a categoria da *natalidade*, como fundamental para o resgate na confiança no *mundo* e de uma *ação* verdadeiramente *política*. O tema do constante surgimento de novos seres no *mundo* e da possibilidade de fundar o novo através das *ações* inundam a obra de Hannah Arendt, seja quando o que está sendo abordado é a *pluralidade*, ou o *poder* ou a *violência*...

Conforme Celso Lafer coloca, bem apropriada e suscintamente, as aspirações de Hannah Arendt, visam

"(...)ao assentamento das condições de possibilidade de um mundo comum, assinalado pela diversidade e pela pluralidade e vivificado pela criatividade do novo, que deriva do exercício da liberdade. (...)"³²(Grifos meus)

³¹ LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 123.

³² LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 20.

Hannah Arendt, destaca-se então, nessa minha trajetória de estudos de que parte de uma insatisfação em relação ao paradigma marxista. A leitura de sua obra me assombra e comove:

"(...)Para se reagir razoavelmente deve-se em primeiro lugar estar comovido, e o oposto de emotivo não é racional, o que quer que isto signifique, mas, ou incapacidade de se comover, quase sempre um fenômeno patológico, ou sentimentalismo que é uma perversão do sentimento. (...)"³³ (Grifos da autora)

E, ao erigir a *natalidade* como categoria central de sua compreensão da política, ilumina minhas sombrias reflexões sobre os rumos da humanidade e o papel da *educação*.

Natalidade e Educação em Hannah Arendt

É muito comum encontrarmos presente nas gerações humanas *Modernas*, o discurso de homens e mulheres que

³³ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 137; *idem*, *Da violência*, p. 36.

não querem ter filhos, justificado no argumento de que o *mundo* atual não oferece perspectivas de vida, observando a eminência de uma 3ª guerra mundial e a destruição do planeta, as profundas injustiças sociais, o total descrédito pela *ação política*, a fragilidade das normas e valores sociais.

Tal postura é intrigante: Seja devido ao sus-
peito altruísmo revelado nesse discurso que coloca o
outro - um *outro* ainda inexistente - em tão grande privilé-
gio, perante o direito, o dever, o prazer, o conforto so-
cial, o apoio psicoterapêutico de gerar uma nova vida e ze-
lar por ela; seja devido ao fato de que as pessoas continuam
tendo filhos.

Não se pode negar que a queda da taxa de na-
talidade na Europa Ocidental se deve, em grande parte, à
falta de confiança e de esperança na *continuidade da vida e*
do mundo humano. A convivência cotidiana com bases de lança-
mentos de mísseis nucleares, com abrigos nucleares, com aci-
dentes em usinas e depósitos de lixo atômico, obscurece o
presente e o futuro.

Na verdade, os perigos do progresso tecnoló-
gico desorganizado e descontrolado já se apresentam explici-
tamente para todos os povos e regiões do planeta. Portanto,
a insegurança é generalizada: influencia mentalidades e al-
tera comportamentos.

A indagação, então, permanece, na medida em que a situação que a ela deu início, instiga a preocupação em decifrar o seu real significado: a preocupação com o estado da humanidade, que é expresso no receio de ter filhos, decorre de um compromisso com a humanidade e com a superação de seus impasses; ou, justamente, se deve ao abandono de qualquer responsabilidade com o *mundo* que aí está e do que vão fazer com ele?

Apesar de apresentar-se como uma postura de profunda responsabilidade, na verdade ela se refere a uma renúncia a esse *mundo* perigoso e caótico, vale dizer, renúncia à responsabilidade pelo *mundo*, pelos rumos a ele dado pela humanidade e pela própria conservação dessa.

A obviedade dessa situação, muito ao contrário de justificá-la, informa os seus elos com a *educação* - em geral - e com a *educação* escolar e a crise aí enfrentada.

Examinemos a questão da *natalidade* em seu duplo aspecto. A criança que nasce é e anuncia o novo. O recém-nascido representa o novo não só porque tem pouco tempo de existência. Certamente que ele é um ser incompleto, em processo de desenvolvimento. Mas, nesse aspecto, o bebê não se diferencia de um filhote de cão. Ambos são exemplares jovens de uma determinada espécie. Constituem-se em mais um

espécime que, não importa o tempo e o espaço em que tenham aparecido, vão realizar, tal qual seus ascendentes e seus descendentes, o processo biológico vital.

A pequena criança é novidade num *mundo* que já existia antes de sua presença e que permanecerá quando ela não existir mais. Um *mundo* em constante transformação. Essa criança é um ser que nunca esteve aqui, nesse *mundo*. E aí reside a diferença entre ela e o filhotinho de cão. Ela é um ser distinto, único, que chega a um *mundo* construído e transformado pelos que a antecederam e, cuja permanência/conservação depende de si.

O *mundo* - *artifício humano* - é fabricado por mãos mortais e portanto, perecível: precisa ser conservado. Vale dizer que a conservação do *mundo* implica numa incessante reorganização e não em sua simples manutenção. Assim, para que as gerações possam se suceder e a humanidade desenvolver-se, é preciso que o *mundo* seja conservado, por outro lado, a sua conservação se deve à força criadora do novo. A presença de novos seres humanos no *mundo*, coloca para os adultos, a responsabilidade com a conservação dele e com o desenvolvimento adequado das crianças.

É atribuição do adulto, manter um *mundo humano* para dar abrigo às crianças que virão e proteger essas crianças da ação destruidora desse *mundo*, para que essas,

quando adultas, garantam a preservação do *mundo* para as gerações vindouras. Essa é a função da *educação* e, na *educação* escolar, o papel do *educador*.

Mesmo que não compartilhe com a forma como a sociedade humana de seu tempo esteja organizada e estabeleça suas relações, é preciso que o *educador* a assuma, como um representante dela perante os novos seres que aparecem. Caso contrário, as crianças serão abandonadas à própria sorte, desamparadas, sem as condições necessárias para se protegerem, se desenvolverem e, quando adultas representarem - reorganizarem, preservando - o *mundo*.

O *mundo humano* é constantemente destruído, na medida em que é abalado e renovado pela força de gerações humanas que se sucedem e deve ser sempre conservado - para receber as novas gerações e para que a humanidade desenvolva-se em processo e não tenha que repetir todo o percurso, desde o início. É papel do adulto manter o *mundo* e apresentá-lo à criança.

A Escola é um dos espaços privilegiados para o exercício dessa função³⁴. Aquele que educa está *entre o*

³⁴ É preciso reconhecer, desde que se considere o método dialético, as projeções antagônicas da Escola que, simultaneamente, exerce o papel transformador, já indicado, e também o papel reprodutivista.

Passado e o Futuro: apresenta a *tradição* à criança, na perspectiva mesmo de que ela usufrua dessa e a incorpore, para ultrapassá-la.

Thaumadzein³⁵

As inquietações que estruturam os trabalhos de Hannah Arendt, as lacunas de seu pensamento, de seus escritos, também preenchem, estruturam a sua mensagem. Assim como a lacuna de não tempo/não espaço é o lugar do pensamento, é um lugar ocupado pelo homem que pensa, a lacuna do não escrito/não formalizado/não sistematizado, a lacuna entre o já escrito e o não escrito, faz convites para se escrever, re-escrever, ler Hannah Arendt. Ela se compromete profundamente com o *mundo*, mas deixa aberto o espaço para o *novo* - pois *cada um deve pavimentar de novo o seu caminho*³⁶.

³⁵ Do grego: assombro. Expressão utilizada por Hannah Arendt para conotar a *perplexidade*, o encantamento, o espanto do homem diante da *era moderna*.

³⁶ ARENDT, Hannah. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 40: "(O) ...espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo."

O objetivo *político* da reflexão de Hannah Arendt é movimentar-se na lacuna/impasse da *modernidade*, fruto da perda da *tradição*. Como ela mesmo esclarece, não pretende

"(...)inventar algum expediente de última hora para preencher a lacuna entre o passado e o futuro(...)",³⁷

apenas movimentar-se nessa lacuna.

Tal lacuna é o *presente*, não no sentido estritamente cronológico, mas enquanto tempo histórico - *agoridade*³⁸, momento repleto de possibilidades, de acontecimentos no qual, tal qual um pescador, tenta-se fisgar na maré corrente, tudo aquilo que ainda não veio à tona, mas que poderia ter vindo. Aquilo que, imerso/submerso, vive nas profundezas, não dos longínquos idos, mas *agora*. Pois o *presente* traz em si, já, a possibilidade de ser realizado de forma diferente.

³⁷ ARENDT, Hannah. Op. Cit. p. 41.

³⁸ BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin*, p. 153-164; *idem*, Sobre o Conceito de História. In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 222-232.

Daí o encantamento de perceber que há outras alternativas além da estéril *melancolia*³⁹ de lamentações tendo como parâmetro um pseudo *ideal-passado* e a conseqüente desesperança em relação ao *futuro*, ou da ingênua euforia - pela sua própria fragilidade, também desmobilizante, de um *futuro* melhor. Tal qual o *Angelus Novus*⁴⁰, estarecido diante da História Humana - edifício em ruínas - que arregala os olhos e é impelido a movimentar-se, acelerando e atualizando a História, é-nos possível, ao sobrevoar os escombros e as ruínas, captar os relampejos das possibilidades - as possibilidades *outras*. Na verdade, a cada momento, faz-se o apelo para apenas um *outro* entre inúmeros outros, dos quais se abre mão. Por sua vez, o *outro* inclui tantos outros quantos os que permaneceram não identificados. Preenhe de possibilidades, revela inúmeras contradições.

³⁹ A *melancolia*, aparece como categoria em Walter Benjamin, em sua obra *Origem do drama barroco alemão*, que trata da dramaturgia de autores alemães do século XVII, contrapondo o drama barroco alemão à tragédia clássica. A referida obra apresenta a tese de que o barroco instalou um novo comportamento: A melancolia e a conseqüente apatia constituem no estado do homem que reconhece as suas limitações no que concerne à sua força e determinação. As certezas são profundamente abaladas, o que desemboca numa tanto quanto profunda depressão. Mas é possível neutralizar o entorpecimento motivado pela melancolia - que pode acarretar uma reação. Melancolia, sim, mas de olhos abertos - a um passo de transformar a tristeza numa fúria mobilizante. A esse propósito, Walter Benjamin realiza a análise detalhada de uma gravura do renascentista Albert Dürer que representa a melancolia. Tão admirável quanto a gravura é a análise feita pelo pensador.

⁴⁰ *Angelus Novus* é um quadro de Paul Klee que representa um anjo que parece querer afastar-se de algo a que ele contempla. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão prontas para voar. Tal alegoria é utilizada por Walter Benjamin em *Teses sobre a filosofia da história*. Para o autor, o materialista histórico é como o *Angelus Novus*. Ele observa os escombros da história da humanidade. Onde vemos uma sequência de fatos, o *Anjo* vê uma catástrofe única. Ele tem vontade de parar e organizar tais ruínas. Com os olhos arregalados, voltados para o passado, é empurrado para o futuro, o que dá lugar à atualização e não à mesmice ou ao estático. Isto porque, estacionar diante dos escombros para organizá-los, localizar-se no tempo passado, seria algo como reviver o fato já ocorrido - o que é inquestionavelmente impossível. Mas, viver o presente como mais um estágio do fio linear do tempo, desconhecendo o passado, seria incorrer no mesmo logro dos historicistas. Para maiores detalhes ver: *Teses sobre filosofia da história*. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). *Walter Benjamin*, p. 153-164; *Sobre o conceito de história*. In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 222-232.

Instala-se o assombro diante do que vem sendo identificado: as *óbvias* contradições do pensamento marxista, a categoria da *natalidade*, a *educação* como um fenômeno *pré-político*! De espanto em espanto vou me locomovendo na trilha indicada por Hannah Arendt. Porém, o desejo de crítica que acompanha o seu pensamento, impõe uma leitura cuidadosa e muita ponderação na aplicação de seus princípios a análises de conjunturas políticas atuais. Como bem o explica Renato Lessa, em artigo do Jornal do Brasil:

"(...) Percebo que existe hoje, no meio de cientistas sociais, a tendência de pretender criar um sistema arendtiano. Um sistema forjado claramente com a intenção de servir como alternativa ao marxismo", diz. "Hannah Arendt não forneceu explicações globalizantes para o mundo. Seu trabalho é muito rico, mas fragmentado. Creio que esta tentativa fala mais da incompetência do marxismo (...). Ele se endureceu, se tornou incapaz de absorver o real." (...)"⁴¹

Aproveito a advertência de Lessa para delimitar o campo do presente estudo, que será feito a partir de uma leitura da obra de Hannah Arendt em seu trânsito com a Teoria Crítica da Sociedade, e nesta, destacadamente, com o pensamento de Walter Benjamin. A forma não é independente

⁴¹ LESSA, Renato. apud. COHODO, Roberto. (Org.) Eichmann está entre nós. In: _____ *Jornal do Brasil*, p. 7.

do conteúdo. Conforme colocou Lessa na citação anterior, Hannah Arendt não oferece um referencial teórico que explique a totalidade do real. Na medida em que a tomo como referência, seria profundamente contraditório apresentar minhas reflexões de acordo com um modelo acadêmico convencional que aprisiona o pensamento em classificações sistemáticas de categorias universais.

"(...)a reflexão de Hannah Arendt elide o impasse do pensamento contemporâneo, retomando uma linha de tradição que, diante da circularidade da relação entre fatos e teorias, readquire um sentido que ficara ofuscado e afastado enquanto perdurou uma aspiração de totalidade sistemática. (...)"⁴²

Por isso, assumo o desafio de formalizar o presente estudo como Ensaio, apoiada especialmente em um Ensaio de Theodor Adorno intitulado *O ensaio como forma*⁴³.

O Ensaio, mais do que um recurso estilístico de linguagem, traduz uma concepção de construção do conhecimento e, sobretudo, constitui-se no encontro com o *outro*. É

⁴² LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT., Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 18; idem. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 69.

⁴³ ADORNO, T. O ensaio como forma. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno*, p. 167-187.

a própria busca do que não foi ainda, mas poderia ter sido, das *condições de possibilidade*, da possibilidade ou esperança do que já, no mesmo, se realiza de outra forma. Entre o produtor e a obra há identidade e unicidade, um efetivo exercício dialético que não opõe forma e conteúdo, idéia e experiência, vida e obra, mas realiza o pensamento.

Da mesma forma que reconhece a ligação entre conteúdo e forma, o Ensaio tem consciência da não identidade entre o modo de expor e o objeto, assim, resgata-se o significado de um trabalho interpretativo: uma leitura de Hannah Arendt. Um exercício que relativiza, nega a sistemática, porém não em detrimento do rigor, já que há o esforço de coordenar os elementos que afloram da obra de Hannah Arendt, sem no entanto subordiná-los a um modelo pré-estabelecido ou a um enredo conjuntural.

"(...)O pensamento tem a sua profundidade conforme aquela com que penetra no objeto, não conforme aquela com que remete a alguma outra coisa. Isso o ensaio emprega polemicamente, ao tratar o que, segundo as regras do jogo, é derivado, sem perseguir ele mesmo a sua definitiva derivação. Em liberdade, pensa globalmente o que se encontra englobado no objeto livremente escolhido.

(...)Níveis mais elevados de abstração não outorgam ao pensamento nem uma dignidade maior nem um conteúdo metafísico; antes, este se volatiliza com o avanço do processo de abstração, e o ensaio se propõe precisamente corrigir algo dessa perda. A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a

*totalidade como um dado e, em consequência, a identidade de sujeito e objeto; comporta-se como se se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório; prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso da intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia excluída na divisão do mundo entre o eterno e o perecível. Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade."*⁴⁴(Grifos meus)

Tomando uma expressão de Adorno, no Ensaio acima citado, o pensamento vai se movimentando aos solavancos, acompanhando a descontinuidade própria do real, em momentos que se organizam a partir de determinados temas. Tal opção, evoca a concepção *política* de *pluralidade* da pensadora, segundo a qual, a *política* exige o pensamento no plural.

"Os pensadores profissionais (...) frequentemente preocupados com o rigor da cognição e com as regras da causalidade, muitas vezes, como lembra Hannah Arendt, não se sentem à vontade com a dimensão fortuita da liberdade. De fato, esta requer que se admita a contingência como parte do preço do dom da espontaneidade, vale dizer, da possibilidade do homem fazer aquilo que também poderia não ser feito. Ora, a contingência perturba a tranquilitas animi dos pensadores, que por isso mesmo sentem a tentação de impor aos outros uma verdade. Esta tentação é

⁴⁴ ADORNO, Theodor. Op. Cit. p. 175.

uma ameaça à liberdade e se liga ao tema da ordem na tradição da teoria política."⁴⁵

Os três momentos que compõem o presente estudo não se vinculam através de uma gradação hierárquica que estabeleça pré-requisitos. Minhas leituras/ interpretações/ idéias deslocam-se a partir e em torno de elementos básicos da obra de Hannah Arendt e de seus percursos; esse é o seu fio condutor, aí reside a sua unidade.

*"Cada parte (...) (deve) iluminar as outras e, assim, ser também iluminada por elas, num processo de lusco-fusco que estabelece uma dinâmica de conexões sempre renovadas entre todas as partes, dando-se uma sugestão de totalidade não rígida nem ditatorialmente exclusiva. Cada uma se caracteriza pelo seu jogo de diferenças para com as demais e pela retomada aqui e acolá de si mesma. (...)"*⁴⁶

⁴⁵ LAFER, Celso. O moderno e o antigo conceito de liberdade. In: _____ *Ensaio sobre a liberdade*, p. 27.

⁴⁶ Ver: KOTHE, Flávio R. *Para ler Benjamin*, p. 27; em referência ao modo de construção do texto de Walter Benjamin.

O ENTENDIMENTO DO MUNDO¹ ATRAVÉS DE HANNAH ARENDT

Se o homem soubesse que o mundo acabaria quando ele morresse,
ou logo depois, esse mundo perderia toda a sua realidade...

HANNAH ARENDT

A *perplexidade da Era Moderna*² é a grande produtividade. Perante o ritmo acelerado da produção e do aperfeiçoamento dos bens de produção e consumo, diante do sôfrego movimento de devoração, desgaste, consumo que o acompanha, o sentimento é de assombro, de maravilhamento, de espanto - o

¹ *Mundo* é aqui tomado como *mundo humano: artifício humano*. Mundo artificial, construído pelos homens, diferente de mundo natural, de natureza humana.

² Hannah Arendt distingue *Era de mundo moderno*. A *Era Moderna* compreende o período do século XVII ao início do século XX. O *mundo moderno* surgiu com as primeiras explosões atômicas, é o pano de fundo das reflexões arendtianas.

que os gregos, que Hannah Arendt tanto admirava e conhecia, chamavam de *thaumadzein*.

A tentativa de entendimento da crescente ampliação de riqueza remete a atenção ao *trabalho*, até então, jamais a ela associado. A riqueza era identificada às guerras, vitórias e conquistas. Quando Marx prioriza o *trabalho* como a

"(...)suprema capacidade humana de construir um mundo(...)"³,

como o que atribue humanidade ao homem, ele apenas realiza

"(...)a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava."⁴

O elemento mais inovador e revolucionário do sistema de Marx está em explicar a produtividade pelo exce-

³ ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 113.

⁴ ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 97.

dente do *trabalho*, o qual se deve à *força de trabalho* - *labor power*. É a capacidade humana de *trabalho*, renovável e interminável - do ponto de vista da espécie - que produz riqueza.

O homem é capaz de produzir o necessário à sua sobrevivência e um excedente que pode ser conservado - não consumido imediatamente - e acumulado. O desenvolvimento das *forças produtivas*⁵ numa escala superior a épocas anteriores, explica o enorme acúmulo de riquezas na *modernidade*.

Assim, a abundância se deve à capacidade humana de produzir cada vez mais, se deve à fecundidade humana. A fertilidade, a disposição para a fecundação, garante a criação da fartura. O equacionamento de produtividade com fertilidade, submete aquela a leis naturais, independentes da intenção humana. Na verdade, há uma extensão da atividade do *labor* até à realização de funções próprias ao *trabalho*.

Vejamos então, as características fundamentais das três experiências básicas que compõem a *vida ativa* - *labor*, *trabalho* e *ação* - segundo o que Hannah Arendt

⁵ De acordo com Materialismo Histórico, que cunhou o termo - *forças produtivas*, tal categoria é tomada como o conjunto formado pela força de trabalho e pelos meios de produção - que por sua vez incluem os instrumentos e as técnicas de trabalho.

expõe em seu livro intitulado *A Condição Humana*⁴:

- O *labor* é uma das experiências básicas da *vida ativa* que tem por finalidade atender às necessidades da vida:
- . é o processo restaurador da vida e da força de *trabalho*; defesa da vida do indivíduo e da espécie contra os processos naturais de crescimento e declínio. Conserva a vitalidade e o vigor humanos, resulta no próprio processo da vida. Portanto, atribue confiança na realidade da vida.
- . Do ponto de vista da espécie é interminável e se repete sempre, conduzido pelas eternas necessidades impostas pela natureza, as quais só cessam, quando cessa a vida.

⁴ Há uma certa polêmica quanto a esta tradução de Roberto Raposo. Newton Aquiles Von Zuben, o afirma explicitamente em seu artigo: *O homo faber e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt*. In: Régis de Moraes (Org.). *Filosofia, educação e sociedade*, p. 151-166. Newton Aquiles, adota a tradução de labor por trabalho, work por obra e action por ação, para o que é denominado respectivamente por labor, trabalho e ação na tradução de Roberto Raposo. Na biografia de Hannah feita por Derwent May, a partir da p. 64, aparece a mesma tradução adotada por Newton Aquiles, que está presente ainda em *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, de Celso Lafer, p. 29: "No sentido etimológico, labor indica a idéia de tarefas penosas, que cansam e, por essa razão, a primeira palavra em português, que ocorre é labuta, cuja origem provável é labor. Entretanto, julgo que a palavra etimologicamente indicada para traduzir, em português, labor, que é o termo que Hannah Arendt emprega no seu livro, seria trabalho..." (Gritos meus). Mais tarde, na Introdução de *A condição humana*, Celso Lafer incorpora - não sei se devido à revisão de sua opinião, ou por considerar inadequado reviver a questão - a tradução de Roberto Raposo. O rastreamento desses termos, enquanto categorias, em recorrência ao grego, latim, alemão e francês é feito por Hannah, no item O labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos, do Capítulo III de *A condição humana*.

. O *animal laborans* produz objetos de consumo, bens não duráveis que são imediatamente consumidos. Daí que sua produtividade reside na força de *trabalho*, no processo e não no produto. Essa é medida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução.

. O *labor* não possui um caráter destruidor em relação à natureza, já que, *toma* os bens oferecidos pela natureza, mas os mantém integrados ao ciclo biológico vital. Mas é destruidor e devorador em relação aos seus produtos pois integra o ciclo vital biológico de produção e de consumo.

. É a atividade humana mais próxima às funções corporais. O *animal laborans* é guiado pelas carências subjetivas; prisioneiro de seu corpo, expelido do *mundo*, ele deve produzir e consumir na privatividade.

. O *labor* é condição primária, mas não completa, da vida humana.

- A segunda experiência básica é a do *homo faber*:

. Ela produz o *artifício humano*; um *mundo humano* de coisas perenes que resistem à força destruidora do processo biológico vital. É o *trabalho*, através do qual ergue-se a objetividade do *mundo* que permite a estabilização da vida humana. Portanto, atribue crença na realidade do *mundo*. Promove vida humana e não apenas a

sobrevivência do indivíduo.

- . Sua produtividade reside nos bens de uso que produz, a qual é medida em função da resistência destes em relação ao ataque do processo natural destruidor.
- . *é violência e violação*; o retirado da natureza já é produto das mãos humanas, já compõe o *artifício humano*, no sentido de que deve durar e permanecer.
- . O uso desgasta a durabilidade, ou seja, a objetividade, que faz as coisas resistirem à temporariedade das coisas vivas da natureza. Na esfera do *homo faber*, a objetividade do *mundo* ergue-se contra a subjetividade dos homens.

"(...)sua objetividade reside no fato de que (...) os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem rever sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam(...). Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade." (Grifos meus)

- . O *homo faber* é guiado por fins objetivos. Orienta-se por um modelo - projeto / *idéias mentais* - que é reificado no produto final. No ato do *trabalho*, o começo

é definido e o fim é previsível. O modelo permite produzir e destruir o produto livremente.

O trabalhador produz na intimidade. A fabricação exige o isolamento do *homo faber* na companhia de suas *imagens mentais*. Mas ele entra em contato com os outros homens no momento de trocar os seus produtos. Ao adentrar no mercado de trocas o artífice evade de seu isolamento e penetra na *esfera pública*, embora não no *mundo político*. O *homo faber* se põe em contato com o outro, não devido à sua relação com este, mas mediado pelo seu produto que deseja expor e comercializar. Não se movimenta na *esfera pública* em função dos homens, mas sim, das coisas.

- A terceira experiência básica é a *ação*:

Essa é a única atividade da *vida ativa* que se refere à relação entre homens, sem a mediação da matéria. Sua condição básica é a *pluralidade*.

Para que se estabeleça uma relação é necessária uma igualdade, no sentido de que haja identidade entre os elementos. Um ser superior não estabelece relação, contato, com um ser inferior, a não ser que seja para explorá-lo ou dominá-lo. Não há diálogo numa relação hierárquica. Por outro lado, a identidade ou a semelhança total *cola* os elementos mas não os põe em diálogo. Seria como conversar com a própria imagem no es-

pelho(!).

A realidade da *ação*

"(...)depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar. (...)""(Grifos meus)

A grandeza e o perigo da *ação* residem em sua *imprevisibilidade* e em sua *irreversibilidade*.

Grandeza da *ação*, porque o *perdão*, como atitude decorrente da *irreversibilidade* e a *promessa*, como atitude decorrente da *imprevisibilidade*, equacionam estas duas - digamos assim - dificuldades inerentes à própria *ação humana*. Para escapar à prisão do ciclo interminável do processo vital, o *animal laborans* mobiliza a capacidade humana própria do *homo faber* e este, através da fabricação de instrumentos e da produção de artefatos, atenua o ônus do *labor* e imputa durabilidade ao *mundo*. No caso do *homem de ação*, ele se depara na *ação* mesmo, com o potencial de, por um lado, solucionar a impossibilidade de se desfazer o que está feito - o poder de *perdoar* e, por outro, de compensar a profunda incerteza quanto ao futuro, no que toca aos

■ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 106.

negócios humanos - o poder de *prometer*.

Perigo, porque tais processos da ação só são eficazes, na condição de *pluralidade*; aplicadas indiscriminadamente à vida individual *privada* ou à natureza, põem em risco a conservação da própria vida.

"(...)A tecnologia e a ciência natural moderna, que já não se contentam em observar ou colher materiais da natureza e imitar-lhes os processos, mas parecem realmente atuar sobre o seu próprio cerne, aparentemente introduziram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito.

.....
 Nada é tão evidente nessas tentativas quanto a grandeza do poder humano decorrente da capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, passa inevitavelmente a subverter e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada."*(Grifos da autora)

Entre as mais belas páginas de autoria da pensadora, estão essas nas quais ela aborda *A irreversibilidade e o poder de perdoar* e *A imprevisibilidade e o poder de prometer*¹⁰. A promessa é uma tendência bastante conhecida em nossa *tradição política*, e Hannah alerta para os riscos de sua utilização de forma promíscua:

* ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 250.

¹⁰ Cf: respectivamente nas páginas 148 e 155 de *A condição humana*.

"(...)Quando as promessas perdem o seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direcções, as promessas perdem o seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contraproducente."¹¹

Quanto ao *perdão*, é com um brilho todo especial que Hannah focaliza esta faculdade considerada irrealista e inadmissível na *esfera pública*, talvez, como ela mesmo diz, devido a seus liâmes com o amor e a religião. Hannah não se furta a encarar tais vínculos, mesmo porque há ainda a interconexão com a instauração do *novo*:

"(...)Somente através (...) (da) mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo.

.....
 (...)o perdão é a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. (...)o perdão é a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente a um fim."¹²(Grifo da autora)

¹¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 256.

¹² ARENDT, Hannah. *Op. Cit.*, p. 252 e 253.

Portanto, a ação é a condição da vida ativa mais próxima a uma tese fundamental da reflexão arendtiana: o resgate da esfera pública e da dignidade da política, através do reconhecimento da condição de natalidade:

"O que torna o homem um ser político é sua faculdade de agir; ela o capacita a se unir a seus pares, atuar de comum acordo e partir para metas e empreendimentos que nunca lhe passariam pela cabeça, sem falar nos seus desejos reais, se não lhe tivesse sido dada a dádiva de iniciar coisas novas. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana à condição da natalidade. Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade, e qualquer ação não passaria de comportamento ou preservação comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados."¹⁹(Grifo da autora)

Voltando à questão da relação estabelecida entre *trabalho* e *labor*, é importante observar que, o animal *laborans* não produz bens duráveis, que se conservem por sobre a sua atividade e que possam ser, portanto, acumulados ou apropriados. Marx se vê diante de contradições que não percebe porque atribue

¹⁹ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ Crises da república, p. 152; idem, Da Violência, p. 46.

"(...)ao labor certas qualidades que somente o trabalho possui"¹⁴,

entre elas, a de transformar o desgaste de energia humana num produto estável que se conserva quando finda a atividade. A consequência que pode daí advir é o estremecimento do *mundo humano*, o que abala a confiança e a segurança do homem. Pois,

"(...)Esse lar terreno somente se torna um mundo no sentido próprio da palavra quando a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo assim a elas."¹⁵

Assimilado à condição de *labor*, o *trabalho* é vinculado à satisfação de necessidades físicas imediatas. E como a liberdade humana só pode ser alcançada com a superação das privações, aqui, a contradição é flagrante: o que Marx propõe é uma sociedade na qual aquilo que caracteriza a condição humana não se faça mais necessário - o *trabalho*.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 133.

¹⁵ ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 263.

O pensamento marxista desemboca numa proposta de revolução como o caminho da emancipação, não das classes trabalhadoras, mas do homem em relação ao trabalho.

Para Marx:

"Em todas as revoluções anteriores, permanecia inalterado o modo de actividade e procedia-se apenas a uma nova distribuição dessa actividade, a uma nova repartição do trabalho entre outras pessoas; a revolução é, pelo contrário, dirigida contra o modo de actividade anterior - suprime o trabalho(...)

(...) enquanto os servos fugitivos apenas pretendiam desenvolver livremente as suas condições de existência já estabelecidas e fazê-las valer, mas conseguiam quando muito o trabalho livre, os proletários, se pretendem afirmar-se como pessoas, devem abolir a sua própria condição de existência anterior, que é simultâneamente a de toda sociedade até nossos dias, isto é, devem abolir o trabalho."¹⁴(Grifos meus)

Para Hannah Arendt, Marx confunde a cessação temporária da necessidade com o alijamento da necessidade do rol das esferas da condição humana.

¹⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 47 e 82.

O fato de não discernir *trabalho* e *labor* evidencia-se na extensão desse não discernimento no que toca à temporária satisfação da necessidade que se sucede ao *trabalho* e à constante *privação* / esforço / gozo que compõe o indissociável processo de *labor* e consumo. Neste - último - caso, o imediato prazer de consumir o que foi produzido às custas de *fadigas e penas*, ou seja, as necessidades humanas básicas, traduzem a própria vitalidade humana. Essa força de viver não poderia ser exterminada sob pena de enfraquecer e submeter o homem, definitivamente, à condição de *animal laborans*. Pois, se a libertação se refere à busca de transcender às necessidades, caso estas sejam ocultas ou eliminadas definitivamente, o processo de libertação perde a guia ou o sentido.

"(...)Resta-nos a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva."¹⁷

Assim, desenvolvendo-se sobre tais contradições, Marx percebe que, apesar de submetida a uma operação natural, fruto do *labor power* de indivíduos, a produtividade do *trabalho* só tem início com a reificação.

¹⁷ ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 117.

"(...) Somente quando o homem deixa de agir como indivíduo que se interessa por sua própria sobrevivência, e passa a ser um membro da espécie (...); somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma humanidade socializada atender à sua própria necessidade, isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens que elas exigem."¹⁸ (Grifos da autora)

Ainda assim, a contradição não se dissolve pois a abundância do *labor* não pode abolir a sua privatividade. Mesmo quando exposto em público, o *labor*, assim como as funções corporais, implica numa *privação*, num isolamento perante o *mundo humano*.

O que tem ocorrido, conforme Marx acertadamente previu¹⁹, é a degradação da *esfera pública* que se reduziu a função da *esfera privada* e o isolamento do homem *socializado e liberto do trabalho*.

Examinemos mais de perto essa situação: o grande aperfeiçoamento dos instrumentos de *trabalho* e da atividade produtiva, que passa pelo provimento do processo

¹⁸ ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 128.

¹⁹ Para um aprofundamento dessa interpretação de Hannah Arendt a respeito do pensamento marxista, ver, especialmente, o Capítulo III de sua obra *A condição humana*.

produtivo de meios mecânicos - *mecanização*, até à organização da produção que inclui o sistema automático, o qual implica em que os mecanismos controlem o seu próprio funcionamento - *automação*, atingiu, evidentemente, o *labor*.

O ato de satisfação de nossas necessidades básicas, já não está, necessariamente ligado, ao extenuante desgaste de nossas energias. O *trabalho* produz utensílios, instrumentos, ferramentas e máquinas - aspirador de pó, cafeteira elétrica, guardanapo de papel, máquina de lavar, etc - que facilitam enormemente o *labor do nosso corpo*, o qual absorve, então, muito menos energia e tempo físico.

Mas não se deve cair no engano de que o homem conseguiu se despojar de suas privações ou aboliu definitivamente o *labor* de sua vida. O *animal laborans* não altera a natureza, ao contrário, interage com ela; a criação de um *artifício humano* que sobrevive à mortalidade de indivíduos é resultado, tão somente, da *ação do homo faber* que, com suas mãos, produz instrumentos e ferramentas de *trabalho*. Além disso, a utilização de instrumentos na atividade de *trabalho*, cristaliza-se num objeto de uso, ao passo que a função de um instrumento doméstico - produzido pelo *trabalho* e utilizado no ato de *laborar* - não atinge mais nada, além do próprio uso.

O que caracteriza o instrumento, do mais rudimentar ao mais sofisticado, é o fato do homem manipulá-lo e imprimir a ele o seu próprio ritmo. Ele é um meio pelo qual o homem conduz determinada e intencionalmente, o ato de materializar bens. O *animal laborans* atenua o seu esforço e desgaste físico ao se apropriar dos instrumentos e ferramentas fornecidas pelo *homo faber* - pois só este produz bens duráveis. Mas a força aniquiladora do *labor* dissolve o caráter de meio do instrumento. Os instrumentos e ferramentas de trabalho, objetivamente distintos e adequados ao produto específico que permitem fabricar, são incorporados à pulsão rítmica do corpo que labora - tornam-se indistintos do processo, do homem e do produto final. Eles desaparecem enquanto meios, instrumentos. Seu caráter instrumental é diluído no processo inintencional e interminável do *labor*. Com execução da diminuição do esforço e do tempo gasto, a utilização dos instrumentos e ferramentas no ato de laborar, não altera, em essência, a *privação* humana vital e o processo *privado* de satisfação de suas necessidades.

O cozimento de grandes quantidades de alimentos, em poucos minutos, pelas grandes panelas de pressão, não altera o fato de que esses alimentos serão consumidos de forma privada, individualmente, por cada um dos comensais, e de que, ao final do processo, restará apenas a panela.

Enfim, a utilização de instrumentos e ferramentas aumenta a capacidade produtiva e atenua o desgaste do

labor, mas não elimina e nem dissipa o seu caráter *privativo* e *devorador*.

A organização política da sociedade humana atual, põe o *animal laborans* em contato uns com os outros. O *labor power* de uma coletividade pode ser reunido na reprodução dos meios de subsistência. É a divisão do *labor*, que não deve ser confundida com a especialização do *trabalho*. A primeira tem como meta e consequência uma expansão quantitativa, enquanto essa última se deve à dimensão qualitativa do produto, que impõe o agrupamento de diferentes habilidades.

A consequência da substituição de trabalhadores por operários e da especialização pela divisão do *labor* é a produção em massa: o *labor power* coletivo é inesgotável - do ponto de vista da espécie - e gera uma fartura de bens de consumo - pois são esses que resultam do *labor*. No entanto, o consumo é sempre individual. Daí que, a desproporção entre a ilimitada opulência do *labor* coletivo e a restrita possibilidade de consumo do indivíduo, caracteriza a *modernidade* como a era da produção em massa e da sociedade de consumidores.

O tempo e a energia que não foram exauridos com a atividade do *labor libertam* o homem para realizar outras atividades, para realizar-se sobre a natureza, para ampliar o *mundo* humano, para estender sua imortalidade por so-

bre a força aniquiladora da natureza, enfim, para usufruir o mais plenamente possível de sua condição de homem.

Contudo, esse homem, convertido à limitada condição de *animal laborans*, tem como única alternativa o consumo incessante. O reino da *mundanidade* foi corroído pela natureza, quando a durabilidade e a estabilidade foram abastidas em favor da abundância do *labor*. O tempo livre é utilizado no consumo de obras de arte, produtos de beleza, jóias, livros, espetáculos culturais, *shows* artísticos, atividades esportivas, enfim, atividades que, por não serem imprescindíveis à conservação da vida do indivíduo, são rebaixadas ao *status* de lazer ou de *hobbys*.

O processo de *mecanização* e de *automação* da manufatura torna a todos, dominados. O *homem massa* é aquele que, a despeito de integrar a classe social que domina ou é dominada, é despojado de conteúdo. Aquele indivíduo que interioriza o processo como um todo, que consegue estabelecer os nexos entre os fragmentos da *sociedade de massas*, não dilui sua identidade nos padrões socialmente impostos, não foi inteiramente liquidado, não é inteiramente dominado, embora possa ser alvo de profundas explorações, devido à sua condição de classe.

O *homem moderno* - operário e consumidor - projeta-se num consumo que se independentizou

das *fadigas e penas do labor*, mas que não anulou a força destruidora da própria vida em relação ao estabelecimento resistente do *artifício humano*. A força aniquiladora da natureza, intensificada na sociedade de consumidores, põe em perigo a existência humana enquanto tal. O risco que corremos, assemelha-se ao de Erisícton - da mitologia grega, que, em sua fome insaciável, acaba por devorar a si próprio²⁰.

O Homo Faber e a Modernidade

ou

O Homo Faber no Domínio do Mundo

A solidez do *artifício humano* provém da força aniquiladora do *homo faber* sobre a natureza, e não da

²⁰ Reproduzo aqui, de forma reduzida, a história da mitologia grega, transcrito da p. 90 de *Mitologia*: "(No bosque de Deméter - deusa da agricultura - havia um carvalho sagrado que não devia sequer ser tocado.) O rico Erisícton, porém, não se importava com as coisas divinas. E resolveu transformar em mobília o colosso vegetal. (...) Não podia ficar tal crime sem castigo, pensou Deméter. E como era de sua atribuição propiciar aos homens abundância de alimento, resolveu condenar Erisícton à morte pela fome. Entretanto, exatamente por ser a deusa das colheitas, não tinha esse poder. Só a fome era capaz de realizar sua sentença(...). (E assim foi feito:) Era noite. O homem que cortara o carvalho sagrado dormia profundamente. O vulto seco e lívido da fome chegou sem ruído e aproximou-se do leito. Silenciosamente curvou-se sobre o criminoso e envolveu-o em seus magros braços. Depois, com a boca terrível e ávida, beijou-lhe os lábios. Então aconteceu: uma parte de si mesmo entrou em Erisícton, desceu-lhe pela garganta, e foi alojar-se em seu estômago. Estava concluída a incumbência. Erisícton acorda de repente, atormentado por voraz apetite. Levanta-se, percorre a casa, engole o que encontrara. Mas as sôfregas entranhas jamais se satisfazem. Sai pelas ruas, premido pela fome. Às portas dos comerciantes, vai batendo alucinado, deixando seu dinheiro em

exaustão / gozo do *animal laborans*. Para uma maior clareza dessa questão, examinemos a relação do operário - *animal laborans* - e do trabalhador - *homo faber* - com os instrumentos de *trabalho*.

Os instrumentos, ferramentas e máquinas são frutos do *trabalho* e servem para amenizar as *fadigas e penas do labor*. Analisando-se o processo de substituição de instrumentos e utensílios por máquinas e a posterior *automação*, observa-se que, o desenvolvimento tecnológico segue estágios que vão da submissão do homem à natureza - ao seu domínio e, de certa forma, a sua extrapolação. Desde a invenção da máquina à vapor - que imita processos naturais e os utiliza para finalidades humanas - até o uso da eletricidade - que canaliza as forças da natureza para o *artifício humano* -, alcançando ainda a *automação*, o homem não só desencadeia e libera os processos naturais, como tem manuseado na Terra,

"(...)energias e forças que só ocorrem fora da Terra, no universo(...)"²¹.

troca de alimentos. Poucos dias lhe bastaram para consumir toda a fortuna(...). (Vendeu sua filha donzela como escrava, que depois voltou ao pai, ajudada por um deus compadecido.) A moça (...)perdoou-lhe e (...) (lhe ajudou) Sob diversas formas, invadiu celeiros e pomares, arriscou a vida, conquistou inimigos para dar de comer ao pai insaciável. Por fim, a cidade nada mais tinha a oferecer-lhes. Os habitantes cerraram fortemente suas portas, para evitar assaltos. Nem lixo havia nas ruas. Nem folhas secas. Escorraçado de todos, solitário, emagrecido, Erisicton assumiu a solução definitiva. Com os dentes, pôs-se loucamente a despedaçar os próprios membros. Devorou-se."

²¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 163. Sobre esta questão ver ainda: ARENDT, Hannah. O conceito de história antigo e moderno. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 89.

Os instrumentos, de acordo com o que já foi abordado, são manipulados pelo homem, que lhes orienta a intensidade e a velocidade, ao passo que o processo mecânico impõe o ritmo à operação que executa. Nesse caso, ou mesmo com o advento da *automação* ... que além de liberar o *labor power* libera o *brain power* humano, a questão não é, conforme tem sido levantado, se o homem é senhor ou escravo da máquina, pois, como o condicionamento é próprio da condição humana,

"(...)então o homem ajustou-se a um ambiente de máquinas desde o instante que as construiu."²² (Grifo da autora)

Enquanto

"(...)dura o trabalho com as máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. (...)"²³

²² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 160.

²³ Idem, *ibidem*, p. 160.

O *animal laborans* usa os instrumentos e ferramentas de *trabalho* de forma a dissipar o seu caráter de meio. Assimilado à condição de *labor*, o *trabalho* na *Era Moderna* atribue às ferramentas e aos utensílios a função limitada pela utilização do *animal laborans*.

Ao mesmo tempo, o processo de *automação* da manufatura tem identificado-se com o processo natural na medida em que o movimento automático - assim como a sobrevivência da coisa natural - é inintencional e involuntário.

"A canalização de forças naturais para o mundo humano destruiu a própria finalidade do mundo, ou seja, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados."²⁴

Esse sim deveria ser o verdadeiro alvo da atenção daqueles que se manifestam preocupados com os rumos da humanidade, frente ao veloz progresso tecnológico: A *automação*.

²⁴ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 163.

"(...)a contínua operação de canalizar para o mundo dos homens os processos infundáveis da natureza, (...)"⁸⁵

tem desembocado num processo de domínio e destruição do *mundo* e das coisas, ao invés de preservá-lo.

Os critérios de utilidade e de instrumentalização governam o nascimento do *mundo humano*. São eles que possibilitam e justificam a emergência de bens que compõem o artefato durável, o ambiente que garante uma existência propriamente humana. A extensão desses critérios ao *mundo*, depois de construído, ou seja, a concentração da experiência de fabricação na produção de objetos de uso, leva à eliminação do objetivamente dado da experiência humana, leva à uma instrumentalização da Terra e do *mundo*. Pois a experiência de meios e fins, tal como existe na fabricação, não desaparece no produto acabado. Ou seja, a despeito do processo de *trabalho* concluir-se no objeto no qual se concretizou, esse destina-se ao uso. Uso esse, que por sua vez, integra uma cadeia de meios e fins, fins que se tornam meios para se atingir novos fins.

⁸⁵ ARENDT, Hannah. Op. cit., 165.

Essa força instrumentalizadora do *homo faber*, construtora do *mundo* das coisas, converte-se em pulsão destruidora desse *mundo* desde que os princípios da serventia sejam mantidos indefinidamente.

"Em outras palavras, a maior ameaça à existência da obra acabada emerge precisamente da mentalidade que a faz existir. Disso se segue que os padrões e regras que devem prevalecer necessariamente ao se erigir, construir e decorar o mundo de coisas em que nos locomovemos perdem sua validade e se tornam positivamente perigosos ao serem aplicados ao próprio mundo acabado."²⁶

Para o *homo faber* tudo é um meio para a execução de um *trabalho*. O livro, a partitura musical, a atadoura, o agasalho, a faca, a bacia, a vassoura, o computador ou a máquina de embalar leite em saquinhos, são recursos para se atingir um resultado. Qualquer bem é considerado em sua função ou utilidade. É despojado de independência objetiva. Isto é, o uso que o homem faz das coisas é que lhes dá sentido e valor.

²⁶ ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 270.

Com a ampliação do domínio do *homo faber* do espaço da fabricação para o meio humano já construído, o homem se torna a medida de todas as coisas, o *mundo* é radicalmente subjetivizado, tal como tem acontecido na *Era Moderna*. Eis o dilema no qual se vê o *homo faber*:

"(...) embora somente a fabricação, com o seu conceito de instrumento, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado - simples meio para outros fins - quando se permite que os critérios que presidiram o seu nascimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido."²⁷

É abalada a objetividade, a solidez, a permanência²⁸. Um produto acaba por ter uma durabilidade temporária, já que será convertido num meio para a fabricação de outro bem. Esse emprego das coisas como instrumentos liquida com seu valor intrínseco e independente. A própria *força de trabalho* é uma mercadoria sobrevalorizada, mas em função de seu caráter instrumental; é cotejada à *toda poderosa máquina*.

²⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 169.

²⁸ Na passagem do capitalismo manufatureiro para o capitalismo industrial, altera-se a qualidade - durabilidade - do produto, apesar do aperfeiçoamento das técnicas de produção.

Ao abandonar a privatividade na qual engendra o *artifício humano* e adentrar no mercado de trocas para realizar a exposição pública de seus produtos é que o *homo faber* se coloca o problema da atribuição de valores. Na intimidade da produção e consumo o valor - para a troca, valor de mercado - não pode ser aferido, mesmo porque, não se coloca em questão. O valor emerge da comparação de uns bens com os outros. Somente ao ser colocado perante outros objetos é que um objeto pode ser avaliado, preferido, desejado ou rejeitado. Assim, não se constitui num desvio, mas é próprio do conceito de valor, o princípio da relatividade universal e a negação do valor intrínseco das coisas.

O homem tem buscado se desvencilhar dos grilhões da Terra e do corpo e, nesse processo, acaba por colocar em relevo as atividades de satisfação das necessidades vitais. Essa constatação fenomenológica, tem submersa uma realidade mais complexa, que já se anuncia para nós, mesmo numa síntese precária. Na *modernidade*, a condição humana - em sua inerente complexidade e contradição - ainda não se plenifica.

Na busca de liberdade, o homem esbarra com o *labor* e tenta excluí-lo das condições da vida humana. Ele se sente aprisionado pela necessidade de se empenhar nas exigências naturais de sua vida. Ser livre, é ser livre de uma existência condicionada. O *trabalho* também tem sido alvo de profundas insatisfações, já que é um mecanismo de exploração

nas sociedades de classes. Na verdade, aspectos inerentes à condição humana *aprisionam* o homem. O que faz do homem um ser humano, é o mesmo que o aprisiona. Ele busca libertar o corpo da alma, a vida da Terra; almeja a libertação do fardo do *trabalho* e da sujeição às necessidades. O que garante humanidade ao homem, ou seja, o que emancipa o homem para a vida humana, simultâneamente é condição de seu encarceramento - *O homem não se resolve!*.

Hannah Arendt nos mostra que, devido à contradição dialética que permeia a condição humana, o que ocorre é uma expansão exagerada e defeituosa do *labor*, que apodera-se do domínio *público* e alastra-se por sobre as outras atividades humanas.

As Esferas Social, Pública e Privada, como Áreas do Exercício da Condição Humana

Na *tradição* do Pensamento Político Ocidental, o significado do *político* foi estereotipado. Para recuperar a sua importância, Hannah Arendt utiliza como caminho a história dos conceitos e joga sua rede desde a Antiguidade Clássica. Segundo Hannah Arendt,

"(...)é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antigüidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito."²⁹

Na Antigüidade, a escravidão é utilizada como um mecanismo de

"(...)excluir o labor das condições da vida humana. (...)"³⁰

Em consequência disso, há um menosprezo por quaisquer atividades que se relacionem com a satisfação das necessidades. Apenas as atividades exercidas no espaço *público*, frutos do ócio, são valorizadas e consideradas humanas. Pois a *esfera pública* é o espaço da ação, onde o homem pensa - livre do *labor* e do *trabalho*, e atua para conservar o *mundo*. Projeta-se, rompe a sua mortalidade; mantém-se no seu *mundo*, através dos que já passaram e pelos que hão de vir. Na *esfera pública*, o que integra os homens é a liberda-

²⁹ ARENDT, Hannah. Que é liberdade?. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 201.

³⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 95.

de de ser diferente. É o espaço onde a igualdade reside na condição de heterogeneidade. Meio de exercício *político* - o exercício da persuasão através da *ação* e do discurso.

Assim, como todas as ocupações são exercidas com a finalidade de atender às necessidades da vida, ou seja, as necessidades humanas básicas estão como denominador comum a todas as atividades da *vida ativa*, as experiências básicas da *vida ativa* são assimiladas à condição de *labor*.

"(...)O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se à medida em que as exigências da vida na pólis consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*scholē*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. (...)"³¹

O *labor* e o *trabalho* são, portanto, identificados com a servidão, com a *privação* das necessidades e restritos à *esfera privada*. A *ação* refere-se à liberdade e,

³¹ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 91.

portanto, é função da *esfera pública*.

É interessante observar a apropriação feita pelo Cristianismo, do ideal *contemplativo* proposto pelos filósofos gregos. Este ideal é lançado em oposição aos cidadãos da pólis que são *acusados* de estarem submetidos à atividade política. A efetiva liberdade, segundo os filósofos gregos, só seria alcançada com a cessação de qualquer atividade, para dar lugar à *contemplação* - privilégio deles. Com o advento da Era Cristã, o ideal contemplativo é utilizado como estratégia *política* de *socialização*. O que antes era privilégio de uma reduzida camada social, deveria ser então, estendido para todo o povo cristão, como uma estratégia de *socialização*.

Aqui, é interessante destacar a distinção que Hannah Arendt faz entre *vida ativa* e *vida contemplativa*. A *vida contemplativa* não tem a mesma preocupação central subjacente a todas as atividades. A *vida ativa* busca a eternidade - vida sem envelhecimento e morte; tem como referência o *mundo humano*, cuja imortalidade busca *acompanhar*. Enquanto a *vida contemplativa* busca a eternidade, a teoria, o perpétuo - implica na cessação total de atividade.

O fator que distingue *vida ativa* de *vida contemplativa*,

"(...)é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida, visto que até mesmo a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência mas interromperia e poria a perder a própria experiência."²⁸

Liberdade é então, sinônimo de eternidade - de transcendência do *mundo humano*. A valorização da *contemplação* acarreta o menosprezo por qualquer atividade relacionada ao *mundo humano*. Por outro lado, a vida deve ser voltada para o mundo das necessidades. Essa sobrevalorização do *labor* e o seu deslocamento para a *esfera pública* tem como consequência o abandono da *esfera privada*.

É perigoso para a existência humana, a eliminação da *esfera privada* - que não pode ser substituída por intimidade. Devido à íntima relação entre a necessidade e a vida, a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. A *esfera privada* é como que um refúgio do *mundo comum*. Uma vida vivida inteiramente em *público*, na presença de outros, torna-se superficial.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Idem*, *ibidem*, p. 29.

Na *modernidade*, conforme já esboçamos, a vida se dá em função da produção e do consumo de bens que venham atender às carências elementares da vida. Toda a atividade humana deve, mais do que nunca, estar voltada à satisfação de necessidades. O *trabalho*, assimilado à condição de *labor* é tido como a condição da libertação. Essa sobrevalorização do *labor* também o descaracteriza - O *labor* é publicizado. O *labor* é a atividade humana mais próxima às funções corporais, é

*"A única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor (...) (na qual) o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento."*³³

Desta forma, uma elevação do grau do *labor* poderia implicar numa intensificação da relação do homem com as funções de seu corpo, uma ampliação da intimidade do homem com o seu organismo, enfim, poderia levar a um nível mais elevado de entendimento, de integração e de controle da

³³ Idem, *ibidem*, p. 127.

anatomia e da fisiologia do próprio corpo.

Mas a exacerbação do *labor* o mutila, a ponto de sacrificar sua identidade - a ligação intrínseca com o processo biológico vital. Em tempo nenhum o homem foi tão isolado, não só dos outros homens, como de si mesmo. O homem é privado da companhia de seu próprio corpo - vale dizer, da natureza, já que este é um inteiro desconhecido e até temido. Objeto de médicos, terapeutas, esteticistas, modistas, farmacêuticos, nutricionistas, o corpo de cada um é indistinto do corpo humano dos compêndios médicos ou dos milhões de outros corpos. Além de não ser nosso e de não ser um, ele ainda é um amontoado de carne, nervos, pelos, pele, osso e odores, que deve ser sufocado, transvestido, moldado a determinados padrões. Um obstáculo contra o qual se deve lutar para poder dominar, da mesma forma que o homem luta para dominar a natureza externa.

Na busca de liberdade, da elevação de sua condição, o homem quer se libertar de suas necessidades de sobrevivência e do esforço para satisfazê-las. Mas tal libertação não ocorre - essas necessidades permanecem para cada indivíduo e formação social, mesmo numa sociedade tecnologicamente desenvolvida. O que ocorre no *mundo moderno* é uma expansão da *esfera social*, que invade e deturpa as *esferas pública e privada*. Senão vejamos, na *esfera privada* se dá a satisfação das privações. A manutenção da vida individual e da espécie exige a companhia de outros. É o âmbito

familiar, no qual os homens estão juntos impelidos pela *privação*, ou seja, é a *privação* - as carências e necessidades que os une. Já a *esfera social* é o lugar de iguais, de *sociaizados*, da homogeneização. É o espaço no qual os homens se devem se encontrar em condições semelhantes para produzir ou apresentar o produto de seu *trabalho*.

Ironicamente, ao negar as *esferas* distintas de sua vida, em função de uma vida mais nobre e elevada, o homem acaba se restringindo à parca manutenção de sua sobrevivência. Tudo é consumido pela sua fome insaciável: comida, arte, livros, roupas, remédio. Ao invés de serem utilizados como recursos de conservação da *mundanidade*, os produtos são devorados como mercadorias; consumidos e eliminados e não, incorporados ao *mundo*. A mentalidade da fabricação invadiu tanto o âmbito *político*, a ponto de vermos a *ação*, mais até que a fabricação, determinada por meios e fins.

A partir da negação da *ação* dos cidadãos da *pólis*, enquanto condição humana, desencadeia-se a operação de desvalorização da *ação*, de seu desvirtuamento, de seu sufocamento e expulsão da *esfera pública*. Enfim, a contraposição feita pelos filósofos gregos à vida na *pólis*, já se coloca no processo de *socialização* crescente, que vai desembocar no estado atual de invasão das *esferas pública* e *privada*, assim como da política pelo social, e da redução de todas as atividades da *vida ativa* à condição de *labor*.

Há a degradação da *esfera pública*, que se reduziu a função da *esfera privada*, e o isolamento do homem *socializado e liberto do trabalho*. O comportamento ocupa o espaço da *ação*. Daí sua ênfase na distinção entre o *público* e o *privado* e sobretudo na importância do predomínio do *público*.

Por fim, é importante esclarecer que isto não vem em anulação do *espaço privado*.

"A defesa da intimidade, em Hannah Arendt, também se coloca (...) como necessidade para a defesa da esfera pública, que se vê afetada quando o íntimo, cuja transparência deve ficar adstrita ao reservado, invade o público, pois esta invasão banaliza o público e compromete o juízo, que requer o senso comum e a solidariedade, não a introspecção e a compaixão."³⁴

Na dicotomia *público/privado*, cada um dos elementos é distinto do outro mas estes são interdependentes. Por isso, a supressão de um põe o outro em risco.

³⁴ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 30.

CRIANÇA

I

"Eu tenho que achar um lugar pra esconder as minhas vontades. Não digo vontade magra, pequenininha, que nem tomar sorvete a toda hora, dar sumiço da aula de matemática, comprar um sapato novo que eu não agüento mais o meu. Vontade assim todo o mundo pode ver, não tô ligando a mínima. Mas as outras - as três que de repente vão crescendo e engordando toda a vida - ah, essas eu não quero mais mostrar. De jeito nenhum.

Nem sei qual das três me enrola mais. Às vezes acho que é a vontade de crescer de uma vez e deixar de ser criança(...)

.....
Se o pessoal vê as minhas três vontades engordando desse jeito e crescendo que nem balão, eles vão rir, aposto. Eles não entendem essas coisas, acham que é infantil, não levam a sério. Eu tenho que achar depressa um lugar pra esconder as três: se tem coisa que eu não quero mais ver é gente grande rindo de mim."¹

¹ NUNES, Lygia Bojunga. *A bolsa amarela*, p. 11 e 21.

O que surpreende em Hannah Arendt é o fato de seus escritos nos iluminar obviedades que, até então, se nos apresentavam obscuras. Boa parte dos estudos contemporâneos em *educação* - principalmente no âmbito brasileiro e com exceção daqueles referentes à alfabetização ou às séries iniciais de ensino - enfatizam os aspectos políticos, sociais ou psico-pedagógicos, sem no entanto fazerem referência direta ou específica a uma parcela significativa da população-alvo do processo educativo - as crianças.

No livro *A bolsa amarela*, Lygia Bojunga Nunes, com a sabedoria própria de uma contadora de histórias², nos lembra deste aspecto sombrio da *sociedade moderna* em cuja estrutura, *criança não tem vontade*. Na verdade, o desprezo pelo *mundo* nas condições atuais atinge as crianças, que são abandonadas a si mesmas - já que ninguém quer se responsabilizar pelo *mundo* perante elas - bem como relegadas a transitar do papel de incômodo obstáculo ao de mercado-objeto de consumo - *do nada prá lugar nenhum*. Sem um lugar confortável no *mundo* que as abrigue. É esse sentimento que coloca Raquel - personagem de Lygia - em conflito consigo mes-

² A fonte à qual recorrem os contadores de histórias ou narradores é a experiência que passa de pessoa para pessoa. O contador de histórias, ao reviver a experiência, vivifica a *tradição*. E, para fazê-lo adequadamente, é preciso que sua própria existência dê substância ao narrado. Aí habita a sua sabedoria. A esse respeito ver: BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 198-200-201 e passim e ARENDT, Hannah; Isak Binnsen. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 95 e 29: "É verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são(...)" "(...)Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente."

ma e com a família ao reprimir, entre três grandes vontades, a vontade de deixar de ser criança...

Animada por essa *descoberta*, faço uma retrospectiva quanto às leituras orientadas desde o curso de Pedagogia, passando pelos cursos de Especialização em Educação, Arte-Educação e Informática Educativa, até o curso de Mestrado em Educação Escolar Brasileira; e constato, perturbadamente surpresa, que há raras alusões às crianças. As abordagens mais detidas, ocorrem nos estudos na área de alfabetização e psico-pedagogia. Em seus aspectos filosóficos, políticos ou sociais a literatura pedagógica praticamente desconhece a fase infantil da vida humana, e, mais ainda, o nascimento de novos seres.

A categoria da *natalidade*, presente em toda a obra de Hannah Arendt, emerge como fundamental para o entendimento do *mundo moderno* e da *crise na educação*. A existência de crianças impõe uma obrigação à toda sociedade humana, qual seja, a de cuidar para que as crianças se desenvolvam, protegendo-as da ação conservadora da *mundanidade*³, e, ao mesmo tempo, preservar o *mundo*, no sentido de garantir um espaço permanente, em relação ao fluxo de novos seres. Este é o papel que a *educação* desempenha em qualquer civilização.

³ *Mundanidade*, tomada como derivativo de *mundo* - *artifício humano*, produto de mãos humanas, que se conserva por sobre a força devoradora do ciclo biológico vital.

Assim, a essência da *educação* é a *natalidade* - o fato de que seres novos nascem para o *mundo*, tomada em seu duplo aspecto: a criança que nasce é um novo ser humano e é um ser humano em formação - não concluído. Os pais humanos assumem na *educação* a responsabilidade pela vida, pelo desenvolvimento da criança e pela continuidade do *mundo*. As forças da natureza atuam de forma a desgastar a durabilidade das obras edificadas pelas mãos humanas. A relativa estabilidade do *mundo humano* é que permite que o homem integre suas obras e seus feitos num processo humano - que distingue cada ser humano do outro, diferenciando-os e não homogeneizando-os, tal qual ocorre com os indivíduos de qualquer outra espécie animal. Sem o palco oferecido pela *mundanidade*, o *mundo* não passaria de uma seqüência de transformações cíclicas, condicionando, inclusive, a vida humana. A deserção da realidade acarreta a perda do humano. Por isto é necessário que a relativa durabilidade do *mundo humano* seja preservada. Nesse caso, o adulto assume a responsabilidade pelo *mundo* perante as crianças. Em outras palavras, ele é um representante da *tradição*.

Tradição não é a bagagem acumulada no *passado*. Refere-se ao *passado*, mas sob uma perspectiva diferente, afastando-se dele para captar aquilo que, no *passado*, visa o *presente*. Essa outra perspectiva aponta para o resgate da *tradição*, na medida em que esta permeia o *presente*;

presente, tomado como *agoridade*⁴ - momento prenhe de possibilidades *outras*. A *tradição* é o que rompe a linha unidirecional do tempo e preserva a vida humana do cíclico e devorador ritmo da vida biológica. É o testamento que lega, nomeia, seleciona, transmite, preserva o *tesouro* do *passado* ao *futuro*, sem o quê, os herdeiros ficam perdidos, sem saber que rumo tomar, à mercê da ação destruidora do ciclo biológico vital interminável.

O tempo cronológico linear e vazio devora as possibilidades submersas. A concepção convencional de *presente*, *passado* e *futuro* os sobrepõe numa sequência unidirecional e mecânica de causas e efeitos. Aparentemente há uma divisão da História numa linha ordenada de tempo, mas são categorias que fragmentam e justapõem a História dos homens que, na verdade, vivem o agora na *agoridade/presente*, devendo, ao acolherem a *tradição*, reconhecer o que dela, naquele momento, lhes dá outras condições de existência, atualizando - e não justapondo. Apenas porque o homem se insere no tempo é que se rompe o seu fluxo unidirecional, que ele se parte em *passado* e *futuro*. A

⁴ Há uma referência ao *presente* enquanto *agoridade*, na p. 36 do presente estudo. Tal concepção de *presente* é abordada por Hannah Arendt no *Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro* de sua obra *Entre o passado e o futuro* e em *Teses sobre filosofia da história*, de Walter Benjamin.

"(...)inserção do homem quebra o fluxo unidirecional do tempo(...)"³,

promove o confronto entre as forças do *passado* e a do *futuro*; através do *pensamento*, expressa a *tradição*, a consciência

"(...)de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda."⁴

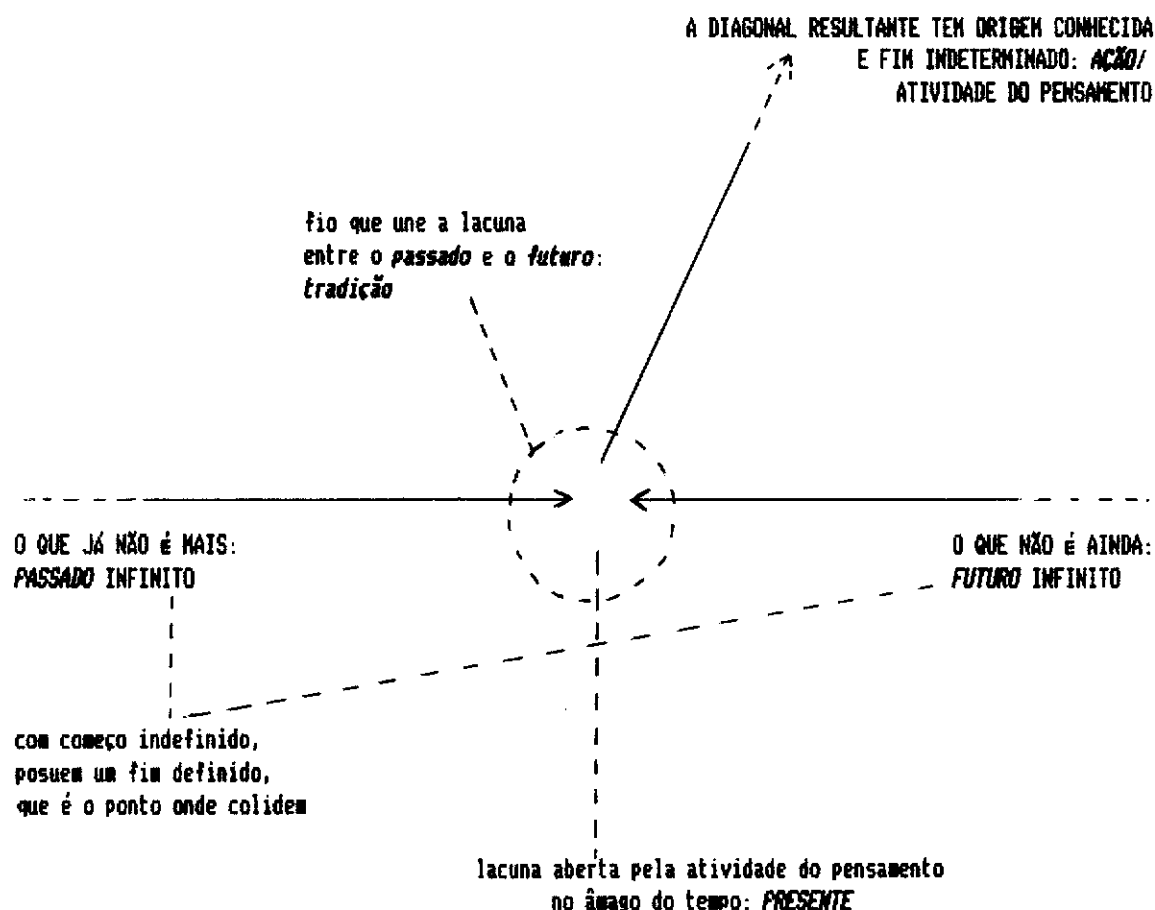
A *tradição* deve indicar, assim, o que *também* poderia ter sido junto do que ainda é. No momento de seu reconhecimento, a *tradição* traz a possibilidade de viver o *outro*, agora, pois o *presente* traz em si, *já*, a possibilidade de ser realizado de forma diferente.

³ ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 37.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 35.

II

O *passado* e o *futuro* são forças que se digladiam entre si. Esse combate é apresentado por Hannah Arendt através de uma parábola de Franz Kafka⁷. O embate entre o *que já não é mais* e o *que não é ainda*, é posto em analogia com um paralelogramo de vetores. Com o estilo claro e penetrante que lhe é peculiar, Hannah Arendt estimula o pensamento a percorrer diversas formas, inclusive a síntese esquemática que apresento a seguir:



⁷ Como boa contadora de histórias, Hannah nos faz um oportuno relato da parábola de Kafka, no Prefácio de seu livro *Entre o passado futuro*. O relato de histórias não é aqui um mero recurso estilístico. A

"(...)O que aparece tão nitidamente como um fim pode ser melhor compreendido como um início cujo significado profundo ainda não conseguimos captar. Nosso presente é enfaticamente, e não apenas logicamente, a suspensão entre um não-mais e um ainda-não. (...)"⁸

Trata-se não tanto da história mundial como da história da humanidade. O rompimento do fluxo *insondável do tempo* é - na expressão alegórica⁹ de Hannah - como um *prisma que atravessa e refrata a luz incolor do tempo histórico*, resultando no espectro que unifica vida e *mundo* humanos.

O *passado* empurra para frente, não é um peso a ser carregado. O *futuro* é que empurra para trás - não é uma fatalidade a ser cumprida. Para viver na lacuna entre o *passado* e o *futuro*, o homem precisa ser atemporal, precisa

fonte da narrativa é a experiência humana acumulada. Com o rompimento do fio da *tradição* - a *quebra entre o passado e o futuro* -, tal experiência é desacreditada. O narrador, em certa medida, ocupa a lacuna *entre o passado e o futuro* e revitaliza a experiência humana, ao torná-la comunicável. Como para o contador de histórias, importa tanto a história, como a maneira de contá-la, permito-me reproduzir na íntegra, o relato da referida parábola: "Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto - e isto exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si".

⁸ ARENDT, Hannah. KARL JASPERS: Cidadão do mundo?. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 82.

⁹ Alegoria não é apenas símbolo, ou metáfora que substitui o já conhecido, ou representa de outra forma a mesma coisa. Alegoria é a própria busca do que não foi ainda, mas poderia ter sido; permite a

pensar. O *pensamento* é o diálogo mudo que o indivíduo realiza consigo mesmo e que precede - não mecânica, mas conceitualmente - a tomada de decisões e conseqüentemente, a *ação*, pois o *pensamento* não está vinculado apenas à *vida contemplativa*. Ele tem efeitos políticos reais, ligados à independência de julgamento e à coragem de agir.

"Apesar de invisível, a atividade do pensar irrompe no mundo das aparências(...)"¹⁰,

como os ventos, que não são visíveis mas se fazem sentir. Nesse ponto, Hannah lembra Sócrates que utiliza o vento como *alegoria* e Celso Lafer, a esse propósito, lembra uma passagem do Evangelho Segundo São João¹¹ - já que tanto em grego como em hebraico, a mesma palavra designa o vento e o Espírito:

emergência das condições de possibilidade. Nas palavras de Hannah: "(...)A alegoria deve ser explicada antes que adquira sentido, deve-se encontrar uma solução para o enigma que ela apresenta, de modo que a interpretação muitas vezes laboriosa das figuras alegóricas infelizmente sempre lembra a solução de quebra-cabeças, mesmo quando não se exige maior engenho do que na representação alegórica da morte por um esqueleto." (Walter Benjamin: 1892-1940. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 144.) Ver ainda: KHOTE, Flávio. *Para ler Benjamin*, 126 p.

¹⁰ LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 86.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 87.

"(...)O vento sopra onde quer
e ouves o seu ruído
mas não sabes de onde vem nem para onde
vai.
Assim acontece com todo aquele que nasceu
do espírito."¹²

O mundo das aparências nos ocupa sobremaneira, de forma que é necessário um isolamento - provisório - para a *atividade de pensar*. O retorno vem através do sopro do *pensamento* que inspira as opiniões, que por sua vez, incitam às *ações*.¹³

"De fato, o diálogo do eu consigo mesmo, ao impor o parar para pensar o significado das coisas, e com isto chegar a uma conclusão, questiona e problematiza opiniões. (...)"¹⁴

Em última instância, tal diálogo não é estático, e muito menos solitário, pois há uma dualidade aí inerente. O eu está em companhia de si mesmo, na transitividade de intentos diferentes e mesmo antagônicos, podendo chegar a

¹² BÍBLIA de Jerusalém, São João 3-8, p. 242.

¹³ Hannah deixou incompleta a obra que pretendia tratar das três faculdades da vida da mente: *pensar, querer e julgar*. O livro *The life of the mind*, foi publicado postumamente e aborda as duas primeiras faculdades citadas.

¹⁴ LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 98.

um parcial e temporário, porém consistente, consenso.¹⁵ Portanto, segundo a concepção arendtiana,

"(...)Pensar não tem começo nem fim; pensamos enquanto vivemos, pois não podemos fazer de outra forma. (...)"¹⁶

O pensamento acompanha as atividades e as passividades humanas. Ação e pensamento ocorrem na forma de movimento. O ato de pensar, que ocorre num estado de afastamento da esfera pública, não significa um isolamento político. O pensamento, tal qual uma brisa que emana de condições políticas de liberdade, aí retorna, movendo a maré das ações humanas.

Daí que, a lacuna entre o passado e o futuro, é uma picada de não tempo aberta pela atividade do pensamento, uma lacuna espaço-temporal; é mais um campo de batalha do que um lar, como bem o coloca Hannah Arendt. Há casos em que o homem não ocupa essa lacuna, não rompe o fluxo unidirecional do tempo, não vive uma vida propriamente humana. Pois, é

¹⁵ Tomo a liberdade de, mais uma vez, recorrer a uma citação que Hannah Arendt faz das palavras de Cato, que arremata *A condição humana*: "Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo."

¹⁶ ARENDT, Hannah. Hermann Broch 1886-1951. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 114.

"(...)através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem da ruína do tempo histórico e biográfico(...)"¹⁷

Sem a *tradição*, desfaz-se o elo entre o *passado* e o *futuro*. A *lacuna* fica vazia, não é ocupada pelo *homem* - o *tempo* reduz-se a uma *linha contínua*, onde o *homem* é *paralisado* e *almeja* se *libertar* da *condição humana* que o *oprime*¹⁸. No *mundo moderno*, rompe-se o *fio da tradição*, a partir da *dominação totalitária*, que *quebra* o *elo* entre o *passado* e o *futuro*.

III

Os *problemas elementares da política* vêm à *tona* com a *quebra da tradição*, independentemente do *nível de consciência* dos *homens*, pois

"O *vigor* (...) *(da) tradição*, seu *peso* no *pensamento do homem ocidental*, nunca de-

¹⁷ ARENDT, Hannah. Prefácio: a *quebra* entre o *passado* e o *futuro*. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 40.

¹⁸ Sobre esta interpretação/leitura do *desejo* e da *atitude* perante a *liberdade*, ver O *entendimento do mundo* através Hannah Arendt que *compõe* o *presente estudo*.

*penderam da consciência que este teve dela(...)."*¹⁹

Em dois períodos da história, tal processo veio à consciência: quando os romanos adotaram o pensamento e a cultura da Grécia Clássica como sua própria *tradição* e no período do Romantismo - séc. XIX - que glorifica o passado, quase a ponto de exaurir a confiança inquestionada na *tradição*.

A *tradição* do pensamento ocidental tem início com Platão:

"(...)Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado"²⁰;

¹⁹ ARENDT, Hannah. A tradição e a época moderna. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 52.

²⁰ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 52.

ela terminou com Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Marx, não porque eles houvessem causado o seu fim, mas porque perceberam que o *mundo* estava sendo invadido por questões que se sentiam incapazes de tratar. Eles se rebelaram conscientemente contra a *tradição*.

Marx *rompe com a tradição* e a coloca de cabeça para baixo, ao glorificar o trabalho como a atividade que atribue humanidade ao homem²¹.

Os pontos cruciais do pensamento de Marx, que contradizem as verdades *tradicionais*, referem-se às seguintes constatações:

"...o trabalho criou o próprio homem." O que está aí implícito é que não foi Deus quem criou o homem, que o homem é que cria a si mesmo, na medida em que sua humanidade é um produto de sua atividade, e que a diferença entre o homem e o animal não é a racionalidade.

"(...)Marx desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão."²²

²¹ Sobre esta temática ver em O entendimento do mundo através de Hannah Arendt.

²² ARENDT, Hannah. A tradição e a época moderna. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 49.

"A violência é a parceira da história." O movimento social é atribuído à força violadora da ação. A identificação da ação com a violência inspira a teoria da superestrutura ideológica e a concomitante aversão ao discurso.

"Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de modificá-lo." É preciso realizar ou atualizar a Filosofia na Política.

"(...)O desafio à tradição, dessa vez não apenas implícito, mas diretamente expresso na afirmação de Marx, reside na predição de que o mundo dos negócios humanos comuns, onde nos orientamos e pensamos em termos do senso comum, tornar-se-á um dia idêntico ao domínio de idéias em que o filósofo se move, ou de que a Filosofia, que sempre foi para os eleitos, tornar-se-á um dia a realidade do senso comum para todos."²² (Grifos da autora)

Essas afirmações apresentam contradições fundamentais:

"(...)Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que

²² ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 50.

acontecerá quando, depois da revolução, o trabalho for abolido no reino da liberdade, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parceira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?"²⁴ (Grifos meus)

Kierkegaard arvora-se no salto da dúvida para a crença, colocando em dúvida a própria religião.

"(...)Os cavaleiros do infinito são bailarinos a quem não falta elevação. Saltam no ar e logo voltam a cair, o que não deixa de constituir passatempo divertido e nada desagradável à vista. Mas de cada vez que recaem não podem, logo no primeiro momento, guardar completo equilíbrio. Por instantes vacilam indecisos, o que logo mostra que são estranhos ao mundo. Tal indecisão é mais ou menos sensível conforme a sua maestria, mas nem o mais hábil a consegue de todo dissimular. Inútil vê-los no ar. Basta observá-los no momento em que tocam e se firmam no solo, é então que se reconhecem. Voltar porém a cair de tal modo que se dê a impressão do êxtase e da marcha ao mesmo tempo; transformar em andamento normal o salto; exprimir o impulso sublime num passo terre-

²⁴ *Idem, ibidem, p. 51.*

*no; eis o único prodígio de que só é capaz o cavaleiro da fé*⁸⁵

A Filosofia deveria ser imanente à vida. A ação é orientada por uma investigação engajada na realidade e os conceitos não atribuem ordenação às decisões humanas, mas sim, as alternativas e os saltos.

Para Kierkegaard, a individualidade define a existência e o confronto do homem consigo mesmo põe em manifesto o fato inexplicável da fé. A crença é mesmo um paradoxo, já que inseparável da angústia: ela representa um salto pois não há lógica que realize a passagem do finito ao infinito, da razão à fé.

Assim, Kierkegaard

"(...)transformou o assalto da Ciência moderna à religião em um conflito religioso interior, de modo que, desde então, uma experiência religiosa sincera somente pareceu possível na tensão entre a dúvida e a crença, na tortura das próprias crenças com as próprias dúvidas e com o relaxamento deste tormento na violenta afirma-

⁸⁵ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e tremor*. In: _____ *Diário de um sedutor...*, p. 132.

*ção do absurdo tanto da condição humana como da crença do homem. (...)*²⁶

A crítica que Nietzsche faz ao pensamento ocidental tem como critério de avaliação, a vida. Nietzsche vai criticar a desqualificação que a metafísica realiza em relação à vida. Numa palavra: não existe outra vida, existe esta vida e é esta vida que tem que ser afirmada. A força ativa é aquela que diz sim; o tipo ativo é aquele que cria os seus próprios valores, é aquele que não precisa da referência de uma norma universal para validar o seu comportamento.

Os metafísicos não conseguiram levar às últimas consequências o anunciado ateísmo - a *morte de Deus*. Por isso, Nietzsche ironiza o ateísmo do século XIX. Deus ressurge com toda a sua plenitude na ciência, na vontade de verdade, no desejo do conhecimento exato e preciso.

*"(...)Temo que não nos desvencilharemos de Deus, por que ainda acreditamos na gramática... (...)"*²⁷

²⁶ ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 57.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos. In: _____ *Obras incompletas*, p. 111.

A morte de Deus significa a eliminação de qualquer transcendência, da separação entre verdade e eu.

"(...)O salto de Nietzsche do não-sensual reino transcendente e não-sensível das idéias e da medida para a sensualidade da vida, seu Platonismo invertido ou transvaloração dos valores, como diria ele próprio, foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição, e teve êxito unicamente ao pôr a tradição de cabeça para baixo."²⁸(Grifos da autora)

Hegel abalou a tradição ao encarar a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo.

"(...)O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição(...)"²⁹.

Kierkegaard, Nietzsche e Marx, insurretos à tradição, permaneceram no quadro de referência tradicional:

²⁸ ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 57.

²⁹ Idem, ibidem, p. 55.

"(...)Kierkegaard, Marx e Nietzsche permaneceram hegelianos na medida em que viram a História da Filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido; seu grande mérito está em que radicalizaram essa nova abordagem ao passado da única maneira em que ela podia ser ainda desenvolvida, isto é, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a Filosofia Ocidental desde Platão e que Hegel dera ainda por assegurada."³⁰

Segundo Hannah, os três tiveram a experiência do novo e tentaram resolver em algo velho. Deixaram como legado a oportunidade de olhar para o *passado* com os olhos desobstruídos de toda a *tradição*. Todavia, como já foi colocado, romperam com a *tradição*, mas não a romperam.

IV

Nenhuma rebelião, revolta ou revolução provocou efetivamente a quebra em nossa história, a não ser a dominação *totalitária*³¹; por seu ineditismo, esta não é, definitivamente, enquadrável ou julgável por padrões *tradicionais*.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 55.

³¹ A quebra da *tradição* realizada pelo *totalitarismo* é diferente do rompimento realizado por Marx, por exemplo, que revolve as *tradições* políticas do Ocidente, mas não é propriamente um rompimento, como no caso dos princípios da intervenção maléfica de Hitler ou de Stalin.

Hannah trata do fenômeno da dominação *totalitária* especialmente em sua obra *O sistema totalitário*²² que tem como

"(...) ponto de partida da concepção - e o ponto final da narrativa - (...) os campos de extermínios nazistas. (...)"²³

Há o questionamento a respeito da existência de tantas atrocidades, como as experimentadas na dominação nazista. E de como se originou e se firmou o anti-semitismo e o *totalitarismo*. Ela procura mostrar nesta obra - em protótipo denominada de *Three pillars of hell*: anti-semitismo, imperialismo e racismo - como os elementos fundamentais do *totalitarismo*, se reuniram e se *crystalizaram*.

²² Cabe-me esclarecer, inicialmente, que o título original em inglês da obra citada é *The origins of totalitarianism*, portanto, a provável tradução para o português seria *As origens do totalitarismo*, havendo inclusive duas versões brasileiras, já esgotadas, que apresentam esta tradução. Meus estudos se deram numa publicação em língua portuguesa, com o título de *O sistema totalitário*. Além disso, é importante frisar que tal obra não esgota as preocupações, nem tampouco as produções de Hannah a respeito do tema. *Rahel Varshagen: the life of a jewish woman* e *Eichmann em Jerusalém* - um relato sobre a banalidade do mal tratam respectivamente da biografia de uma judia alemã que viveu em fins do século XVIII e início do século XIX e do relato do julgamento de Adolf Eichmann, oficial da Gestapo em Jerusalém, em 1961. A condição de judia e o fato de pertencer à geração que foi criada sob a égide do *totalitarismo*, perpassa toda a vida e a obra da filósofa.

²³ HAY, Derwent. *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*, p. 51.

O *totalitarismo* foi gerado mesmo no cerne da *modernidade*, tendo como origem o anti-semitismo moderno³⁴ e o imperialismo, a partir dos elementos que decompueram os padrões morais e as categorias *políticas* da *tradição* ocidental, quais sejam, o aparecimento do *homem massa* e a organização burocrática, a inexistência de um programa *político* claro ou específico - tudo se justifica e o que ela denominou de *mal radical* - o desejo de converter todo o universo no material de fantasias privadas. A experiência *totalitária* presume que os seres humanos são supérfluos e descartáveis, daí que, sem espaço para serem e estarem no *mundo humano* são alijados aos campos de concentração. No ato de apartar os homens da *esfera pública*, subjaz o aniquilamento de uma *vida pública* autêntica.³⁵

"(...)Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por fossos de credibilidade e governos invisíveis, pelo discurso que não revela o que é, mas varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma

³⁴ Para Hannah há uma diferença fundamental entre o anti-semitismo tradicional e o anti-semitismo moderno, que constitui-se num instrumento de manipulação do poder no interior do sistema *político*. A intolerância dirige-se ao judeu em geral independente da postura de cada judeu individualmente - é o destrocamento do valor moral de verdade pelo estabelecimento do padrão do *inimigo objetivo*. A questão é abordada amplamente em: ARENDT, Hannah. *Anti-semitismo*. In: _____ *O sistema totalitário*, p. 45-179; idem. *Anti-semitismo*. In: _____ *Origens do totalitarismo*, p. 17-143.

³⁵ LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 23; Idem, *ibidem*, p. 39-42; idem, *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 19-23-28.

trivialidade sem sentido.

.....
 (...)um mundo onde todos os que são publicamente são salauds, e tudo o que existe numa presença opaca e sem sentido que espalha o ofuscamento e provoca mal-estar. (...)"³⁶(Grifos da autora)

A respeito das *sociedades de massas*, Hannah nos esclarece que

"Os processos de desintegração, que se tornaram tão evidentes nos últimos anos - a decadência dos serviços públicos: escolas, polícia, entrega de correspondência, coleta de lixo, transporte, etc.; a taxa de mortalidade nas rodovias e os problemas de trânsito nas cidades; a poluição do ar e da água - são resultados automáticos das necessidades das sociedades de massa que se tornaram incontroláveis. (...)"³⁷

As *sociedades de massas* não podem ser controladas, quanto mais governadas, e este contexto de desgoverno acarreta o embrutecimento das relações. Onde não há *poder*, instala-se a *violência*.

³⁶ ARENDT, Hannah. Prefácio. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 8. A citação acima transcrita não se refere diretamente à experiência totalitária, mas às condições da *sociedade moderna*, às quais aquela sobreviu.

³⁷ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 153; *idem*, *Da violência*, p. 47.

Mais inovador, é o conceito que distingue o autoritarismo de *totalitarismo*:

"(...)A diferença decisiva entre dominação totalitária, baseada no terror, tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira se volta não só contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e defensores, atemorizada com qualquer poder, mesmo o de seus amigos. O clímax do terror é atingido quando o estado policial começa a devorar seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem se torna a vítima de hoje. É neste momento também que desaparece por completo o poder. (...)"³⁰

Na verdade, o que está em questão é o cerceamento da *liberdade*. Pois,

"(...)Liberdade sempre implica em liberdade de divergir. Nenhum dirigente antes de Stálin ou Hitler contestou a liberdade para dizer sim - Hitler excluindo os judeus e os ciganos do direito de consentimento e Stálin sendo o único ditador que cortou as cabeças de seus mais entusiasmados partidários, talvez porque tenha calculado que quem diz sim também pode dizer não. Nenhum tirano antes deles foi tão longe - o que não justifica nenhum deles."³¹

³⁰ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 132; idem, *Da violência*, p. 30.

³¹ ARENDT, Hannah. Reflexões sobre política e revolução. Um comentário. In: _____ *Crises da república*, p. 190.

Dai, Hannah nos esclarece que certos regimes *políticos* atuais, como na URSS e na China são autoritários mas não são *totalitários*, já que, a princípio, excluem apenas aqueles que discordam.

Perante a necessidade de ocupar o espaço antes preenchido pela *tradição*, nossa sensação é de desabrigo - a lacuna onde devemos nos instalar não nos oferece conforto. A nossa *tradição* de pensamento acaba então por se mostrar incapaz de lidar com as nossas questões. A cada indagação, temos o silêncio como resposta.

A experiência *totalitária* compromete a *esfera pública* a tal ponto que as pessoas mais que a desprezam, a ignoram,

"(...)como se o mundo fosse apenas uma fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder - chegar a entendimentos mútuos com seus companheiros humanos, sem consideração pelo mundo que se encontra entre eles. (...)""⁴⁰

MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
Faculdade de Educação da UFG
Rua Dalenda Rezende de Melo s/n.º - St. Universitária
74.210 - Goiânia - Goiás - Brasil

⁴⁰ ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios, Reflexões sobre Lessing. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 20.

Há um sobre-desvio para o mundo interior.

Porém, resta alguma obrigação para com o *mundo*, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele, pois, a humanidade é função da *mundanidade*, ainda que o *mundo* tenha se tornado inumano.

A solução não é a simples volta ao *passado* ou a pura perseverança. A primeira mata o novo e a segunda destrói o *mundo*. A humanidade que busca um conforto no *passado*, vive uma nostalgia do não vivido. O que implica numa visão messiânica de *passado*, que é, automaticamente, transferida para o *futuro*, pois a idéia de felicidade é associada com a de salvação - de realização de um *passado* frustrado, no *futuro*. Desta forma, não há espaço para se constituir o *presente*. Qualquer concepção político-histórico-filosófica que se volte para um projeto messiânico de salvação, tem como fundamentos tais princípios e se inflinge a auto-derrota, pois persegue um ideal que, ao ser alcançado, significaria o fim do movimento histórico. Por isso, é preciso considerar a *sociedade moderna* - não se pode

"(...)abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estrutura-

*do nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição. (...)*⁴¹

A tarefa da civilização ocidental é preservar o *passado* sem o auxílio da *tradição*. Como o fio da *tradição* está rompido, temos de descobrir o *passado* por nós mesmos. Cada homem deve traçar o seu caminho entre o *passado* e o *futuro*. Pensar, nomear, seleccionar e indicar o relevante.

V

A crise da *tradição* no *mundo moderno* atinge também a *autoridade*. A perda de *autoridade moderna* tem dois aspectos. Refere-se à exigência de que todos tenham uma responsabilidade pelo *mundo* e revela a rejeição por qualquer responsabilidade pelo *mundo* - seja a de dar ou a de receber ordens. Na *educação*, a perda de *autoridade* significa inequivocamente que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo *mundo* ao qual trouxeram as crianças.

Há relações reais e normais emergentes do facto de que pessoas de todas as idades se encontram sempre, simultaneamente, reunidas no *mundo*. A *autoridade* do adulto

⁴¹ ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: *Entre o passado e o futuro*, p. 245.

perante as crianças se dá porque o adulto representa o velho, o existente - o *mundo* já existente às crianças. Ou seja, a responsabilidade pelo *mundo*, no intermédio da relação educativa, assume a forma de *autoridade*.

"Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição. (...)"⁴²

Autoridade, do verbo latino *augere*, denota aumentar, acrescentar. Tem, portanto, um caráter expansivo, e não restritivo, como é tido usualmente. *Autoridade* envolve obediência, mas não coerção. Onde há *violência* não há *autoridade*, há *força e poder*. *Autoridade*⁴³ não é *poder e violência*, nem tampouco *persuasão*.

Há uma distinção necessária entre *fortaleza*, *força*, *autoridade*, *poder* e *violência*:

⁴² ARENDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: _____ *Homens em tempos sombrios*, p. 165.

⁴³ Cf. ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?* In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 127-187. Neste Ensaio a *autoridade* é examinada enquanto categoria, investigada desde suas origens romanas.

"(...)O uso correto destas palavras não é só uma questão de gramática, mas de perspectiva histórica.) Usá-las como sinônimos indica não somente uma certa surdez para significados lingüísticos, o que já seria bem grave, mas também resulta uma espécie de cegueira para as realidades que a correspondem(...). Atrás da aparente confusão está uma firme convicção à cuja luz todas as distinções são, quando muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem? Poder, fortaleza, força, autoridade, violência - não são mais que palavras para indicar os meios pelos quais o homem domina o homem; são consideradas sinônimos, porque têm a mesma função. Somente depois que se cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, aparecerão, ou antes, reaparecerão em sua autêntica diversidade os termos dados originais no campo dos assuntos humanos."⁴⁴

Na reflexão arendtiana, a geração do *poder* é uma questão que antecede a sua aquisição ou manutenção, pois, como o *poder* deriva do consenso, tem como pré-condição um estado de liberdade favorável ao entendimento mútuo. O *poder* advém da faculdade humana de

"(...)alcançar um acordo quanto à ação comum(...)."⁴⁵

⁴⁴ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 122; idem, *Da violência*, p. 23.

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: B. Freitag e S. P. Rouanet (Org.). *Habermas: sociologia*, p. 100.

Daí que o *poder* não pode ser apropriado por um único indivíduo. Sua aquisição e manutenção permanece inevitavelmente associada à associação que o concebeu; de forma que ele permanece como um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para vontades alheias à vontade comum. Em outras palavras, sua legitimidade reside no consenso que o originou.

A obediência ao *poder* - às leis que dele emanam - realiza-se como uma *imposição singularmente não-impositiva*. Segundo Hannah, a lei deve ser encarada como regra de jogo, e a submissão a esta lei não se dá porque esta é reconhecida como válida, mas porque

"(...)na prática eu não posso entrar no jogo se não me submeter, meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar, e uma vez que os homens só podem existir no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce numa comunidade com leis pré-existentes às quais ele obedece em primeiro lugar, porque não há outro meio de ele entrar no grande jogo do mundo. Posso querer mudar as regras do jogo, como fazem os criminoso; mas negá-las em princípio não significa simples desobediência mas a recusa a entrar para a comunidade humana. (...)"⁴⁶(Grifos da autora)

⁴⁶ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 165; *idem, Da violência*, p. 56.

Considerando tal pressuposto, o *poder* não pode ser associado à *violência* - já que esta caracteriza-se pela sua dimensão instrumentalizadora. *Violência* é a capacidade de dispor de meios que permitem influenciar a vontade do outro⁴⁷. Neste caso, está mais próxima à *fortaleza*, que

"(...)é uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa e pertence ao seu caráter, o qual pode-se provar em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas. A fortaleza do mais forte indivíduo sempre pode ser sobrepujada por um grupo, que muitas vezes se forma com a única finalidade de arruinar a fortaleza precisamente por causa de sua peculiar independência(...)
 (...)os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la."⁴⁸

Quanto à *força*, Hannah recomenda que, para que seja distinguida de *violência*, seja reservada para o que normalmente denominamos de *força das circunstâncias* e *forças da natureza*, designando

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. Op. Cit., p. 100.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 123 e 124; *idem*, *Da violência*, p. 24 e 25.

"(...)a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais."⁴⁹

Como destacar então a *autoridade*, nesta constelação de categorias sutilmente intrincadas, especialmente no âmbito de uma percepção que reduz as questões *políticas* ao problema da dominação?

"Autoridade, que se refere ao mais ardiloso destes fenômenos, e que, portanto, é o termo mais maltratado, pode ser aplicado em pessoas - existe algo assim como autoridade pessoal, como no caso das relações entre pai e filho, entre professor e aluno - ou pode ser aplicado a cargos, como no senado romano (*autorictas in senatu*), ou nos cargos hierárquicos da igreja (um padre pode dar absolvição válida mesmo que esteja bêbado). Sua garantia é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão. (Um pai pode perder sua autoridade tanto batendo no filho como tentando argumentar com ele, ou seja, tanto se comportando como um tirano como tratando a criança como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou o cargo. O pior inimigo da autoridade é, portanto, o desrespeito, e o modo mais seguro de miná-la é a risada."⁵⁰

⁴⁹ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 123; idem, *Da violência*, p. 24.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. Da violência. In: _____ *Crises da república*, p. 123; idem, *Da violência*, p. 24.

A base da *autoridade* é a hierarquia - cujo direito e legitimidade é reconhecido por quem manda e quem obedece. O governo centrado na *autoridade*, por mais autoritário que seja, tem como fonte da *autoridade* uma força externa - a lei, que é superior ao próprio *poder*. A distinção desta com a tirania está no fato do tirano governar de acordo com o *próprio* arbítrio. Na experiência *política*, a *autoridade* é um alternativa legítima para a coerção e a persuasão.

VI

Mas tal concepção de *autoridade* não pode ser mecanicamente transposta para a experiência educacional. Pois o governo se dá entre iguais, refere-se ao *mundo* dos adultos e começa quando termina a *educação*, que se dá entre diferentes.

A *ação política* tem como condição básica a *pluralidade* - a coexistência e a correlação de homens diferentes. Ser diferente não é a mesma coisa que ser *outro*. A *ação* e o *discurso* permitem aos homens distinguirem-se, serem *outros* e não apenas diferentes. A alteridade é, portanto, o aspecto mais importante da *pluralidade*. O indivíduo pode levar a vida sem *laborar* ou *trabalhar*, explorando um outro indivíduo, mas se leva a vida sem o *discurso* e a *ação*, não leva uma vida humana - no sentido de que *não vive entre os homens*. A *ação* dá início ao novo e o *discurso* faz a *revelação*.

Sem o *discurso*, a *ação* não tem relevância, perde o seu caráter revelador, já que o ator é, ao mesmo tempo, o agente e o autor das palavras. Somente para a *ação* o *discurso* é fundamental e não acessório. Sem o caráter revelado a *ação* é mero feito. Na função utilitária, o *discurso* é um substituto ineficaz dos sinais e a *ação* é um substituto ineficaz da *violência*, com o objetivo de autodefesa e de satisfação de interesses.

O *discurso* e a *ação* revelam a identidade única e distinta do agente - e não o que é o sujeito. *Revelam* o quem - a identidade - não para o próprio sujeito, já que este não pode dispor de sua identidade da mesma forma que dispõe de suas qualidades. A qualidade revelatória da *ação* e do *discurso* só se manifesta em *público*. Por isso, o homem de *ação* precisa estar no simples gozo da convivência humana, disposto a correr o risco da *revelação*. O trabalhador e o artista *revelam*, dão sua mensagem no produto final; o homem de *ação* não produz um objeto reificado, por isso, *revela-se* no *discurso* e na *ação*.

Assim, o mais relevante na *esfera política* é o fato dos homens serem igualmente diferentes, vivenciando a liberdade no processo de *ação*. Em *política* vigora o princípio da não conservação, pois é preciso que os homens criem, inovem, alterem, para proteger o *mundo* da destruição realizada pelo tempo. Por outro lado, a conservação faz parte da essência da *educação*.

"(...)Exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição."⁵¹(Grifos da autora)

Não é tarefa do *educador* instruir o *educando* na arte de viver, mas apresentar o *mundo* a ele; o que implica, inevitavelmente numa volta ao *passado*, no já dado. A vida transcorre no *presente*, mas o *mundo humano*, que é o substrato para a manutenção da vida, é sempre mais velho do que as *ações* dos homens que o habitam. A função da escola é, portanto, ensinar às crianças como o *mundo* é, e não ensiná-las a viver.

A identificação da *educação* com a vida subjaz a noção de experiência, não como *revelação* da sabedoria, mas como máscara da ignorância. A experiência do adulto é utilizada para subestimar a juventude, seja quando ele adota a postura de falsa complascência diante dos *arroubos* dos jovens, impedindo-os sutilmente de conduzirem-se a partir de seus intentos inovadores, seja quando os permite usufruir os *curtos anos da juventude* para depois *empurrá-los* para a es-

⁵¹ ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 243.

cravidão da vida.⁵² O *educador* que impõe a amargura de seu sonho de juventude não realizado e a - só posteriormente possível - confirmação da validade da *tradição* como parâmetros de vida para o jovem *educando*, suprime - aniquila, elimina, extingue - a própria *vida humana*.⁵³ Pois o movimento humano vital é resultado do confronto entre *o que não é ainda e o que já não é mais*. E mais,

"(...)Verdadeiramente revolucionário é o efeito do sinal secreto do vindouro, o qual fala pelo gesto infantil."⁵⁴(Grifos do autor)

O *educador* não pode abranger, e muito menos sintetizar no processo educativo a vida, senão, representar o *mundo* - suporte para o desdobramento da *vida humana*.

⁵² Sobre este tema ver: BENJAMIN, Walter. "Experiência". in: *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 23-25.

⁵³ Cf: BENJAMIN, Walter. Velhos brinquedos. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 64: "(...)Rodeadas por um mundo de gigantes, as crianças criam para si, brincando, o pequeno mundo próprio; mas o adulto, que se vê acossado por uma realidade ameaçadora, sem perspectivas de solução, liberta-se dos horrores do mundo através da reprodução miniaturizada(...)". Este tipo de brinquedo mostra que o adulto representa o ideal à semelhança do qual a criança deve ser formada. Cf: Idem, Brinquedos e jogos. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 72-73; idem, Brinquedo e brincadeiras. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 249-253.

⁵⁴ BENJAMIN, Walter. Programa de um teatro infantil proletário. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 88.

No *mundo moderno*, a quebra da *tradição* e a recusa dos adultos em assumir a responsabilidade pelo *mundo* perante as crianças, se articulam convergindo para a exclusão da criança do *mundo* dos adultos. A *ausência* da *tradição* - ponto de referência inclusive par a própria contestação - põe a juventude perdida.

"A juventude que se posiciona por si mesma significa uma religião que ainda não existe. Envolta por um caos de homens e coisas, dos quais nenhum é sagrado, nenhum condenado, ela grita pela escolha. E antes que a graça não crie novamente o sagrado e o profano ela não opta com a mais profunda seriedade. (...)"⁵⁵

é o barbarismo que assola os jovens. Porém, cabe esclarecer que nem a cultura, nem a sua transmissão é isenta de barbárie.⁵⁶ A *educação* se opõe à barbárie, sendo que esta se coloca mesmo no princípio da civilização. As forças contra as quais se deve lutar estão inscritas na própria história. Como as possibilidades de atuar a nível objetivo são reduzidas, Adorno, em suas reflexões sobre a *educa-*

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. A posição religiosa da nova juventude. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 28.

⁵⁶ Cf: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 225; *idem*, *Teses sobre o conceito de história*. In: Flávio R. Kothe (Org.). *Walter Benjamin: sociologia*, p. 157.

ção após *Auschwitz*⁵⁷, volta-se, principalmente, para os aspectos subjetivos.

As raízes do caos devem ser buscadas mais nos perseguidores do que nos perseguidos. É preciso investigar os mecanismos que estimulam a selvageria, trazê-los à consciência, para que se possa evitá-los.

O *mundo administrado* - um contexto socializado, densamente estruturado - rouba a identidade e a capacidade de resistência, levando os homens a atos absurdos. É preciso trabalhar com a inconsciência dos que cometem os atos bárbaros. Para evitar a repetição da barbárie é preciso tornar conscientes os motivos que levaram ao horror. A educação só tem sentido, então, como educação para auto-reflexão, concentrada na primeira infância, já que

*"(...) a criança é o pai do homem, (...) a roda do destino começa a girar muito cedo, e num estalo fixa as chaves-mestras de nossa existência - hábitos, valores, desejos, afetos, inclinações eróticas, tendências espirituais, etc. (...)"*⁵⁸

⁵⁷ Esta temática é abordada em: ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz*. In: Gabriel Cohn (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*, p. 33-45.

⁵⁸ PEREIRA, Uilson. *Apresentação da edição brasileira*. In: BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 11.

Embora faça referências diretas a fatores psicológicos, Adorno ressalva que o facismo não é uma questão psicológica, mas social. A única verdadeira força *contra Auschwitz* é a autonomia, sendo necessária, portanto, a contraposição a qualquer supremacia coletiva cega. É preciso resistir ao caráter manipulativo, estimulando a reflexão e a auto-determinação.

Na sociedade moderna

*"(...)O medo, radicalizado em terror, força cada um a fechar-se em si mesmo, contra todos os outros; anula, ao mesmo tempo, as distâncias entre os indivíduos. Tira-lhes a força de iniciativa e priva todas as interações lingüísticas da capacidade de unificar espontaneamente o que está separado: Aglomerando-se com todos os outros, cada um se isola completamente dos demais. (...)"*⁵⁹(Grifos do autor)

A frieza das mônadas sociais, a multidão solitária impele o indivíduo liquidado a uma relação fetichizada com a técnica. As pessoas se sentem mal amadas porque não são mais capazes de amar - o que se revela no amor pelos objetos, no amor pela máquina.

⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: B. Freitas e S. P. Rouanet (Org.). *Habermas: sociologia*, p. 106.

Por isso, é preciso conduzir à conscientização da frieza, aproximando-se dos fatos, confrontando-se com o horror, sem reprimir o medo.

*"(...)Quando o medo não for reprimido, quando nos permitirmos ter tanto medo real quanto essa realidade merecer, então possivelmente muito do efeito destrutivo do medo inconsciente e reprimido desaparecerá."*⁴⁰

A abordagem do, assim chamado, Holocausto, só é possível com tal profusão de amor e esperança quando, assim como Hannah, Adorno adere ao Humanismo como

*"(...)resultado (...) de uma atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo.(...)"*⁴¹

O foco retorna então, à retenção da criança em seu próprio *mundo*, o que torna absoluto o *mundo* infantil. Ao ser banida do *mundo* dos adultos, em outras palavras, ao

⁴⁰ ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: Gabriel Cohn (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*, p. 39.

⁴¹ ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 200.

se emancipar da *autoridade* do adulto, a criança não é liberada, mas sujeita a uma tirania maior que é a tirania da maioria. Nessa condição de isolamento das crianças entre si, os desejos da maioria têm supremacia. Isoladas em seu próprio mundo, as crianças se aproximam tanto entre si, que desaparece o espaço intermediário entre elas. É a *proximidade* excessiva ameaça tanto a humanidade quanto a *solidão absoluta*. A distinção entre o mundo adulto e o infantil significa que não se pode educar adultos e nem tratar as crianças como maduras. Mas tal distinção, não deve justificar uma muralha separando crianças de adultos, isolando as crianças em seu mundo. Na relação adulto/criança deve vigorar a *autoridade* temporária e não o abandono. Daí que, em *educação*, a *autoridade* é hierárquica, porém, provisória, pois a infância é uma etapa temporária - uma preparação para a vida adulta.

"(...)é impossível determinar mediante uma regra geral onde a linha limítrofe entre a infância e a condição adulta recai, em cada caso. Ela muda freqüentemente, com respeito à idade, de país para país, de uma civilização para outra e também de indivíduo para indivíduo."⁶²

Mas, mediante a referida função da escola, qual seja, a de representar/apresentando o *mundo* frente às

⁶² ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: _____ *Entre o passado e o futuro*, p. 246.

novas gerações, é possível identificar com clareza a definição dos papéis.

A escola é uma resposta

"(...) dada ao desejo (do jovem) de crescer, de ser iniciado no mundo dos adultos, de penetrar nos segredos que os adultos detêm; a criança sente que se prepara para inserir-se e agir entre os grandes; tem consciência de que o que se passa na escola é valorizado pela sociedade - e não é considerado como uma brincadeira."⁶³ (Grifo do autor)

Então, o que

"(...) A criança exige do adulto (é) , uma representação clara e compreensível, mas não infantil. Muito menos aquilo que o adulto concebe por tal. (...)"⁶⁴ (Grifo do autor)

⁶³ SNYDERS, Georges. *A alegria na escola*, p. 11.

⁶⁴ BENJAMIN, Walter. Velhos livros infantis. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 50; idem, Livros infantis antigos e esquecidos. In: _____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, p. 236.

O que se presencia é uma deturpação ambivalente da condição adulta e da infantil. A *esfera pública*, maior característica da vida adulta, é destruída. O social engloba tudo - a luz inunda a vida *privada*. A criança não tem privatividade, e, por conseguinte, a segurança necessária para crescer⁶⁵. É o fim das condições necessárias ao desenvolvimento e crescimento vitais. Na *política* lidamos com aqueles que já estão educados; a *educação* situa-se, então, na *esfera pré-política*.

Portanto,

"(...)Cumpra divorciarmos decisivamente o âmbito da educação dos demais, e acima de tudo do âmbito da vida pública e política, para aplicar exclusivamente a ele um conceito de autoridade e uma atitude face ao passado que lhe são apropriados mas não possuem validade geral, não devendo reclamar uma aplicação generalizada no mundo dos adultos."⁶⁶

Mas o *passado* e o *futuro* são, relativamente, referências abstratas; a direção para onde apontam é que

⁶⁵ Conforme está colocado nas p. 77 a 79 do presente estudo, o esfacelamento da *esfera privada*, por esta se definir por oposição dicotômica à *esfera pública*, debilita também à esta última, contaminando, conseqüentemente, a vida *política*.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. A crise na Educação. In: _____ *Entre o Passado e o Futuro*, p. 246.

institui forma e conteúdo à *educação*. É o *presente*, a *lacuna* entre o *passado* e o *futuro* que abriga o *educador*.

"(...) Há um mundo de alegria que só o presente pode dar, pois o presente é o lugar de minhas tarefas e dos meus projetos; mesmo se podemos, se devemos compreender e gostar do passado, é muito evidente que só podemos agir no presente. (...)

.....
Tenho necessidade de uma cultura que me ajude a gostar do presente, manter-me no presente e manter o presente com intensidade e fervor e não na espera. (...)"⁶⁷

Muitas vezes, personagens que emergem dos tempos sombrios para tecer as fendas abertas na *tradição*, tais como o artista ou contador de histórias, estão mais próximas das crianças do que os pedagogos ou professores. Estes últimos refugiam-se no ofuscamento que o excesso de luz provoca - a luz da *vida pública* que toma a *vida privada*. A barbárie da civilização *moderna* avaliza o seu retorno à mesquinharia e à amargura de suas privações. E permanecem infinitamente no desempenho de suas funções profissionais. Infinitamente, porque assim é a aprendizagem. A *educação*, ao contrário da aprendizagem, possui um fim previsível que é quando o *educando* é considerado introduzido no *mundo* como um todo. A partir daí, segue-se uma especialização, ou seja,

⁶⁷ SNYDERS, Georges. *A alegria na escola*, p. 46 e 47

quando os ensinamentos se referem principalmente, não mais ao *mundo*, mas à parte dele, como é o caso da formação profissional.

Em contraposição à pedagogia burguesa, Walter Benjamin⁶⁸ afirma a superioridade da pedagogia que garante às crianças a realização de sua infância, o que só é possível em referência a um mundo adulto devidamente estabelecido. A criança confronta realidade e fantasia, os seres que ela inventa e as pessoas com as quais se relaciona - vivendo a plenitude de sua condição - até chegar à sua própria afirmação como pessoa adulta, podendo então, ela própria, apresentar o *mundo* para a criança da geração seguinte.

VII

A união entre Walter Benjamin e Hannah Arendt, conforme foi anunciado na *Apresentação*, repousa numa Filosofia da História que toma o *presente* como o momento de emergência das *condições de possibilidade*, de identificação do *outro*, de surgimento do novo. Lembrando a alegoria do *Angelus Novus*⁶⁹, o *educador* é aquele que, instalado na *lacuna entre o passado e o futuro*, mira com sensibilidade os *escombros da história*. Ao olhar para trás, enfoca a *tradição*, mas

⁶⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. Programa de um teatro infantil proletário. In: _____ *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, p. 83-88.

⁶⁹ Cf. na p. 40 do presente estudo.

com o objetivo de captar os lampejos de novas possibilidades. Acredito que aí reside a conveniência de uma presença tão intensa de Walter Benjamin nesta leitura de Hannah Arendt.

Pois é uma leitura que sugere o trajeto *do desencantamento pela existência ao amor pelo mundo*, como uma alternativa para o *educador* que, assim como propõe Hannah Arendt, é aquele que ocupa o *presente*, enquanto assume a responsabilidade de representar e apresentar o *mundo* às crianças, em suma, enquanto assume a sua *autoridade* no processo *educativo*.

Tal concepção de *autoridade*, baseada no resgate da *tradição* e, conseqüentemente, na dimensão conservadora da *educação*, converge para a categoria da *natalidade*. A instalação do novo exige uma referência que o anteceda e que perdure a ele. É justamente em função do novo que se justifica o antagônico apoio da *autoridade educativa* na *tradição*. É no novo, na condição de *natalidade* que se pautam as reflexões arendtianas sobre o ato de pensar, na ruptura *entre o passado e o futuro*.

"(...)Pela reflexão, momento individual da liberdade, o sujeito busca algo novo. Nesta ruptura não há violação mas desejo do outro, busca de horizontes que possam balizar a própria ação do indivíduo no

*mundo. (...)*⁷⁰ (Grifo meu)

Como bem o coloca Newton Aquiles, tomando o Pensamento Arendtiano como uma referência,

*"(...) a sala de aula poderia ser vista como (...) o espaço revolucionário da fundação da liberdade. (...)"*⁷¹

Liberdade, pois esta é condição necessária para a emergência do novo. E a possibilidade de instauração do novo é princípio e fim da *educação*.

Então, o pessimismo peculiar à *Era Moderna* inunda a nossa existência; mas é possível resgatar a credibilidade no *mundo humano* que, estabelecido pelos próprios homens, indica a nós próprios, os seres humanos, como fundamentos de uma *ação* emancipadora.

⁷⁰ ZUBEN, Newton Aquiles Von. Sala de aula: da angústia de labirinto à fundação da liberdade. In: MORAIS, Regis de (Org.). *Sala de aula: que espaço é esse?*, p. 128.

⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 128.

Mesmo recusando a ingenuidade presente nos rótulos, ve-mo-nos impelidos a recuperar a esperança da *liberdade* e do novo, presentes na criança.

Conforme coloca Raquel, a personagem do livro anteriormente citado: *A bolsa amarela*, o re-encontro com a condição infantil aliada à condição de instauração do novo, pode nos aliviar do fardo do ceticismo e conseqüente desânimo legado à nossa geração:

"Abri a bolsa amarela e tirei minha vontade de ser garoto e minha vontade de ser grande. Elas tinham emagrecido tanto que pareciam até de papel.

*.....
A bolsa amarela tava vazia à beça. Tão leve. E eu também, gozado, eu também estava me sentindo um bocado leve."⁷²(Grifos meus)*

⁷² BOJUNGA, Lygia. *A bolsa amarela*. p. 113 e 115.

BIBLIOGRAFIA - EMPACOTANDO MINHA BIBLIOTECA

Estou desempacotando minha biblioteca. Sim estou. Os livros, portanto, ainda não estão nas estantes; o suave tédio da ordem ainda não os envolve. Tampouco posso passar ao longo de suas fileiras para, na presença de ouvintes amigos, revistá-los. Nada disso vocês têm de temer. Ao contrário, devo pedir-lhes que se transfiram comigo para a desordem de caixotes abertos à força, para o ar cheio de pó de madeira, para o chão coberto de papéis rasgados, por entre as pilhas de volumes trazidos de novo à luz do dia após uma escuridão de dois anos justamente, a fim de, desde o início, compartilhar comigo um pouco da disposição de espírito - certamente não elegíaca, mas, antes, tensa - que este livros despertam(...)

Walter Benjamin

Walter Benjamin, inicia assim o ensaio que tem por título *Desempacotando Minha Biblioteca - Um discurso sobre o colecionador*¹. Pareceu-me apropriado citá-lo, em virtude de me tomar um sentimento semelhantemente oposto na ocasião de organizar esta Bibliografia. É preciso extrair dessa temperada desordem de livros esparramados pela mesa e empilhados na estante, a organização - segundo as normas da ABNT.

¹ BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca - um discurso sobre o colecionador. In: _____ *Rua de mão única*, p 227.

Não havia percebido devidamente o quanto as anotações impulsivas às margens das páginas e os sublinhados tortuosos marcam os escritos mais ponderados que os sucedem. Na limitação de não ler com a fluência adequada em outras línguas, experimento a reduzida amplitude de conhecer mais de uma tradução para a mesma obra e acompanho as polêmicas entre os tradutores. No caso da obra de Hannah Arendt, trata-se menos de um rigorismo acadêmico e mais de uma questão de determinação de ir à origem dos conceitos.

Por vezes, o descuido e o descaso nas traduções e revisões chegam às raias do vexatório. Se as contorções e os volteios do pensamento se expressam, como pude observar, em meras notas de estudo, de quanto rigor carece a formalização de um livro! Por este motivo, fiz questão de apresentar as controvérsias a respeito das traduções de categorias do pensamento da filósofa e de, assim como no transcorrer do trabalho, citar aqui as traduções existentes e por mim conhecidas das que consultei. Para que sejam atribuídos aos tradutores, organizadores e revisores, tanto o mérito como o demérito que lhes é devido.

A partir das considerações acima, passo à ordenação sistemática da bibliografia, que foi dividida em três partes: A Bibliografia Básica, que é diretamente citada no corpo deste estudo, e a que denominei de Bibliografia Ampliada, que toma o conjunto das obras que, embora não tenha

sido alvo de referências diretas, está implícita em minhas reflexões, inspira e norteia a leitura que faço de Hannah Arendt. São diversas obras e, por vezes me apoio em algumas com tanta intensidade, que quase não resisti ao pedantismo de uma subdivisão que as discriminasse em gradacões sucessivas.

Acrescento ainda a Bibliografia / Hannah Arendt - esta sim, subdividida - que apresenta as obras de e sobre Hannah Arendt, sobre as quais pude reunir referências, ainda que não tenha tido acesso em sua totalidade. Feito o convite para a leitura de Hannah Arendt, apresento uma espécie de roteiro de suas obras...

Bibliografia Básica

ABNT. *Normas ABNT sobre Documentação*. Rio de Janeiro, 1978. v. 1.

ABNT. *NBR 6023: Referências bibliográficas*. ago. 1989.

ABRIL. *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. vol. I. 272 p.

ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz*. Trad. de Aldo Onesti. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. Trad. de Flávio R. Kothe et al. Coordenação de Florestan Fernandes, São Paulo: Ática, 1986. 207 p., p. 33-45. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 54).

----- . *O ensaio como forma*. Trad. de Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno*. Trad. de Flávio R. Kothe et al. Coordenação de Florestan Fernandes, São Paulo: Ática, 1986. 207 p., p. 167-187. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 54).

----- . *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*. In: HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p., p. 113-156.

----- . *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Trad. de Luiz João Baraúna. Revisão por João Marcos Coelho. In: *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. Trad. de José Lino Grunnewald et al. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p., p. 165-191. (Os Pensadores).

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, M. *O conceito de esclarecimento*. In: HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p., p. 19-52.

- . O conceito de iluminismo. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. In: *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. Trad. de José Lino Grunnewald et al. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p., p. 89-116. (Os Pensadores).
- . Sobre a nova edição alemã. In: HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p., p. 9-10.
- . Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. Edgard Afonso Malagadi e Ronaldo Pereira Cunha. In: *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. Trad. de José Lino Grunnewald et al. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p., p. 117-154. (Os Pensadores).
- ARANTES, Paulo Eduardo (Cons.). Vida e obra. In: *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas*. Trad. de José Lino Grunnewald et al. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p., p. VI-XIX. (Os Pensadores).
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Introd. de Celso Lafer, 3 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. 338 p.
- . A tradição e a época moderna. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 43-68. (Coleção Debates).
- . A crise na educação. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 221-247. (Coleção Debates).
- . A crise na cultura: sua importância social e política. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 248-281. (Coleção Debates).

- . A tradição e a época moderna. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 43-68. (Coleção Debates).
- . Da violência. In: ----- *Crises da república*. Trad. de José Volkman; Revisão por Antenor Celestino de Souza, São Paulo: Perspectiva, 1988. 201 p., p. 91-169. (Coleção Debates).
- . *Da violência*. Trad. de Maria Claudia D. Trindade, Brasília: Universidade de Brasília, 1985. 67 p.
- . *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. de Sonia Orieta Heinrich; Apres. de Tércio Sampaio Ferraz Jr. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983. 312 p.
- . Hermann Broch: 1886-1951. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 99-131.
- . Isak Dinensen. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 87-98.
- . Karl Jaspers: cidadão do mundo?. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 75-85.
- . Martin Heidegger faz oitenta anos. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 221-231.
- . O conceito de história - antigo e moderno. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 69-126. (Coleção Debates).
- . *O sistema totalitário*. Trad. de Roberto Raposo; Revisão por Manuel J. Palmeira, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978. 593 p.

- *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562 p.
- Prefácio. In: ----- *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p 7-9.
- Que é autoridade? In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L.de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 127-187. (Coleção Debates).
- Que é liberdade? In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L.de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 188-220. (Coleção Debates).
- Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. In: ----- *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L.de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p., p. 28-42. (Coleção Debates).
- Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 13-36.
- Walter Benjamin: 1892-1940. In: ----- *Homens em tempos sombrios*; Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p., p. 133-176.
- BEJAMIN, Walter. A posição religiosa da nova juventude. In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bollle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 27-29. (Coleção novas buscas em educação, 17).
- Brinquedo e brincadeira. In: ----- *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin; Revisão por Márcia Copola e Elvira da Rocha, 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. 253 p., p 249-253. (Obras Escolhidas, I).

- . Brinquedos e jogos. In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bolle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 71-75. (Coleção Coleção novas buscas em educação, 17).
- . Desempacotando minha biblioteca - um discurso sobre o colecionador. Trad. de José Carlos Martins Barbosa. In: ----- *Rua de mão única*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Simões da Costa; Rev. por Carmen T. Simões da Costa e Antonio Carlos M. Cruz. São Paulo: Brasiliense, 1987. 278 p., p. 227-235. (Obras Escolhidas, II).
- . "Experiência". In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bolle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 23-25. (Coleção Coleção novas buscas em educação, 17).
- . Experiência e Pobreza. In: ----- *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin; Revisão por Márcia Copola e Elvira da Rocha, 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. 253 p., p. 114-119. (Obras Escolhidas, I).
- . Experiência e Pobreza. In: BOLLE, Willi (Org.) *Walter Benjamin. Documentos de cultura, documentos de barbárie: textos escolhidos*. Sel. e Apres. de Willi Bolle; Trad. de Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix, 1986. 201 p., p. 195-198.
- . Livros infantis antigos e esquecidos. In: ----- *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin; Revisão por Márcia Copola e Elvira da Rocha, 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. 253 p., p. 235-243. (Obras Escolhidas, I).
- . O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: ----- *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin; Revisão por Márcia Copola e Elvira da Rocha, 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. 253 p., p. 197-221. (Obras Escolhidas, I).

- *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Apres. e Notas. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, 277 p.
- Programa de um teatro infantil proletário. In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bollle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 83-88. (Coleção novas buscas em educação, 17).
- Sobre o conceito de história. In: ----- *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin; Revisão por Márcia Copola e Elvira da Rocha, 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. 253 p., p. 222-232. (Obras Escolhidas, I).
- Teses sobre filosofia da história. In: Kothe, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin: sociologia*. Trad. de Flávio Kothe; Coord. de Florestan Fernandes, São Paulo: Ática, 1985. 256 p., p. 153-164. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 50).
- Velhos brinquedos. In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bollle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 61-65. (Coleção novas buscas em educação, 17).
- Velhos livros infantis. In: ----- *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bollle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 47-53. (Coleção novas buscas em educação, 17).
- BÍBLIA de Jerusalém - Novo testamento. Trad. e Notas para o francês sob a direção da école Biblique de Jerusalém, Paris: Les Editions Du Cerf, 1973, 8 ed., São Paulo: Paulinas, 1981. 722 p.
- COMODO, Roberto. (Org.) Eichmann está entre nós. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1988, Suplemento Idéias, p. 6-7.
- FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 184 p.

- HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: B. Freitag e S. P. Rouanet (Org.). *Habermas: sociologia*. Trad. de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. 216 p., p. 100-118. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 15).
- HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn; Introd. Olgária Chain Féres Matos; São Paulo: Perspectiva, Tomo I, 1990, 236 p. (Coleção estudos, 77)
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e Tremor. In: _____ *Diário de um sedutor...* Trad. de Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 3 ed., 1988. 279 p., p. 107-185. (Os Pensadores).
- KOTHE, Flávio. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. 126 p.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 405 p.
- *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 127 p.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial - o homem unidimensional*. Trad. de Giasone Rebuá, 6 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 238 p.
- MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. 3 ed., Lisboa: Presença, 1974.
- MATOS, Olgária. Escola de Frankfurt: crítica e compromisso. In: *História do pensamento - cultura contemporânea*. São Paulo: Nova Cultural, [sem data]. vol. 4. 176 p., p. 701-704.
- Introdução In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 1990. Tomo I. 236 p., p. XIII-XXII. (Coleção estudos, 77).
- MAY, Derwent. *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*. Trad. de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988. 118 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. In: ----- *Obras incompletas*. Sel de textos Gérard Lebrun; Trad e Notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 4 ed., 1987. vol. II. 188 p., p. 107-124. (Os Pensadores).

NUNES, Lygia Bojunga. *A bolsa amarela*. Ilustr. de Marie Louise Nery, 5 ed., Rio de Janeiro: Agir, 1981. 115 p.

PEREIRA, Uilson. Apresentação da edição brasileira. In: BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bollle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p., p. 9-12. (Coleção novas buscas em educação, 17).

SNYDERS, Georges. *A alegria na escola*. Trad. de Bertha Halpern Guzovitz e Maria Cristina Caponero, São Paulo: Manole Ltda., 1988. 284 p.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. O "homo faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. In: Régis de Moraes (Org.). *Filosofia, educação e sociedade: ensaios filosóficos*. Campinas: Papirus, 1989. 220 p. p. 151-166.

----- . Sala de aula: da angústia de labirinto à fundação da liberdade. In: MORAIS, Régis de (Org.). *Sala de aula: que espaço é esse?*. Campinas: Papirus, 1986. 136 p. p. 123-129.

Bibliografia Ampliada

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. de José Volkmann; Revisão por Antenor Celestino de Souza, São Paulo: Perspectiva, 1988. 201 p.

----- . *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988. 261 p. (Estudos Políticos, 5).

- . *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p. (Coleção Debates).
- . *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p.
- BARBOSA, Osmar. *Grande dicionário de sinônimos e antônimos*. [Rio de Janeiro]: Tecnoprint S.A., 19-- . 570 p.
- BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. Trad. Hildegard Herbold; Ed. e Notas de Gary Smith; Pref. de Gershom Scholem, São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 149 p.
- . *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. de Marcus Vinícius Mazzari; Apres. da ed., brasileira Uilson Pereira; Apres. de Willi Bolle, São Paulo: Summus, 1984. 117 p. (Coleção novas buscas em educação, 17).
- BOLLE, Willi. A modernidade segundo Walter Benjamin. In: *Revista da Universidade de São Paulo*. São Paulo, n. 5, p. 45-64, jun. 1987.
- . (Org.). *Walter Benjamin. Documentos de cultura, documentos de barbárie: textos escolhidos*. Sel. e Apres. de Willi Bolle; Trad. de Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix, 1986. 201 p.
- DAPIEVE, Arthur. *Viver para pensar: o nascimento de uma pensadora que escapa das armaduras ideológicas*. *Jornal Do Brasil*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1988, Suplemento Idéias, p. 8.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 96 p. (Coleção Encanto Radical, 18).
- GARAUDY, Roger. A Vida e o Problema de Hegel. In: ----- *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Trad. de Suely Bastos, Porto Alegre: L&PM, 1983. 208 p., p. 7-18.
- . O Método de Hegel. In: ----- *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Trad. de Suely Bastos, Porto Alegre: L&PM, 1983. 208 p., p. 19-42.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. 1499 p.

JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral, São Paulo: Cultrix, 1988. 176 p.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro, Campus, 1988, 112 p.

LAFER, Celso. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980. 143 p.

----- *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 127 p.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal. Lógica dialética*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 3 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. 301 p.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. 132 p.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. de José Carvalho Bruni. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos/Karl Marx*. Sel. de textos de José Arthur Giannotti; Trad. de José Carvalho Bruni et al. 4 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. vol I. 214 p., p. 165-214. (Os Pensadores).

----- *O capital*. Trad. de Reginaldo Sant'Ana, 11 ed., São Paulo: Bertrand Brasil/DIFEL, 1987. livro 1, vol. I. 579 p.

----- *Para uma crítica da economia política*. Trad. de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos/Karl Marx*. Sel. de textos de José Arthur Giannotti; Trad. de José Carvalho Bruni et al. 4 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. vol I. 214 p., p. 1-157. (Os Pensadores).

MEUNIER, Mário. *Nova mitologia clássica. A legenda dourada. História dos deuses e heróis da antiguidade*. Trad. de Alcântara Silveira, 2 ed., [São Paulo]: IBRASA - Instituição Brasileira de Difusão Cultural S.A., 1976. 391 p.

Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas. Trad. de José Lino Grunnewald et al. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p. (Os Pensadores).

Bibliografia / Hannah Arendt

De Hannah Arendt

Livros:

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Introd. de Celso Lafer, 3 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. 338 p.

----- *Crises da república*. Trad. de José Volkmann; Revisão por Antenor Celestino de Souza, São Paulo: Perspectiva, 1988. 201 p.

----- *Da revolução*. São Paulo: Ática, , 1988. 261 p. (Estudos Políticos, 5).

----- *Da violência*. In: ----- *Crises da república*. Trad. de José Volkmann; Revisão por Antenor Celestino de Souza, São Paulo: Perspectiva, 1988. 201 p., p. 91-169. (Coleção Debates).

----- *Da violência*. Trad. de Maria Claudia D. Trindade, Brasília: Universidade de Brasília, 1985. 67 p.

----- *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. de Sonia Orieta Heinrich; Apres. de Tércio Sampaio Ferraz Jr. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983. 312 p.

- . *Entre o passado e o futuro*. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida; Rev. de Mary Amazonas L. de Barros; Introd. de Celso Lafer, 2 ed., São Paulo: Perspectiva, 1988. 348 p. (Coleção Debates).
- . *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 249 p.
- . *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982.
- . *O sistema totalitário*. Trad. de Roberto Raposo; Revisão por Manuel J. Palmeira, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978. 593 p.
- . *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- . *The jew as pariah*. Ed. and Introd. by Ron H. Feldman. New York, Grove Press, 1979.
- . *Rahel Varnhagen: the life of a jewish woman*. Revised ed., New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1974.
- . *The life of the mind*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1978, 2v.

Artigos/Entrevistas:

- . Philosophie et politique. Trad. de L'américain par Francoise Collin. *Les Cahiers du grif*, Paris, n. 33, primavera 1986.
- . Public rights and private interests. In: Reponse to Charles Frankel. In: MOONEY, Michael & STUBER, Florian (Eds.). *Small comforts for hard times: humanists on public policy*. New York, Columbia Univ. Press, 1977.
- . A replay. *Review of Politics*, n. 15, jan. 1953.

- . The rights of man. What are they?. *Modern Review*, New York, 3(1), verão de 1949.
- . Seule demeure la langue maternelle. (Entrev. a Gün- ter Gauss). Trad. de Sylvie Courtine Denamy. *Esprit*, Pa- ris, 42, jun. 1980.
- . Thinking and moral considerations: a lecture. *Social Research*, New York, 38(3), outono 1971.
- . Understanding and politics. *Partisan Review*, 20(5), set./out. 1953.
- . What is *Existenz* philosophy?. *Partisan Review*, in- verno de 1946.

Sobre Hannah Arendt:

- CANOVAN, Margaret. *The political thought of Hannah Arendt*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1974.
- COMODO, Roberto. (Org.) Eichmann está entre nós. *Jornal Do Brasil*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1988, Suplemento Idéias.
- DAPIEVE, Arthur. *Viver para pensar - o nascimento de uma pensadora que escapa das armaduras ideológicas*. *Jornal Do Brasil*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1988, Suplemento Idéias.
- GRAY, Glenn. The winds of thought social. *Social Research*, vol 44, n. 1, Spring 1977.
- HELLER, Erich. Hannah Arendt as critic of literature. *Social Research*, vol 44, n. 1, Spring 1977.
- HILL, Melvyn A. (Ed.) *Hannah Arendt: the recovery of the pu- blic world*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- JONAS, Hans. Acting, knowing, thinking: gleanings from Han- nah Arendt's philosophical work. *Social Research*, vol 44, n. 1, Spring 1977.

- KATEB, George. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, Beverly Hills, Calif., 2, mai. 1977.
- . *Hannah Arendt: politics, conscience evil*. Totowa, Rowman & Allanheld, 1984.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- . *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 127 p.
- . Resenha de Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, 58, jan. 1984.
- MAY, Derwent. *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*. Trad. de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988. 118 p.
- FAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven, Yale Univ. Press, 1982.
- . Hannah Arendt's story telling. *Social Research*, New York, 44(1), primavera 1977.
- WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt and the ordinance of time. *Social Research*, vol 44, nº 1, Spring 1977.
- . Stopping to think. *The New York Review of Books*, vol XXV, n. 16, october 26 1978.
- ZUBEN, Newton Aquiles Von. O "homo faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. In: Régis de Moraes (Org.) *Filosofia, educação e sociedade: ensaios filosóficos*. Campinas: Papirus, 1989. 220 p. p 151-166.