

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

PHELIPE AUGUSTO SILVA SANTOS

**A CRISE DA EDUCAÇÃO COMO UM PROBLEMA POLÍTICO:
UMA LEITURA A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

GOIÂNIA – GO
2021

PHELIPE AUGUSTO SILVA SANTOS

A CRISE DA EDUCAÇÃO COMO UM PROBLEMA POLÍTICO:
UMA LEITURA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás,
como requisito para a obtenção do título de
Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

GOIÂNIA – GO

2021

FOLHA DE APROVAÇÃO

À saudosa memória d'aquela que me
trouxe ao mundo e me ensinou a amá-lo e
ser responsável por ele.

A todos os educadores que em 2020 – ano
em que vivemos a pandemia do novo
coronavírus – se reinventaram, apesar de
toda precariedade e incertezas, não
abdicando de sua responsabilidade frente a
educação: o *amor mundi*.

AGRADECIMENTOS

À minha madrinha Nyslene e ao seu esposo Rafael, junto a seus filhos João e Tiago, por terem me dado condições para concluir essa etapa.

À minha madrinha Cleicianne e ao meu padrinho Pe. Nixon.

Aos meus irmãos Denise, Dayse, Jessé e Myllena e aos sobrinhos André, Myrelle, Heloisa, Emanuele e Maria Júlia.

Aos meus estimados companheiros Dayara Lima, Roosevelt Saavedra e Alan Lourenzo.

À Congregação do Santíssimo Redentor – Província de Goiás e ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG.

Ao professor Dr. José Reinaldo, por seu exemplo de *amor mundi*.

“[...] um menino nos nasceu, um filho nos foi dado”
Isaías 9,5

RESUMO

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre a crise da educação como um problema político, a partir da leitura de Hannah Arendt. Parte das considerações que a autora realiza na obra “A condição humana”, afirmando que a situação da educação é um problema político. Trata-se de um tema que tem chamado atenção vez que não é concebido como decorrente de qualquer suposta obsolescência técnica das práticas pedagógicas. Este trabalho, portanto, tem como objetivo encontrar pontos de convergência entre o pensamento político e a crise na educação. A análise da proposta compreende duas abordagens, quais sejam: como Arendt tratou o domínio da política e em que medida a educação é um componente indispensável a essa discussão; e a apresentação das reflexões que revelem as razões da crise na educação e como ela se tornou um problema político. Os resultados de nossas reflexões mostram os impasses da crise na educação, suas relações e distinções ante a política. Por fim, pretende-se responder como a educação se estabelece com a responsabilidade pelo mundo comum, isto é, como *amor mundi*.

Palavras-chave: Crise na Educação; Política; Hannah Arendt; *Amor mundi*.

ABSTRACT

This work presents a reflection on the crisis of education as a political problem, from the reading of Hannah Arendt. Part of the considerations that the author makes in the work "The human condition", stating that the situation of education is a political problem. It is a theme that has attracted attention since it is not conceived as a result of any supposed technical obsolescence of pedagogical practices. This work, therefore, aims to find points of convergence between political thought and the crisis in education. The analysis of the proposal comprises two approaches, namely: how Arendt understood the domain of politics and the extent to which education is an indispensable component of this discussion; and the presentation of reflections that reveal the reasons for the crisis in education and how it became a political problem. The results of our reflections show the impasses of the crisis in education, its relations and distinctions in relation to politics. Finally, we intend to answer how education is established with responsibility for the common world, that is, as *amor mundi*.

Keywords: Crisis in Education; Policy; Hannah Arendt; *Amor mundi*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O PENSAMENTO POLÍTICO NA OBRA “A CONDIÇÃO HUMANA”	14
1.1 A CONDIÇÃO HUMANA	14
1.1.1 Para evitar mal-entendidos	16
1.1.2 <i>Vita activa versus vita contemplativa</i>	17
1.2 O PÚBLICO E O PRIVADO.....	19
1.2.1 Entre a liberdade e a necessidade	19
1.2.2 O advento do social	22
1.2.3 Entre o palco e a coxia: os domínios público e privado.....	24
1.3 UMA FENOMENOLOGIA DA VITA ACTIVA	29
1.3.1 O trabalho e o <i>animal laborans</i>	29
1.3.2 A obra e o <i>homo faber</i>	30
1.3.3 A <i>revelatio</i> do agente no discurso e na ação	31
2 A CRISE NA EDUCAÇÃO: UM PROBLEMA POLÍTICO	34
2.1 ENTRE O PASSADO E O FUTURO	34
2.1.1 Uma herança sem testamento.....	35
2.2 A TRADIÇÃO E A ÉPOCA MODERNA.....	38
2.2.1 O ocaso da tradição	39
2.2.1 O totalitarismo e o fim da tradição	41
2.3 A CRISE NA EDUCAÇÃO.....	42
2.3.1 A essência da Educação é a natalidade	43
2.3.2 Política e educação: relações e distinções	44
2.3.3 Pressupostos sobre a crise na educação	46
2.3.4 Autoridade e Educação: um desafio em face do ocaso da tradição	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
REFERÊNCIAS.....	53

INTRODUÇÃO

Se hoje saíssemos às ruas de nossa cidade, a fim de questionar a qualquer um que fosse quais são os maiores problemas sociais enfrentados pelos brasileiros – além da pandemia do novo coronavírus, que ainda assola a todos – sem muita dificuldade, logo transcorreria uma lista de vários clichês, como: saúde, segurança, moradia e educação. Se, ainda não satisfeitos, perguntássemos mais coisas sobre esse último, a educação, mais jargões apareceriam. Por exemplo: “não há investimentos”, “as estruturas são ruins”, “os alunos vão, mas não aprendem nada”, e por aí em diante. Todavia, posto na perspectiva de Arendt, há de se notar que todas essas questões, mormente postas por qualquer um de nós, estão na efemeridade do problema. Quando damos notoriedade à questão “porque Joãozinho não sabe ler?”, focalizamos apenas a ponta de um problema que é muito maior.

Desta forma, a fim de refletirmos sobre a crise na educação como um problema político, iremos nos debruçar sobre o escopo político do pensamento de Hannah Arendt. Antes, porém, é importante falar quem foi essa pensadora. Johanna Cohn Arendt, nasceu em Hanover, Alemanha, em 1906, em uma família judaica de classe média. Foi uma exímia estudante desde sua adolescência. Em 1924, aos dezoito anos, frequentou a universidade de Marburg, onde foi aluna de Martin Heidegger. Imbricada no contexto de sua época, Arendt presenciou a ascensão de um regime totalitário. Este evento se tornaria marcante em toda a sua vida e trajetória intelectual, constituindo o ponto de inflexão de seu particular interesse pela política. Em 1933, Arendt fugiu da Alemanha, após ter sido presa por envolvimento com o sionismo¹. Em 1951 receberia a cidadania norte-americana, permanecendo nos Estados Unidos até a sua morte em 1975.

Ao chegar nos Estados Unidos, na década de 1950, Arendt constatou a crise na educação e, como na descrição acima, sentimos que a situação atual não pode ser muito diferente da que a autora presenciou. Nosso trabalho, portanto, quer lançar luz sobre essa problemática de suma importância nas reflexões de Arendt e na condução da dinâmica social como um todo, qual seja: a educação. Apesar de não possuir um trabalho denso acerca do tema especificamente, consideramos que o pensamento

¹ Movimento político que surgiu no final do século XIX e que defendia a formação de um Estado Nacional próprio para os judeus na Palestina.

político da autora nos ajudará a compreender a crise na educação e como ela também se constitui como um problema político de primeira grandeza.

Assim, nosso trabalho procurou compreender os conceitos de Educação e Política no âmbito das reflexões de Hannah Arendt. Além disso, analisamos como Arendt compreendeu o domínio da política e em que medida a educação é um componente indispensável a essa discussão. Apresentamos, por fim, as reflexões que parecem revelar as razões da crise na educação e como ela se tornou um problema político.

Nosso trabalho está dividido em dois momentos. O primeiro concentra-se no pensamento político exposto na obra “A condição humana”. Para tal empresa, tomamos “A condição humana” como principal obra para compreender o pensamento político da autora. Nessa parte tratamos a distinção entre natureza e condição humana. É também nela que surgem as primeiras impressões sobre a *Vita activa*, diretamente seguida da abordagem dos problemas inerentes à inversão moderna entre o público e o privado, e, finalmente, o que aqui chamamos de leitura fenomenológica das principais atividades da *vita activa* – trabalho, obra e ação.

Por conseguinte, no capítulo que trata a crise na educação como um problema político, tomamos como ponto de partida a obra “Entre o passado e o futuro”. Nela pulsam simultaneamente o conjunto de inquietações e a reflexão política do século XX. Ou ainda, um olhar reflexivo sobre a experiência viva, partindo do pressuposto de que o pensamento emerge de incidentes da *vita activa* – entre os quais alguns dos visitados no primeiro momento. Nessa seção tentamos aferir o declínio da tradição e a época moderna, a crise na educação política e educação em sentido geral, suas relações e distinções, a questão da autoridade e o desafio de um mundo em que a tradição veio a ocaso. Por fim, toma-se a educação como uma resposta à proposta de reponsabilidade pelo mundo comum, o que a autora nomeou *amor mundi*.

Estamos conscientes de que é sempre arriscado pretender que os teóricos possam resolver questões do tempo presente. Dessa forma, apesar de existir uma proximidade histórica e de contexto entre o pensamento arendtiano e a sociedade atual, precisamos reconhecer os seus limites especialmente ante os múltiplos desdobramentos da educação em nosso país. O que esperamos, portanto, das reflexões emanadas pela autora refere-se a uma luz que não clareia todo o ambiente, mas que auxilia em seu aclaramento, isto é, na iluminação necessária ao esclarecimento do olhar – aqui, talvez, como no anseio por uma educação que vá

além do mero desenvolvimento de habilidades e competências, quer dizer, uma educação para o *amor mundi*, uma educação para o cuidado com os outros e com o meio-mundo que nos cerca e constitui esfera de nosso contato, uma educação libertadora.

1 O PENSAMENTO POLÍTICO NA OBRA “A CONDIÇÃO HUMANA”

*“No estandarte vai escrito
Que ele [o menino] voltará de novo
Que o rei será bendito
Ele nascerá do povo, ai, ai...”*

Ivan lins. *A bandeira do divino.*

Para compreender melhor a crise na educação como problema político em Hannah Arendt, nos situaremos na compreensão do pensamento político da autora estabelecido na obra “A condição humana” (1958). Isso é justificado, nas palavras de Lafer (cf. 2010, p. 346), porque que “A condição humana” é uma eloquente manifestação de reflexão teórica sobre os problemas concretos do século XX, sendo fundamental para a compreensão de escritos posteriores, como “Eichmann em Jerusalém” (1963), “Sobre a Revolução” (1963), “A vida no espírito” (1978), e, o que também será nosso objeto neste estudo, “Entre o passado e o futuro” (1961), em que encontramos a o ensaio “Crise na educação”. Neste primeiro capítulo veremos a distinção entre natureza e condição humana, as primeiras impressões sobre a *Vita activa*, seguida dos problemas derivados da inversão moderna entre o público e o privado e, por fim, da proposta fenomenológica de enxergar as principais atividades da *vita activa*, isto é, o trabalho, a obra e a ação.

1.1 A CONDIÇÃO HUMANA

No prólogo de “A condição humana”, Hannah Arendt inicia suas reflexões analisando um dos episódios mais marcantes da segunda metade do século XX: a entrada do satélite artificial *Sputnik* na órbita da Terra. Esse objeto, feito pelas mãos humanas e desenvolvido em meio a uma conflituosa corrida para ver quem conseguiria chegar primeiro ao espaço, além de demonstrar desenvolvimento e progresso foi, também, dentro da perspectiva da autora, aquilo que ninguém antes na história da humanidade havia concebido, isto é, a Terra como prisão. Ao olhar para os céus o homem não se deslumbrou com o feito em si – antes, se aliviou com a possibilidade de sair da Terra, podendo colonizar além das fronteiras atmosféricas.

Mesmo sabendo que a Terra é o único *habitat* capaz de acolher a vida humana, dando a ele condições para viver, o flerte com o mundo artificial – criado por ele mesmo – nutriu de igual maneira, o desejo de tornar artificial (e manipulável) a vida – a julgar pelas experiências de fertilização artificial, o que na época de Arendt ainda não era uma realidade.

E embora o abandono da vida humana da Terra desde aquele momento tenha sido visto como uma possibilidade, ou até mesmo a sua manipulação *in vitro*, Arendt afirma que não caberia aos cientistas e aos políticos profissionais tomarem essa decisão, pois tratava-se de “uma questão política de primeira grandeza” (ARENDT, 2014a, p. 3). Os motivos pelos quais faz-se prudente desconfiar do julgamento dos cientistas não está ligado apenas à eventual falta de caráter de alguns, demonstrada no uso da técnica a fim de construir uma bomba atômica ou na ingenuidade de acreditarem que seriam ou não consultados sobre outros usos equivalentes, mas, no fato de que no mundo moderno o discurso perdeu seu poder.

A importância do discurso existe sobre a política, visto que “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz o homem um ser político” (ARENDT, 2014a, p. 4). Quando comprovado o divórcio entre o conhecimento e o pensamento, seria como se perdêssemos a nossa capacidade de pensar dando às máquinas artificiais a possibilidade de o fazerem por nós. Ou ainda, passaríamos a ser como “escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja” (ARENDT, 2014a, p. 4).

É através dele – do discurso – que nós, nos relevamos sujeitos capazes de agir politicamente. A política, roteiro do espetáculo do humano enquanto vive na Terra, existe na medida em que podemos experimentar a significação de falar uns com os outros e nos fazer entender aos outros e a nós mesmos (cf. ARENDT, 2014a, p. 5). Dessa maneira, a educação, como afirma Carvalho (2017, p. 8), “em seu sentido lato, imprime a cada existência individual a potencialidade de pertencimento a uma comunidade histórica e cultural, ou seja, a um mundo comum”. Dentre as relações e distinções entre “política” e “educação”, conceitos que serão objeto de nosso especial interesse no capítulo que segue, ousamos interpretar que uma é inteiramente dependente da outra, e, embora a primeira lide com pessoas já educadas, a segunda é o seu estado antecipatório.

Eis, portanto, asseverado o tema que impulsionaria toda a obra em questão, isto é, “pensar o que estamos fazendo” à luz das atividades mais elementares da condição humana, a tríade trabalho, obra e ação. Incluir-se-ia nisso uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado das experiências e temores do início do século XX (cf. ARENDT, 2014a, p. 6), além, notadamente, das implicações acerca da inversão do público e do privado na era moderna². Não obstante, os aspectos que ligam diretamente a “A condição humana” e a “Crise na educação”, os vínculos, relações e distinções, o escopo político da primeira deixa transparecer inquietações atinentes à segunda temática. Para tanto, afim de melhor entendimento, seguiremos com sucintas diferenciações de conceitos e expressões, tais como: condição humana e natureza humana; e, *vita activa* e *vita contemplativa*. Todos esses, fundamentais para seguirmos nossas reflexões sobre política e crise na educação.

1.1.1 Para evitar mal-entendidos

Ao longo da história da filosofia, facilmente podemos apontar quantos foram os que cortejaram a ideia de natureza humana, seja Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, Kant, Jean-Paul Sartre – salvo este último, para quem a existência precederia a essência – todos, de algum modo, se debruçaram sobre essa mesma questão. Dessa maneira, a fim de evitar mal-entendidos, Arendt, demarca muito bem aquilo que é o seu objeto de pesquisa, que é: a condição humana.

O problema da natureza humana é que “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la” (ARENDT, 2014a, p. 13). Como vemos descrito pela autora, sobre a “natureza humana”, as tentativas de definição são quase que invariavelmente a construção de alguma deidade, isto é um deus. Não é por poder conhecer, determinar e definir a essência do que está em nossa volta que podemos fazer isso a nosso próprio respeito. Nada nos autoriza a presumir

² Negando limitar sua análise nas capacidades humanas gerais que proveem a condição humana, a autora ressalta, enfim, sua compreensão a respeito do que chamou “era moderna”, já que para ela a “era moderna” não coincide com o “mundo moderno”. Uma teria começado cientificamente no século XVII e detergia-se no limiar do século XX. O outro eclodiria com as primeiras explosões atômicas. Ambas, porém, constituem categorias conceituais importantes e que serão de algum modo retomadas na discussão que segue.

que nós temos uma essência, o que intuímos dos outros entes. Pensar de tal maneira, seria, antes, “como pular nossas próprias sombras” (ARENDT, 2014a, 13).

Para a autora (2014a, p. 12), tudo o que venha a tocar a “vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da sua existência”. Caso contrário, em nossa “ausência existencial” essas coisas seriam apenas um amontoado de trechos desconectados e sem sentidos; seriam a natureza, seguindo o seu fluxo, como natureza dada, mas não significada. Apenas, na mais radical mudança, fosse para a lua, marte ou Wakanda, o homem teria que viver sob condições feitas ele próprio³; estabeleceria o “seu mundo”, que imediatamente após existir passaria também a condicionar o modo de existência de seu criador.

1.1.2 Primeiras impressões sobre a *Vita activa*

A expressão *vita activa* é usada por Arendt, em “A condição humana”, para designar três atividades fundamentais, como segue: o trabalho, a obra e a ação. Embora tais conceitos sejam essenciais porque correspondem às condições básicas da vida humana, como afirma Arendt (2014a, p. 11), “o mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas” e, tudo aquilo que toca a sua realidade terrena converte-se em parte de sua existência. Vale ressaltar que é, também, por meio da demarcação desse conceito que a autora pretende marcar distância da postura majoritariamente praticada pela tradição filosófica, de focar o homem como *animal contemplativus*.

Arendt localiza essa postura como exercida pela tradição já na antiguidade. Segundo ela, ao definir os modos de vida (*bios politikos*) Aristóteles presumia que todas as atividades com função de preservação – isto é, a vida do escravo e/ou a do servente (que não dispunham de total liberdade em seus movimentos e atividades) – estariam ligadas à esfera da necessidade, em oposição à esfera da liberdade, que se ocuparia do “belo”. Ou seja, do que não era meramente útil, como por exemplo: a vida do filósofo, que se dedicava à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja

³ Embora Wakanda exista apenas na ficção, elaborada pela *Marvel*, é deveras interessante notar que apesar da autonomia que a ficção tem de construir realidades, mundos, dimensões e assim criar a sua própria condição de existência de seus personagens, ela nem sempre desvincula os elementos que condicionam a vida humana na Terra, facilmente podemos identificar a natalidade, a mortalidade e a pluralidade dentro das narrativas.

beleza perene não podia ser causada pela interferência produtiva do homem, nem alterada pelo consumo humano (cf. ARENDT, 2014a, p. 16).

Porquanto na compreensão grega (mormente, aristotélica) nem o trabalho e nem a obra eram suficientemente dignos para constituir um *bios*, esse entendimento não se estenderia à ação – *práxis*, essencial para estabelecê-lo e mantê-lo (cf. ARENDT, 2014a, p. 16). Assim, com o desaparecimento da cidade-estado, para os medievais a expressão *vita activa* perdeu o seu significado político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas “deste mundo”, o chamado “mundo temporal”, em oposição à “eternidade divina”. Isso não quer dizer que o trabalho e a obra tenham ascendido na hierarquia das atividades humanas. Ocorre que “a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação⁴ era agora o único modo de vida realmente livre” (ARENDT, 2014a, p. 17).

Apesar de tradicionalmente a expressão *vita activa* jamais ter perdido a sua conotação negativa, como afirma Arendt (2014a, p. 19), “o primado da contemplação sobre as demais atividades baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode se igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico”, e que essa “eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso”. Para a autora, esse tom até pejorativo é inteiramente natural, vez que recebeu sua significação partindo da *vita contemplativa*. A dignidade que lhe é atribuída é, assim, muito limitada, porque passou a servir às necessidades e exigências da contemplação de um corpo vivo (cf. ARENDT, 2005, p. 176).

Contudo, ao afirmar que com sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação o cristianismo conferiu sansão religiosa ao rebaixamento da *vita activa*. Isso porque Arendt defende que o entendimento de que a contemplação estaria acima de qualquer outra atividade, inclusive da ação, não é de origem cristã. É possível encontrá-lo já na filosofia política de Platão, em que a *pólis* não apenas seria dirigida pelo superior discernimento do filósofo, como, também, que o modo de vida filosófico passaria a abranger a todos os seus integrantes. Portanto, a *vita activa* não é apenas aquela em que a maioria dos homens se encontra, engajados com as atividades de subsistência e o mundo do trabalho, mas o âmbito

⁴ *Bios theoretikos*, traduzida como *vita contemplativa* (Nota da Autora, doravante, N.d.A.).

do qual nenhum ser humano pode escapar completamente, pois está intimamente enlaçada com a sua condição – pois, para que, de certo modo, possa haver a contemplação, ela dependerá do trabalho, da fabricação e da ação.

1.2 O PÚBLICO E O PRIVADO

Em 1957, ao constatar o flerte da humanidade com a vida além da Terra, em “A condição humana”, nossa autora fez a seguinte observação: “os homens, na medida em que vivem, se move e agem neste mundo só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos” (ARENDT, 2014a, p. 5). Não obstante desse ponto em diante investigue o laborioso percurso de inserção da *vita activa* na cena filosófica, a partir da tradição ocidental Arendt ressalta que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2014a, p. 27). A disposição no mundo é, pois, uma alusão direta ao elemento de fundação da condição humana, isto é, a sua abertura à horizontalidade, aos outros, à política. Nisso encontramos uma das principais contribuições da autora: o ser humano é um ser de relação e é graças a essa capacidade que pode elaborar e organizar a vida política.

1.2.1 Entre a família e a vida pública

A capacidade do fazer político é encontrada na ação, pois, dentre as três atividades realçadas por Arendt como integrantes da *vita activa*, é a única que não pode ser pensada fora do convívio humano – ao contrário das demais, como o trabalho e a obra, em que se pode conceber a ausência dos outros. Para Arendt (2014a, p. 27-28), “a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”.

Dessa maneira, ao verificar a proximidade entre a ação e sua implicação no “estar junto a outros”, Arendt averigua um o equívoco na antiga tradução de ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, transposto em *animal socialis*, com uso predominante na sociedade romana. Para a filósofa, por exemplo, na citação: *homo est naturalier*

*politicus, id est, socialis*⁵ – retirada da “Suma teológica” de Tomás de Aquino – está em jogo uma notória equivalência do “político” ao “social”. Nesse sentido, melhor que qualquer teoria elaborada, tal equivalência revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da “política” (cf. ARENDT, 2014a, p. 28). Isso, contudo, não quer dizer que o social tenha passado despercebido da perspectiva grega. Ao contrário, foi visto como algo que a vida humana tinha em comum com os animais: como uma limitação imposta pelas necessidades da vida biológica. Por isso, não poderia ser tido como uma característica fundamentalmente humana (pensemos, por exemplo, nas comparações de Platão e/ou de Plínio entre a sociedade das abelhas e a vida na cidade).

Com o surgimento da cidade-estado, o homem grego precisou romper com as limitações impostas pela esfera do lar (*oikia*). Dali em diante, além da vida privada o homem receberia uma segunda vida, o que neste estudo caracteriza de maneira própria o *bios politikos*. Para Aristóteles, por exemplo, a dimensão política era constituída por duas atividades: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), as quais compunham os assuntos humanos. Por definição, a ação e o discurso constituem juntas “o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem” (ARENDT, 2014a, p. 31). Fora disso, restaria apenas a violência, atividade que para Arendt contradiz a esfera política.

Pensando na realidade da civilização grega, Arendt enfatiza que para o habitante da pólis a distinção entre público e privado era bem demarcada, de modo que os assuntos da esfera privada não poderiam ofuscar a luz da esfera pública. O chefe do lar (*oikia*) – da família – exerceria seu poder com base na força e na violência. Os que ali viviam estariam sujeitos às suas necessidades e carências, fosse o homem, responsável pela manutenção do espaço, ou a mulher, responsável pela sobrevivência da espécie. Ambos, na esfera da casa, estavam sobre a mesma premência da vida. Para o cidadão da *pólis*, ao contrário, tudo era decidido mediante o uso de palavras e, especialmente, a capacidade da persuasão. O que extrapolasse, por meio da violência, era tomado como atitudes pré-políticas, típicas da vida fora da pólis, por exemplo, a vida do lar, a vida em família⁶.

⁵ “O homem é, por natureza, político, isto é, social”.

⁶ Segundo Aguiar (2013, p. 39) em boa parte dos textos de Arendt podemos encontrar a ideia de que “a tradição ocidental, especialmente na modernidade, deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade. Se no sentido originário de política está embutida a ideia da liberdade como capacidade humana de transcender, através da fala e das iniciativas, a dimensão biológica e

Opondo-se, portanto, à realidade do lar encontrar-se-á a política, em sua grandeza: esfera de liberdade. Mesmo o chefe do lar, seu governante, somente era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais (cf. ARENDT, 2014a, p. 39). Assim, o exercício da vida pública era a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *Eudaimonia*. Todos os que tomassem parte nos assuntos da *pólis*, livres de qualquer jugo da necessidade, estariam tomados pela coragem, pois “quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida” (ARENDT, 2014a, p. 43-44).

A coragem⁷, segundo Arendt (cf. 2014a, p. 44), tornou-se a virtude política por excelência e apenas os que gozavam de determinação, perseverança e valentia podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito, dissemelhantemente dos que se relacionavam pelas obrigações e urgências da vida – e, nesse caso, os escravos e os bárbaros. Para tanto, a “vida boa”, pregada por Aristóteles, era “boa” justamente porque “tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida” (ARENDT, 2014a, p. 45).

social, esse aspecto foi deixado de lado na medida em que a política foi reduzida ao cuidado da vida e à questão social [...]. É contra essa perda da liberdade, como dimensão fundante da política e sua substituição pela necessidade”

⁷ Com efeito, segundo Correia (2007, sem página), Arendt julga que na modernidade as linhas bem definidas da esfera do lar e da esfera da política desapareceram, dessa maneira “a coragem era a virtude política por excelência, pois deixar a proteção do lar, em que se defende em segurança a vida, e adentrar na esfera pública, em que se devia de antemão estar disposto a arriscar a própria vida e se expor à insegurança de uma livre interação entre iguais, exige coragem — um excessivo amor à vida era um obstáculo à afirmação da liberdade e um claro sinal de covardia, como assinalava Aristóteles”.

1.2.2 O advento do social⁸

Após ter localizado o problema acerca da tradução de ζῷον πολιτικόν para *animal socialis*, da antiguidade para o período medieval, Arendt se concentrou em identificar como se deu a repercussão dessa problemática até modernidade.

Na compreensão de Arendt, o que na modernidade se mostra de forma evidente é que, dada a alteração do significado das esferas pública e privada, o homem se tornou quase irreconhecível, principalmente no que tange ao individualismo. Arendt (2014a, p. 46) contrapõe esses acontecimentos, remontando sua análise aos gregos, que, ao contrário da visão moderna, definiam o indivíduo que se ausenta dos assuntos comuns como “idiota”. Aqui, numa relação étimo-morfológica, o termo “idiota” por definição está ligado aos que vivem apenas privativamente, quer dizer, aos que não se envolvem na vida pública e na responsabilidade/coragem necessárias para seu exercício. Todavia, ao contrário do que se pode imaginar, a privatividade moderna, em sua importante função de abrigar o que é íntimo, não foi localizada em oposição à esfera pública, mas, sim, à esfera do social, da qual é a mais próxima (cf. ARENDT, 2014a, p. 47).

Segundo Arendt, Jean-Jacques Rousseau foi o primeiro e mais eloquente explorador da estreita relação entre o social e o íntimo. O autor teria chegado a tal ligação dado a descoberta da insuportável perversão do coração humano, que “ao contrário do lar privado não tem lugar objetivo e tangível no mundo, e a sociedade contra a qual ela [a intimidade] protesta e se afirma não pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público” (ARENDT, 2014a, p. 47). Tais reações rebeldes contra a sociedade, desde a descoberta da intimidade, foram desencadeadas graças

⁸ Segundo Correia (2008, p. 104) “o conceito de esfera social defendido por Hannah Arendt, certamente fundamental a toda a sua crítica à forma como se desenvolveu a política moderna, não tem deixado de ser alvo de variadas e severas críticas, frequentemente elaboradas por estudiosos da sua obra” Sob acusação de que sua análise “é perpassada por profunda insensibilidade para com os explorados economicamente e que há uma desconsideração da pobreza na autora” (AGUIAR, 2004, p. 8). Todavia, como afirma Aguiar (2004, p. 7) a questão social, em Arendt “implica confrontar-se com um certo tabu, com uma sacralização que ainda prevalece entre os que “ontologizam” o social e tomam o tema da exploração econômica como o fundamento dos seus trabalhos acadêmicos e, a partir daí, buscam influenciar os programas político-partidários e as ações governamentais”. Ainda, continua Aguiar (2004, p. 9) “esfera social é o resultado de um certo hibridismo entre as esferas privada e pública e se põe na perspectiva que, segundo Arendt, constituiu uma característica específica da modernidade que foi a resolução e o empenho dos homens em se desfazerem de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos. É em função dessa perspectiva que vai surgir o social”. E com a ascensão do social, aquilo que outrora era executado privativamente passou a ser “jogado goela abaixo” no espaço que antes o abominava.

à não subordinação às exigências niveladoras do social, aquilo que hoje chamaríamos de conformismo.

Contrariamente à sociedade grega, a modernidade baseou-se no conformismo que, de forma excludente, inviabilizou a possibilidade da ação espontânea, ou, até mesmo, as façanhas extraordinárias. Tinha-se, então, a imposição de regras com a finalidade de “normalização” e “padronização” dos membros da sociedade. Mais aterrorizante não poderia deixar de ser essa situação, dado outro fenômeno da modernidade também aludido por Arendt: o surgimento da sociedade de massas. A partir desse fenômeno, não apenas os indivíduos são eram subtraídos, mas também os grupos aos quais pertenciam, formando uma sociedade única. Sobre isso, Arendt afirma que

[...] com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu, finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. [...] a sociedade iguala em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo (ARENDR, 2014a, p. 50).

Assim, fazer com que esses indivíduos pudessem responder a comandos, impondo inúmeras e variadas regras, fazendo com que meramente obedecessem, tolhendo-os da capacidade de agir, seriam apenas algumas formas de realçar o conformismo e a abrangência da sociedade massificada. Lidamos, então, não somente com um homem, mas com um “ser social”, executor de padrões. Assim, a constatação desses padrões de comportamentos desempenhou um papel determinante na elaboração de um instrumento técnico, pelo qual foi possível prever a ocorrência de eventos sociais, isto é, a estatística.

No entanto, as leis estatísticas, como tratamento matemático da realidade, apenas obtêm validade “quando se lida com grandes números e longos períodos de tempos, e os atos ou eventos só podem aparecer estaticamente como desvios” (ARENDR, 2014a, p. 52). Por isso, quanto maior a densidade populacional, menor é a possibilidade de acontecer de se “desviar”, implicando que “quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público” (ARENDR, 2014a, p. 52).

Os gregos, segundo Arendt (2014a, p. 53), viveram um corpo político mais individualista e menos conformista, pois tinham “plena consciência do fato de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito”. A grande quantidade de membros amontoados poderia dar margem a formas de governo tirânicas ou despóticas – fosse de uma pessoa ou de uma maioria. E, embora a estatística fosse desconhecida até o início da era moderna, para os gregos, por exemplo, a apuração do conformismo nos elevados números de habitantes era tomada como característica que distinguia a habilidade política grega da civilização persa, uma forma de constatação da realidade.

Além disso, para Arendt a triste verdade acerca da teoria behaviorista, que por definição estuda as relações entre os estímulos e as respostas dos sujeitos, contribuiu para a leitura do quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de não tolerarem o não-comportamento. Na realidade, os fatos e eventos estão cada vez mais enrijecidos, perdendo a sua importância de iluminar o tempo histórico. Segundo a autora,

A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência (ARENDT, 2014a, p. 53).

Contudo, com advento do social – desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público – somado a vitória das “ciências do comportamento” – em que substituímos o agir pelo “comportar-se” – o resultado foi um novo domínio, que na medida em que cresce devora os domínios do público e do privado. Não obstante, afirma Correia (2014a, p. xl), “o social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e do público”. Ou ainda, o social, na progressiva indistinção do público e do privado, “é como o pássaro da mitologia grega que esconde a rica plumagem e expõe as entranhas” (AGUIAR, 2004, p. 9).

1.2.3 Entre o palco e a coxia: os domínios públicos e privados

Após termos refletido sobre o advento do social e suas implicações para as esferas públicas e privadas destacaremos agora dois pontos fundamentais ao

desdobramento de nossa análise, à luz da filosofia de Hannah Arendt: o primeiro, o domínio público, dividido em duas acepções; e o segundo, o domínio privado.

De acordo com a compreensão de Arendt, o domínio público, isto é, o comum, pode ser entendido de duas maneiras: no primeiro sentido, tudo o “que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos” (ARENDT, 2014a, p. 61); e no segundo, “tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDT, 2014a, p. 64).

Na primeira compreensão de “público” temos em jogo que para a constituição nossa realidade faz-se necessária a presença de outros que possam ver e ouvir – compartilhar – garantindo-nos a realidade do mundo e de nós mesmos. Para Arendt, mesmo aquilo que consideramos como o mais profundo de nossa intimidade – as paixões, as emoções e os sentimentos – pode estabelecer a realidade comum, vez que transcorre em performance artística. Em contraposição a isso temos a dor física. Essa não assume um caráter público, pois é a menor das experiências comunicáveis e ainda mais privada, por não assumir outra aparência senão a subjetividade de quem a sente. Portanto, nessas condições, o domínio público assemelha-se ao espaço cênico, no qual a penumbra da coxia resguarda nossa vida privada e o palco é onde, através de atos e palavras, encenamos publicamente. Todavia, diz Arendt (2014a, p. 63), “há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública”.

Assim como para quem assiste um espetáculo não interessa o que acontece na coxia, pois é, até certo ponto, desimportante para o andamento do mesmo, no domínio público aquilo que acontece em cena é o significativo, o expressivo e o respeitável. O que não quer dizer que os acontecimentos da coxia ou da vida privada sejam totalmente irrelevantes. Existe muito da humanidade que apenas existe resguardado da luz nesses espaços. Para nossa autora, o amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou se extingue assim que é trazido ao público: “o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo” (ARENDT, 2014a, p. 63).

Em segundo lugar, o termo “público” significa “o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDT, 2014a, p. 64). Em outras palavras, é como uma mesa de jantar que restringe o local de cada um e ao mesmo tempo acolhe a todos para a partilha do pão.

Aqui, embora Arendt (2014a, p. 65) afirme que “o que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, [...] mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”, a sua análise se ocupa essencialmente da abstenção cristã das coisas mundanas e, até certo ponto, das suas consequências para a modernidade.

A não mundanidade, como afirma Arendt, enquanto um fenômeno político, só é possível com a premissa de que o mundo não durará. O caráter apolítico das primeiras comunidades cristãs, através da lógica de que seríamos uma grande família, instaurou um *corpus* no qual os membros se relacionariam como irmãos. O princípio que orientou essa situação – o desmantelamento das coisas do mundo – foi a caridade, sendo esse vínculo encontrado para substituir o mundo comum. O cristianismo e sua “abstenção” frente às coisas do mundo não só produziram a ideia de que o produto das mãos humanas é tão mortal quanto os seus artífices, mas, ao contrário, como denota Arendt (2014a, p. 67), “intensificou o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como o *koinon*, aquilo que é comum a todos”.

Assim, compreende-se que a política só é possível (no sentido estrito do termo) quando existe um espaço público que possa transcender à duração da vida dos mortais. Caso contrário, sem o cuidado com o que nos é comum ela perecerá. O mundo comum é o palco de encontros e despedidas: com os que chegam, com os que aqui já estavam e, também, com os que partiram deixando para trás os seus atos e feitos. Todavia, Arendt afirma que diferentemente de eras passadas, em que os homens ingressavam no domínio público a fim de deixar algo mais permanente que suas vidas terrenas, na era moderna fica evidente “a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (ARENDT, 2014a, p. 68). Tal desmerecimento com a imortalidade só nos leva a considerar que qualquer aspiração seria uma mera vaidade da vida privada.

O fato que distancia a *pólis* grega e a *res publica* romana da moderna visão acerca do domínio público não é apenas que para os primeiros o espaço em comum era “antes de tudo a sua garantia contra a futilidade da vida individual” (ARENDT, 2014a, p. 69), mas também que na modernidade a dignidade dos atos e feitos fora transferida para a admiração pública e o *status* social. Tudo isso, segundo Arendt (cf. 2014a, p. 69), consumido pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é

consumido pela fome. A recompensa monetária foi um dos aspectos que tomaram o espaço vigoroso e seguro do espaço público.

Portanto, o que torna o mundo comum tão desfigurado na modernidade – a exemplo, a sociedade de massas – é o fato de que todos os seus membros passaram a se comportar como se fossem membros de uma única família. Os indivíduos tornaram-se inteiramente privados, ou seja, tolhidos de verem e ouvirem os outros e destituídos de serem vistos e ouvidos por eles. Quando isso ocorre, os mesmos fazem-se prisioneiros da subjetividade, de sua própria singularidade. É sobre isso que Arendt se refere quando diz: “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresenta-se em uma única perspectiva” (ARENDT, 2014a, p. 71). O ator político só existe caso esteja em cena, em frente a uma plateia. Caso contrário, o que quer que ele faça permanece sem importância, pois restringe-se a si mesmo e é como se suas atitudes não tivessem incidência, não se tornassem ação, no sentido forte do termo.

Continuando, se de um lado está o domínio do público, de outro está o do privado. Nas considerações de Arendt o “privado”, enquanto “privativo”, faz alusão à sua origem, em oposição ao domínio “público”. Em outras palavras, viver uma vida inteiramente privada é impossibilitar de forma completa o ser visto e ouvido por outros; é estar privado de uma relação objetiva que transcorre em um mundo comum, e, por assim dizer, privado de construir algo maior que a própria duração da vida. Novamente Arendt atribui ao fenômeno de massas a destruição do domínio público. Não apenas isso, como também a corrosão do lar privado.

Arendt (2014a) revela que tanto no advento do cristianismo, quanto na visão secular da era moderna – com as teorias com ênfase ao social – o caráter privativo da privatividade ganhou centralidade nas relações, isto é, a consciência de que a esfera privada sobressaiu à esfera do coletivo. Se de um lado o cristianismo, com sua não mundanidade, entendeu a política como um mal necessário dado a natureza pecadora do homem; por outro, temos a espera de um dia podermos aboli-la. Salvo que quanto a essa última hipótese podemos destacar que a próspera decadência da esfera pública chegou até Marx travestida de “administração doméstica”, com dimensões de impessoalidade que alcançam os nossos dias. Para ilustrar melhor o que estamos dizendo, é como se a república tivesse no seu comando um “chefe do lar” que fizesse desse cargo extensão de sua casa, governando-a para a microesfera

constituída por seus filhos e aliados favoritos, abdicando da nação, das leis que o instituíram como tal e/ou, até mesmo, de seu público cativo (o eleitorado).

Originalmente, segundo Arendt (2014a, p. 76), a propriedade “significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público”. Para tanto, nem mesmo a riqueza de um estrangeiro substituiria essa propriedade. A riqueza privada como inserção na vida pública, relacionando-se a esse tema apenas caso garantisse exclusão das necessidades. Antes da modernidade a casa, o lar e a propriedade sempre denotaram prosperidade e bênção, ao contrário da riqueza que nunca fora considerada sagrada. O aspecto sagrado da privatividade, assemelhava-se à sacralidade do oculto, do nascimento e da morte, da luz e das trevas, assim

[...] a feição não privativa do domínio doméstico residia originalmente no fato de ser ele o domínio do nascimento e da morte, que deve ser ocultado do domínio público por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano [...] ocultado porque o homem não sabe de onde vem quando nasce, nem para onde vai quando morre (ARENDT, 2014a, p. 77).

Um pouco mais adiante, a autora completa:

[...] a privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano (ARENDT, 2014a, p. 79).

Portanto, ao que tange ao domínio privado, na antiguidade, a riqueza privada era condição para admissão à vida pública, vez que garantisse a libertação das necessidades. Diferentemente da modernidade, em que “ao invés de requerem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza [a sociedade], exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDT, 2014a, p. 83).

1.3 FENOMENOLOGIA⁹ DA *VITA ACTIVA*

Ao se voltar sobre as atividades que compõe a *vita activa*, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições e espaços, suas temporalidades e razões de ser, e, principalmente suas transformações. E sendo “a Terra a própria quintessência da condição humana” (ARENDT, 2014a, p. 2) e tudo aquilo que toca a essa realidade terrena converte-se em parte de sua existência, a não ser que possamos criar novas condições, o exame dessas atividades é imprescindível para que possamos compreendê-las. Assim, como enfatiza Correia (2014, p. XVIII) que,

[...] o interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso.

Em vista disso, ao que tange o exercício de “pensar o que estamos fazendo”, uma fenomenologia da *vita activa* é, de algum modo, pensar essas atividades em si mesmas. Todas as três atividades estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana, isto é, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. Isto posto, a seguir, destacaremos alguns aspectos de cada uma dessas atividades.

1.3.1 O trabalho e o *animal laborans*

O trabalho, segundo Arendt (2014a, p. 9) é a atividade “que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho”. Na medida que a sua finalidade era suprir as necessidades, o trabalho deveria se desenrolar no espaço privado do lar. Na Antiguidade, o desprezo pela atividade do trabalho, foi “originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio” (ARENDT. 2014a, p. 99). A

⁹ Para Dias (2019, p. 49), “o lema fenomenológico ‘às coisas mesmas’ aparece na argumentação de Arendt através do retorno constante ao que está na origem dos conceitos políticos e filosóficos. A autora volta seu olhar para o nascedouro em que eventos engendram conceitos a fim de compreender aquilo que estamos fazendo, como indica em ‘A condição humana’”.

glorificação de qualquer atividade que não estivesse relacionada com liberdade, certamente seria a última coisa a ser considerada digna.

A despeito, Arendt insiui que o trabalho enquanto visa à subsistência da vida de cada indivíduo, assemelha-se aos animais. Para saciar a fome, por exemplo, produzimos alimentos que em seguida, consumimos. Esse ciclo de produção e consumo, vincula-se diretamente aos processos metabólicos (o manter-se vivo), na modernidade “extrapola cada vez mais a satisfação das necessidades meramente biológicas e se estende a outras dimensões” (ALMEIDA, 2011, p. 22). Não se limitando apenas ao alimento, mas também, produtos, estilos de vida, imagens, ideologias, produtos “culturais” e por aí adiante. E na medida em que trabalhamos e consumimos, para Arendt (2014a, p. 104), cada indivíduo é um *animal laborans* que é por sinal, “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”.

Contudo, as reflexões de Arendt, não se limitam em falar apenas das distinções entre o que foi ou o que é o trabalho. Nossa autora, se põe de forma crítica frente a Karl Marx ao que ela julga “o maior dos filósofos do trabalho” (ARENDT, 2005, p. 178). Para Arendt, como afirma Correia (2013, p. 206), “Marx teria se enredado em uma série de genuínas contradições, [...] equacionar ambas as atividades, sendo a principal a dificuldade na distinção e a precarização articulação entre a atividade” do trabalho e a obra. Todavia, longe de imaginarmos que esse tema não seja importante, para a compreensão seja do nosso tema, seja para as pungentes questões políticas de nossa era, iremos nos distanciar dele. Vez que, mais à frente do nosso trabalho, o próprio pensador em questão, será evocado.

1.3.2 A obra e o *homo faber*

A obra, segundo Arendt (2014a, p. 9) é a atividade que “proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural [e que], dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas elas” (ARENDT, 2014a, p. 9). Contrário do trabalho que a sua condição humana é a própria vida na obra a condição humana é a mundanidade. Ou seja, à dimensão da existência humana demandada de um mundo artificial de coisas duráveis. Enquanto, fabricantes do artifício humano, despontamos para além do *animal laborans*, somos antes *homo faber*. Sem o auxílio dos

instrumentos feito pelo *homo faber* seríamos meramente animais, aprisionados as necessidades.

Para Arendt (2014a, p. 199), o *animal laborans* mesmo que com “seu próprio corpo e a ajuda dos animais domésticos nutra o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda servo da natureza e da Terra”, apenas o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda Terra. Graças a sua capacidade de edificar um mundo artificial – que durará, ou não mais que sua própria existência – o *homo faber* se desvincula dos imperativos da natureza – como por exemplo a capacidade de armazenar e conservar, fosse com as construções silos ou a formulação de conservantes químicos.

Todavia, sua atividade não apenas alivia “o fardo” da condição de vivente, mas também estabelece um espaço e um descompasso entre a natureza e vida humana por meio da edificação de um mundo comum (cf. CORREIA, 2014, p. xxix). Para Arendt (2014a, p. 199),

[...] contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito.

Conquanto, o *homo faber*, na antiguidade se relacionava apenas no mercado de trocas no qual exhibe seus produtos. Antes formavam uma comunidade a-política. Na Grécia, por exemplo, “os tiranos nutriam a ambição, sempre frustrada, de dissimular aos cidadãos da preocupação dos assuntos públicos [...] e de transformar a *ágora* em um conjunto de lojas” (ARENDT, 2014a, p. 199). Assim, quando na modernidade a capacidade de fabricar do *homo faber* foi absorvida, via industrialização, pela dinâmica do trabalho do *animal laborans* transformamo-nos em uma sociedade de empregados (CORREIA, 2013, p. 211).

1.3.3 A *revelatio* do agente no discurso e na ação

Todo nascer humano traz consigo o germen de infinitas potencialidades a inaugurar algo novo na Terra. Isso graças a pluralidade humana “condição básica da ação e do discurso” (ARENDT, 2014a, p. 217). Esses dois elementos trazem em si um duplo aspecto de igualdade e distinção, pois se não fôssemos iguais não nos

compreenderíamos uns com os outros, bem como os que vieram antes ou aqueles que estão por vir depois de nós. Por outro lado, é por sermos distintos que somos capazes de nos relacionar pela ação e pelo discurso, caso contrário, sons e sinais seriam suficientes para estabelecer uma comunicação efetiva. Assim, por meio da ação e do discurso é possível diferenciar, por exemplo, os seres humanos dos chimpanzés, os primatas mais próximos de nós na escala evolutiva, pois os primeiros conseguem comunicar a si mesmos e os últimos, por mais habilidosos que sejam, não são capazes de comunicar para além de suas necessidades biológicas.

Nesse sentido, existe alguma relação entre a esfera da ação, no âmbito da *vita activa*, e o conceito de natalidade em Arendt. A ação corresponde à condição humana da natalidade e o discurso à condição humana da pluralidade. E ambas as realidades são intimamente relacionadas, porque após ter nascido perguntamos ao recém-chegado: quem és? Somente ele poderá se revelar através de suas palavras ou de seus feitos (cf. ARENDT, 2014a, p. 221). Distantes um do outro, a ação perderia não apenas seu caráter revelador, como também, ao invés de homens teríamos robôs agindo mecanicamente, pois “ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais ator” (ARENDT, 2014a, p. 221). Tal qual o artista que concebe seu papel na realização de feitos a um público, comunicando-se através de uma linguagem, assim a ação é revelada pelas palavras faladas, pelas quais o indivíduo anuncia o que faz, fez e/ou pretende fazer.

Ao falar e agir revelamos¹⁰ ao mundo nossa identidade, na conformação singular do nosso corpo e no som de nossa voz. Por isso, somente no completo silêncio ou total passividade pode alguém ocultar quem realmente é (cf. ARENDT, 2014a, p. 222). Essa característica reveladora do discurso e da ação só é possível quando estamos na presença de outros, não “pró” ou “contra” eles, mas congregando, permanecendo juntos. Embora nunca saibamos quem poderá surgir diante do desvelamento – inclusive quando se desvela a si mesmo – é preciso correr este risco. Todavia, há quem se oponha a esse processo. Por exemplo, o indivíduo que oculta sua boa ação ou o corrupto que fere o direito alheio. Esses constituem os “prós” e “contras”, pois interrompem o curso da ação que, como afirma Arendt (2014a, p. 223), “tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público”.

¹⁰ Bem mais do que simplesmente mostrar, aparecer ou expor, o agente se revela. Isso dado a própria etimologia da palavra, que em latim é *revelatio*, “ato de mostrar, descobrir, destapar”, de *revelare*, formado pelo prefixo “re” indicando oposição, seguido de *velare*, “cobrir, tapar”, de *velum*, “véu”.

Quando esse desvelamento não ocorre ou, até mesmo, é atravessado pelos “prós” e “contras”, a ação perde seu caráter específico e se torna um feito qualquer. Por isso, para Arendt (2014a, p. 223), “o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o ‘quem’, a identidade única e distinta do agente”. Como, por exemplo, as obras de arte que apesar de um “quem” a elas associado, quer saibamos ou não a sua identidade, são desprovidas de outro significado que aquele ligado ao que vemos, isto é, um simples produto final. Esmaecendo as relações em apenas meios para se chegar a um fim, as palavras e os feitos podem nada revelar.

Portanto, de acordo com a autora, quando falamos e agimos somos inseridos no mundo humano – atos e palavras constituem o nosso segundo nascimento, sendo o primeiro aquele aparecimento físico original, a vinda da maternidade, sob a responsabilidade de outros seres que já estavam aqui há mais tempo que nós. Essa inserção no mundo não é condicionada por necessidade alguma, como a lógica do trabalho ou o caráter utilitário da obra. O que impulsiona esse evento é a possibilidade de começarmos algo novo no mundo, por nossa própria iniciativa, isto é, agirmos.

2 A CRISE NA EDUCAÇÃO: UM PROBLEMA POLÍTICO

*“A Criança Nova que habita onde vivo
Dá-me uma mão a mim
E outra a tudo que existe
E assim vamos os três pelo caminho que houver,
Saltando e cantando e rindo
E gozando o nosso segredo comum
Que é saber por toda a parte
Que não há mistério no mundo
E que tudo vale a pena”.*

Alberto Caeiro. *Poema do menino Jesus.*

2.1 ENTRE O PASSADO E O FUTURO

Em 1961 Hannah Arendt lançou o livro “Entre o passado e o futuro”, isso cinco anos após ter escrito uma das suas principais obras: “A condição humana”. A obra em questão, julga Celso Lafer (2014a, p. 9), pode ser considerada aquela que pulsa simultaneamente o conjunto de inquietações e a reflexão política do século XX. Nas palavras da autora, trata-se de “um exercício de pensamento político, na forma como ele emerge da concretude de acontecimentos políticos” (ARENDT, 2014b, p. 41). Ou seja, um olhar reflexivo sobre a experiência viva, partindo do pressuposto de que o pensamento emerge de incidentes da *vita activa*. E, se é verdade que todas as inquietações de Arendt estão sintetizadas nesta obra, como afirmam Teixeira e Bravo (cf. 2017, p. 40), procede-se igualmente que sua inquietação advém desse fio condutor: que só é possível alcançar uma compreensão suficiente do estado de coisas circundante tomando por via adequada um olhar para o mundo de dele mesmo.

Nessa obra, Arendt defende existir uma lacuna entre o passado e o futuro, e antes de que possamos imaginar um livro de utopias revolucionárias ou críticas ferrenhas ao passado vale explicar: é no vão entre um e outro, no que ela denomina “espaço lacunar” que se movimenta como presente, que a autora estabelece suas reflexões. Nas duas primeiras partes – a saber: “A tradição e a era moderna”, “O conceito de História”, “Que é autoridade?” e “Que é liberdade?” – Arendt se debruça com a devida atenção, a fim de descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, ou ainda, destilar as primeiras essências que outrora foram fundamentais para o estabelecimento da política. Já os capítulos que sucedem, – a saber “A crise

na educação”, “A crise na cultura: Sua importância social e política”, “Verdade e política” e “A conquista do espaço e a estrutura humana” – são, nas palavras da autora (2014b, p. 42), “francas tentativas de aplicar o tipo de pensamento que foi posto à prova (...) não, decerto, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos”.

Ante essa contextualização, olharemos com mais afinco o capítulo titulado “A crise na educação”, passando, antes, pelas primeiras partes da obra, com caráter preambular à nossa discussão, clareando conceitos como tradição e era moderna – imprescindíveis para a compreensão da crise na educação como um problema político. Alguns dos conceitos já expostos pelo capítulo anterior serão revisitados, a fim de se aproximarem com o que consideramos como núcleo da presente investigação conceitual.

2.1.1 Uma herança sem testamento

No prólogo de “Entre o passado e o futuro”, Arendt cita o poeta francês René Char, o qual escreveu, *notre héritage n'est précédé d'aucun testament* (Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento). Seja como for, à ausência de nome para o tesouro perdido a que alude o poeta, ao dizer que nossa herança foi deixada sem testamento algum, para nós essa herança é a tradição: sem um destino, sem para onde ir, sem dizer o que será nosso direito. Para ilustrar melhor o aforismo de Char, Arendt se vale da *parábola*¹¹ “Ele”, de Kafka, a qual é sintetizada no fragmento que transcrevemos a seguir:

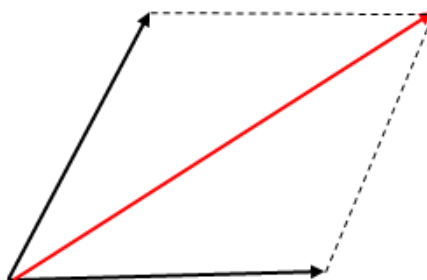
¹¹ Não com muita dificuldade encontramos na escrita de Hannah Arendt, casamentos entre a filosofia e a literatura, para à autora (1992, p. 81) a metáfora, por exemplo, é como “ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências [e] foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e, conseqüentemente, à filosofia”. Segundo Schio (2002, p. 12 *apud* SHIO, 2015, p. 75), o uso recorrente na obra de Arendt, se dá, pois, a metáfora “funciona através da transformação de significado (...) Isto é, a linguagem metafórica é a única maneira que as atividades internas, espirituais, possuem para aparecer externamente aos sentidos. (...) A metáfora realiza, então a transferência do pensado para o mundo das aparências”. Todavia, segundo Arendt (1992, p. 70), “nenhuma língua tem um vocabulário já pronto para as necessidades da atividade espiritual, todas tomam seu vocabulário de empréstimo às palavras originalmente concebidas para corresponder ou às experiências dos sentidos, ou a outras experiências da vida comum. Tal empréstimo, entretanto, jamais se dá ao acaso ou é arbitrariamente simbólico”. Afirmando, ainda, Teixeira e Bravo (cf. 2017, p. 41) que “a questão da metáfora é importante pois deixa evidente a proposta de Arendt que destoa das filosofias analíticas que tentam reduzir problemas e questões a fórmulas”.

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 o ajuda 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 isso 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 (KAFKA *apud* ARENDT, 2014b, p. 33).

O conflito descrito acima se refere a uma batalha na qual digladiam as forças do passado e do futuro, como também um homem ao qual Kafka nomeia “Ele”, que para se manter precisa combater ambas. Na cena temos, ao mesmo tempo, não apenas dois, mas três lutas acontecendo simultaneamente, a luta de seus adversários entre si e a luta d’Ele com cada um. Ao contrário do que pudéssemos imaginar, o passado, ao invés de retê-lo para si, empurra-o para frente. O futuro, ao contrário, joga-o para trás – e caso não estivesse “Ele” justamente no meio, as forças opositoras ter-se-iam há muito se neutralizado, destruindo-se mutuamente, vez que estão frente a frente.

Do ponto de vista d’“Ele”, sempre no intervalo entre “o que foi” e “o que será”, o tempo não é contínuo, um fluxo de ininterruptas sucessões. Grosso modo, não estamos falando da acepção usual de presente, mas, antes, de uma lacuna do tempo, cuja existência é devida ao movimento da luta entre o passado e o presente. Devido a esse frenesi, “Ele” mal tem espaço suficiente para se manter e na medida em que pensa em fugir por conta própria, em colocar-se acima da linha de combate, à posição de árbitro da situação, cai em sonho – seja o sonho da “Metafísica ocidental de Parmênides a Hegel”, seja qualquer outro edifício não mundano. Arendt, ainda define

que a força exercida na lacuna se assemelhando a um paralelogramo de força¹², como ilustrado no gráfico¹³ abaixo:



Arendt define que quando o “Ele” de Kafka entra na batalha entre as duas forças – o passado e o futuro – a ação por elas exercida sobre ele resulta na terceira linha que compõe o gráfico. Embora as forças sejam antagônicas, ilimitadas no sentido de suas origens, “vindo uma de um passado infinito, e outra do futuro infinito”, possuem um término, que é o ponto em que coincidem – todas as vezes em que se encontram dão origem à força diagonal, ou ainda, à lacuna temporal. Essa terceira força, ilimitada na sua origem e determinada pelas outras duas, não possui fim previsível, pois jaz no infinito. Ainda ressalta Arendt (2014b, p. 39): se “Ele” conseguisse exercer suas forças no sentido dessa diagonal, em perfeita equidistância do passado e do futuro, “ele não teria saltado para fora da linha de combate”, mas, em vez disso, teria descoberto [...] “um lugar no tempo suficientemente afastado do passado e do futuro para lhe oferecer a ‘posição de juiz’, da qual poderia julgar com imparcialidade as forças que se digladiam” (ARENDT, 2014b, p. 39).

Contudo, as imagens utilizadas pela a autora para indicar, em suas próprias palavras, “as conjecturas contemporâneas do pensamento”, só podem ser válidas no campo dos fenômenos mentais, sendo que nenhuma dessas pode ter valor absoluto.

¹² O paralelogramo de forças consiste num método gráfico para determinar a resultante de duas forças (no caso representado, o passado e o futuro) aplicadas sobre o mesmo ponto. Matematicamente, corresponde à soma vetorial das forças. Uma força é uma grandeza vetorial sendo por isso caracterizada por um ponto de aplicação, uma direção, um sentido e uma intensidade, e pode ser representada graficamente por um segmento de reta orientado (no caso representado, o “Ele” de Kafka). Neste método, as duas forças são representadas por dois segmentos de reta partindo do mesmo ponto de origem e fazendo um ângulo entre si (as suas direções são diferentes), obtendo-se dois dos lados do paralelogramo. Em seguida traça-se um segmento de reta paralelo a uma das forças passando pela extremidade da outra força, e repete-se o procedimento para a força que faltava. Deste modo obtêm-se os dois lados que faltavam do paralelogramo. A força resultante corresponderá ao vetor que tem origem no ponto de aplicação das forças e extremidade no vértice oposto do paralelogramo. Fonte: <https://www.infopedia.pt/paralelogramo-de-forcas>, acesso em 03/01/2021.

¹³ A representação como vemos aqui não se encontra na obra “Entre o passado e o futuro”. Desenhamos a fim de tornar mais clara a argumentação da autora (cf. 2014b, p. 38-39).

Arendt defende que essa lacuna temporal, para além de um fenômeno moderno ou um dado histórico, é uma realidade da “existência do homem sobre a terra” (ARENDT, 2014b, p. 39). Quer seja uma região do espírito, quer a trilha plainada pelo pensar, este pequeno espaço intemporal não pode ser herdado e recebido do passado, nem sequer comprado ou, tampouco, indicado. Para a autora, “cada nova geração, e cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo” (ARENDT, 2014b, p. 40).

Se, como escreveu René Char, nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento, é porque somos todos como o “Ele” de Kafka, lançados à própria sorte na lacuna entre o passado e o presente, sem saber ao certo o que fazer com nosso tesouro. Para Arendt (2014b, p. 40), por isso, não é segredo “o fato de nosso tesouro ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu”. Sem ele a lacuna impressa entre o passado e o futuro deixou de ser “uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento”, fazendo com que o tesouro-tradição tornasse um fato de importância política.

2.2 A TRADIÇÃO E A ÉPOCA MODERNA

Agora que sabemos que nossa herança sem testamento é a tradição, cabe-nos entender quais foram os eventos que levaram Arendt a entender a situação como tal. Afirma, Arendt (2014b, p. 52),

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

Dividiremos nosso argumento em duas partes: primeiramente, como o ocaso da tradição fez com que Marx, Kierkegaard e Nietzsche fossem responsabilizados por seu desmantelamento; em segundo lugar, qual o papel dos eventos totalitários na deflagração do “fim” da tradição.

2.2.1 O ocaso da tradição

Arendt, afirma que a tradição ocidental teve data e hora marcada para florescer, mas também para sucumbir. Segundo a autora, as colunas que edificaram esse prédio foram postas em meio às condições políticas e sociais legadas pela cidade-estado ateniense (que, posteriormente, seria adotada pelos romanos), servindo de modelo para as filosofias de Platão e Aristóteles. Posteriormente, ao contrário de tudo o que havia sido edificado, na modernidade as paredes começaram a rachar. As bases não conseguiam sustentar o peso das questões postas. Nesse contexto, segundo Arendt, um dos responsáveis por tal implosão fora Karl Marx¹⁴.

As predições iniciais do filósofo de que “o trabalho criou o homem”, que “a violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova” (ARENDT, 2014b, p. 46), e de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, agora é preciso transformá-lo” (ARENDT, 2014b, p. 46). são, para ela nítidas tentativas de contradizer alguma verdade tradicionalmente aceita. Para a autora, os ideais utópicos que nortearam Marx nasceram da reunião de dois elementos inteiramente não-utópicos: primeiro, a percepção de certas tendências no presente – a julgar pela atmosfera densa anunciada pela revolução industrial; e segundo, os próprios conceitos e ideais tradicionais entendidos e integrados por ele mesmo à sua teoria – visto que “o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder” (ARENDT, 2014b, p. 47). Ambos esses entendimentos foram responsáveis por vedá-lo ao ponto de não enxergar problemas autênticos ao mundo moderno.

De todas as predições de Marx, sem dúvidas, a que mais mexe com Arendt é “ser a violência a parteira da História” (ARENDT, 2014b, p. 48). Caso assim o fosse, significaria que “as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções” (ARENDT, 2014b, p. 48). Ocorre que, para nossa pensadora a violência não pode constituir parte da política, pois ela é antes a *ultima*

¹⁴ Novamente, Marx aparece em nosso trabalho, e não sem razão, pois o espaço que ele ocupou nas reflexões de Arendt, n’A condição humana” e agora aqui em “Entre o passado e o futuro”, são imprescindíveis para as reflexões da autora fosse a questão do trabalho na modernidade; ou, a quebra da tradição, respectivamente. O motivo para ressaltarmos é o diz Correia (2013, p. 214) “a relação entre Arendt e Marx é um capítulo ainda ser inscrito na percepção da sua obra, pois seguramente não é um equívoco afirmar que a qualidade do seu pensamento é devedora tanto da sua distância de Marx quanto da sua proximidade dele”.

ratio, a mais vergonhosa, ou, ainda, considerada sempre a característica saliente da tirania. Toda essa exaltação da violência em Marx é, para Arendt (2014b, p. 50), “a mais específica negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é diretamente oposta e, tradicionalmente, a mais humana”, bem como a mais anti-tradição de todas as predições.

Antes dos esforços de Kierkegaard, Nietzsche (e de Marx, certamente), é preciso lembrar o papel predecessor nesse “movimento” desempenhado pelo filósofo alemão Friedrich Hegel – século XIX – que, no ponto de vista de Arendt (2014b, p. 55), foi quem “pela primeira vez, via a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo”. Graças a essa façanha Hegel se colocou fora de todos os sistemas e crenças do passado, ou seja, pôs a tradição em um trilho de desenvolvimento unilinear e dialético, em que não só ela, mas toda a autoridade vinculada pudesse ser confrontada. Os contemporâneos de Hegel seguiram seus passos na medida em que viram a História da Filosofia como esse trilho.

Esses três pensadores, longe de serem “culpados” ou “almas mal-intencionadas”, são testemunhas de um passado que perdeu a sua autoridade. Como afirmou Arendt (2014b, p. 56), “as distorções destrutivas da tradição foram, todas elas, provocadas por homens que haviam tido a experiência de algo novo, que tentaram quase instantaneamente superar e resolver em algo velho”. Por mais díspares que tenham sido essas rebeliões contra a tradição, elas possuem similaridade. Testemunhas disso são, na avaliação da autora:

[...] o salto de Kierkegaard da dúvida para crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé. Foi a resposta à moderna falta de fé, não apenas em Deus, mas também na razão, inerente no de *omnibus dubitandum est* de Descartes, com sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas. O salto de Marx da teoria para a ação, e da contemplação para o trabalho, veio depois de Hegel haver feito da metafísica uma Filosofia da História e transformado o filósofo no historiador [...]. O salto de Nietzsche do não-sensual reino transcendente e não-sensível das ideias e da medida para a sensualidade da vida, seu “Platonismo invertido” ou “transvaloração dos valores” (ARENDT, 2014b, p. 56-57).

Todos esses exemplos partem da tentativa de se libertarem da tradição, mesmo que para isso fosse preciso pô-la de cabeça para baixo. E por mais que cada um deles tenha desaguado em autoderrota, fosse Kierkegaard, ao querer afirmar “a dignidade da fé contra a razão”, ou Marx, reafirmando “a dignidade da ação humana

contra a contemplação”; ou, ainda, Nietzsche e “a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno” (cf. ARENDT, 2014b, p. 58). Não podemos, porém, deixar de dar a eles o mérito e a atribuição da grandiosidade de suas empresas, sua importância para a compreensão do mundo moderno.

2.2.2 O totalitarismo e o fim da tradição

Ao contrário do que podemos imaginar, que os rebeldes contra a tradição do século XIX foram, de alguma forma, os responsáveis pelo fim do nosso edifício, trata-se de um entendimento tão perigoso quanto injusto. A ruptura total da tradição se deve a um fenômeno nunca antes visto na história. O ineditismo desse evento não poderia ser compreendido pelos “metros” consolidados pela tradição. A dominação estabelecida vai além de qualquer ideia radical, do que poderia ter sido pensado por qualquer um dos pensadores mencionados. O movimento em questão diz respeito aos regimes totalitários do século XX. No prefácio da primeira edição de “Origens do Totalitarismo”, de 1950, Arendt escreveu:

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história Ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do terror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de futuro melhor, são vãos (ARENDT, 1989, p. 13).

O totalitarismo em suas investidas de conquista global e de domínio total foi o responsável pelo fim da nossa tradição. Atingimos nosso ponto de ruptura. Para Arendt (2014b, p. 54), a grandeza de nossos pensadores, “repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar”. Kierkegaard, Marx e Nietzsche, mostraram-se, antes, como “crianças que assobiam cada vez mais alto por estarem perdidas no escuro” (ARENDT, 2014b, p. 54). Todavia, o que os amedrontava não era o escuro, mas o silêncio.

2.3 A CRISE NA EDUCAÇÃO

Não é incomum ouvirmos que no Brasil a educação vai mal e que a culpa desse mal seja da política. Da mesma forma, os políticos, os quais julgamos como os verdadeiros responsáveis pela atual conjuntura, são os que mais ganham com a precarização da educação.

Apesar da distância entre nós e Arendt (de tempo e espaço), a situação descrita acima não era muito diferente daquela que a autora presenciava na década de 1950, nos Estados Unidos. Aliás, segundo a mesma, “há sempre a tentação de crer que estamos tratando de problemas específicos confinados a fronteiras históricas e nacionais, importante apenas para os imediatamente afetados” (ARENDT, 2014b, p. 222). Em face das experiências políticas da primeira metade do século XX – duas grandes guerras mundiais, ascensão e queda de regimes totalitários, campos de concentração e de extermínio – seria um tanto plausível não dar à crise na educação a devida atenção em primeiro plano (cf. ARENDT, 2014b, p. 222). Mas, para que essa situação não nos acanhe, é preciso, antes de qualquer coisa, enxergar a oportunidade proporcionada pela própria crise, ou seja, explorar e investigar as coisas enquanto estão postas a olho nu. Para Arendt (2014b, p. 223),

Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mais de qualquer modo julgamentos direitos. Uma crise só se torna desastre quando respondemos a ela com juízo pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão.

O fato de dar atenção para “as crises” que advêm como consequências relativamente diretas “da crise na modernidade”, não deve residir no entendimento de que caberia apenas aos profissionais da área pensar suas causas e eventuais desfechos. Haja vista em como Arendt define esse problema, não sendo uma educadora profissional, devemos reconhecer que a crise – enquanto momento oportuno de colocar em xeque as coisas mesmas enquanto se mostram – é um exercício de pensamento. Mesmo sem a intenção de dar respostas prontas e acabadas, desde que é provocada a nossa capacidade racional torna-se propensa a refletir, a pensar algo, a tomar a iniciativa. Como escreveu Kant (2001, p. 28),

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Kant falava de “possibilidades” como o que está disponível no horizonte fenomênico, o que relacionado à capacidade do entendimento e da sensibilidade, permitiria ao homem a sua redução a uma determinada esfera de cognoscibilidade. Daí porque esse exame não deve se restringir apenas a especialistas. Portanto, para que esse momento não seja em vão, devemos pensar a crise na educação partindo das transformações postas em curso pela modernidade, atinente a questões de ordem pragmática, mas, sobretudo, quanto à própria essência da educação.

2.3.1 A essência da Educação é a natalidade

A essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo (ARENDT, 2014b, p. 223).

É justamente no princípio da natalidade que se assenta esse aparecimento, a inserção no mundo interpolada pela capacidade de inaugurar algo novo. Arendt ressalta que o homem é, assim, um iniciador. Pelo fato de agir no mundo, pode-se esperar dele o inesperável (cf. ARENDT, 2014a, p. 220). O novo é também tido como um milagre, pois quando aparece esmaga todas as possibilidades daquilo que já existiu ou existirá. Aqui é possível conjugar o paradoxo de igualdade e distinção da pluralidade humana, pois ao mesmo tempo que é no plural, o ser humano também é, com a mesma intensidade, no singular. E isso graças à força da natalidade e o seu significado na demarcação da condição humana.

A natalidade, segundo Correia (cf. 2010, p. 813), é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa. Conforme Almeida (cf. 2013, p. 224), esse conceito diz respeito ao novo que irrompe no velho, sendo cada criança que nasce uma novidade entre outros singulares, impulsionada a se relacionar e comunicar com os diferentes, estabelecendo, assim, o princípio da convivência.

Pensando de maneira mais abrangente, que considera a vasta obra filosófica de Arendt, a “Condição Humana” não representa a primeira vez em que este conceito

é evocado¹⁵. Em 1929 a autora defendeu sua tese com o título “O Conceito de amor em Santo Agostinho”. Já ali é possível visualizar a importância dada à noção de natalidade. Para Correia (cf. 2008, p. 35), o que Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é o modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para natalidade, isto é, a existência humana no mundo não caminha para um mero fim, mas para a novidade que se conjuga com a liberdade, pois, “o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir” (ARENDT, 2014b, p. 216).

2.3.2 Política e educação: relações e distinções

Pensar a crise na educação é fazer um exercício reflexivo sobre a “nossa atitude em face da natalidade” (ARENDT, 2014b, p. 234); ou, ainda, “um esforço no sentido de desvelar e compreender as formas pelas quais pensamos nossa relação com o passado e o futuro a partir das exigências de renovação e de imortalização de um legado público de realizações históricas” (CARVALHO, 2017, p. 36). O caráter político da crise na educação se estende ao fato de que “na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele” (ARENDT, 2014b, p. 239). Por isso, a educação se faz necessária não apenas para “saber fazer algo”, mas principalmente porque temos que fomentar a possibilidade de participação no mundo comum (cf. ALMEIDA, 2011, p. 27).

Impulsionados pela ação que brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade (cf. CORREIA, 2010, p. 819) construímos esse mundo comum – lugar da política e palco das histórias humanas. Nesse sentido, uma educação comprometida com o mundo comum procura “contribuir para que os novos se apropriem dele, de modo que futuramente tenham a possibilidade de cuidar dele” (ALMEIDA, 2011, p. 28). Do ponto de vista dos educadores, “os novos”, na medida em que são “os recém chegados” e se encontram no estado de “vir a ser”, possuem um duplo aspecto:

¹⁵ Santo Agostinho é um dos pensadores centrais de “A condição humana” (cf. CORREIA, 2008, p. 36), a despeito de entendermos essa proximidade de Arendt com o pensador. Não obstante encontramos, novamente, em Origens do totalitarismo (1989, p. 531), A condição humana (2014a, p. 220) e em O que é liberdade? (2014b, p. 216) a citação de *[initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (Para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse).

[...] é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação. Esse duplo aspecto [...] corresponde a um duplo relacionamento, o relacionamento com o mundo, de um lado, e com a vida de outro (ARENDT, 2014b, p. 235).

Longe de imaginarmos que essa novidade tenha relação com alguma espécie de salvador transcendente, a-histórico e supra terreno, “a salvação potencial do mundo está no fato de que a espécie humana se regenera sempre e sempre” (ARENDT *apud* CORREIA, 2017, p. xvii). A cada nascimento, uma nova possibilidade de redenção da humanidade por si mesma. Para ilustrar melhor a importância política da natalidade, recorreremos, de forma alegórica, ao texto “Morte e vida severina”, do poeta pernambucano João Cabral de Melo Neto. Lançado em 1955, a obra narra o sofrimento enfrentado por Severino, um lavrador, retirante, que preferiu sair a procura de uma vida melhor no litoral da capital pernambucana que perecer as amargas consequências da seca no agreste. Ao longo de sua jornada o migrante sertanejo encontra vários outros nordestinos que, como ele, passam pela aridez imposta pelo sertão. Nas tentativas vãs de achar algum ofício, Severino, descobre que é justamente ela, a morte, a maior empregadora do sertão.

Assim, é dito ao protagonista: “Como aqui a morte é tanta, / só é possível trabalhar / nessas profissões que fazem / da morte ofício ou bazar [...] Só os roçados da morte / compensam aqui cultivar” (MELO NETO, 2010, p. 11). Pressionado por aquela que ninguém escapa, Severino – tendo ao lado José, mestre Carpina – pergunta a ele: “que diferença faria / se em vez de continuar / tomasse a melhor saída: / a de saltar, numa noite, / fora da ponte e da vida?” (MELO NETO, 2010, p. 22). Sem que conseguisse responder ao seu interlocutor é anunciado que o filho de José (o carpinteiro) havia nascido. O júbilo da natividade dessa criança retoma o propósito da criação do homem, que é, ser *initium*. A forma com a qual o episódio é narrado na obra “Morte e vida severina”, nos remete ao encanto, à gravidade e à beleza da natalidade:

— Belo porque tem do novo a surpresa e a alegria.
 — Belo como a coisa nova na prateleira até então vazia.
 — Como qualquer coisa nova inaugurando o seu dia.
 — Ou como o caderno novo quando a gente o principia.
 — E belo porque o novo todo o velho contagia.
 — Belo porque corrompe com sangue novo a anemia.
 — Infecciona a miséria com vida nova e sadia.
 — Com oásis, o deserto, com ventos, a calmaria.
 (MELO NETO, 2010 p. 27).

Para que não pereçamos em deserto, sempre que nasce uma criança, ela esmaga todas as possibilidades daquilo que já existiu ou existirá: “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade cada um de nós” (ARENDT, 2004, p. 531). Desse modo, somos por natureza iniciadores. E como assegurou Correia (2017, p. xvii), “esse vínculo entre natalidade e ação é reafirmado em toda a obra de Arendt e é decisivo para pensar a relação entre educação e política”.

Todavia, o papel da política frente a possibilidade de “entender a educação” não é o mesmo que a “educação na política”, pois, para Arendt (2014b, p. 225), “a educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados”. Esse divórcio entre os domínios da educação e da política – longe de ser “uma escola sem partido¹⁶” – implica, como alude Carvalho (2017, p. 34), em “alocar a relação pedagógica [...] num âmbito intermediário entre esses domínios: numa esfera pré-política que [...] com ela não se confunde, em função da natureza das relações que engendra a peculiaridade de seus princípios e suas práticas”. A esfera educacional não é privada, nem tão pouco pública, ela é intermediária. Dessa forma, a escola “não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interpomos entre domínio privado lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo” (ARENDT, 2014b, p. 238).

Portanto, no contexto escolar – por meio da convivência com os colegas, do ensino, dos conteúdos e dos professores – a criança vai sendo inserida no mundo. Essa transição ocorre de maneira gradual. Na medida em que o tempo passa, esse mundo vai se tornando mais seu, até o ponto em que se tornará capaz de assumir a sua responsabilidade por ele (cf. ALMEIDA, 2011, p. 38).

2.3.3 Pressupostos sobre a crise na educação

As reflexões de Arendt sobre a educação tiveram seu ponto de partida na crise da educação nos Estados Unidos – país que a acolheu em 1941, e tornou-a cidadã

¹⁶ O Programa Escola sem Partido, ou apenas Escola sem Partido, é um movimento político criado em 2004 no Brasil e divulgado em todo o país pelo advogado Miguel Nagib. Ele e os defensores do movimento afirmam representar pais e estudantes contrários ao que chamam de “doutrinação ideológica” nas escolas. Ganhou notoriedade em 2015 desde que projetos de lei inspirados no movimento começaram a ser apresentados e debatidos em inúmeras câmaras e assembleias legislativas pelo país, bem como no Congresso Nacional.

dez anos depois. E apesar de considerar a crise na educação como um fenômeno moderno e geral, ela afirma que efetivamente podemos localizá-la na América, vez que o papel da educação nessa parte do mundo é diferente das demais. Tal pressuposto é defendido pois, sendo a América uma “terra imigrantes”, a função da educação teria um propósito de “americanização” dos filhos ali nascidos.

A utopia política de *novus ordo Seculurum*¹⁷, instaurou na consciência do país a ideia de que as pessoas, no caso de imigrantes, “são de fato ajudadas a se desfazerem de um mundo antigo e a entrar em um mundo novo, tudo isso encoraja a ilusão de que um novo mundo está sendo construído mediante a educação das crianças” (ARENDT, 201b, p. 226). De igual maneira, segundo Carvalho (2017, p. 38), “o esforço político no sentido de criar mecanismos de equalização das oportunidades e minimização das diferenças se refletem também – e muito diretamente – nas concepções e práticas das escolas norte-americanas”.

Arendt indica três pressupostos para que a crise da educação americana possa ter aparecido de forma tão nítida. O primeiro pressuposto é que “existe o mundo da criança e uma sociedade formado entre crianças, autônomos e que se deve, na medida do possível permitir que elas governem” (ARENDT, 2014b, p. 230). O resultado foi que as crianças acabaram sendo banidas do mundo dos adultos e assim sujeitas à tirania da maioria. Gozando de uma sensatez fora do comum, Arendt (2014b, p. 231) afirma que “a reação das crianças a essa pressão tende a ser ou o conformismo ou a delinquência juvenil e frequentemente é uma mistura de ambos”.

O segundo pressuposto está diretamente relacionado com o ensino.

Sob a influência da Psicologia moderna e dos princípios do Pragmatismo, a pedagogia transformou-se em uma ciência do ensino geral a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada. Um professor pensava-se, é um homem que pode simplesmente ensinar qualquer coisa; sua formação é no ensino, e não no domínio de qualquer assunto particular (ARENDT, 2014b, p. 231).

Talvez, não sem razão, como escreveu Correia (2010, p. 820), “não falta quem acredite que, para ser professor, não é necessário um profundo conhecimento da matéria a ser ensinada, mas sim um arraigado engajamento e um domínio genérico das técnicas”. Além disso, a quantidade de profissionais de áreas distintas à educação que conseguem habilitação para estar à frente em uma sala de aula primária é

¹⁷ Nova ordem do mundo.

assustadora. Sobre isso, insiste a pensadora que o resultado é uma “omissão extremamente grave da formação dos professores em suas próprias matérias, particularmente nos colégios públicos” (ARENDT, 2014b, p. 231). Enfim, de acordo com o derradeiro pressuposto, ainda sob influência do pragmatismo,

[...] a intenção consciente não era a de ensinar conhecimentos, mas sim de inculcar uma habilidade e o resultado foi uma espécie de transformação de instruções de ensino em instruções vocacionais que tiveram tanto êxito em ensinar a dirigir um automóvel ou utilizar uma máquina de escrever [...], ou quanto foram incapazes de fazer com que a criança adquirisse os pré-requisitos normais de um currículo padrão (ARENDT, 2014b, p. 232).

Acerca desse último item, frente a “fabricada” falta de autoridade do professor, não caberia ensinar um conhecimento, apenas saber decodificar instruções. Esse ponto talvez nos remeta a um breve debate sobre a noção de autoridade atrelada à discussão sobre a crise da educação. E como afirmou Carvalho (2017, p. 2) o interesse notável, acerca da educação em Arendt, é provável que decorra, pelo menos em parte, do fato de que em Arendt, “a crise na educação não é concebida como decorrente de qualquer suposta obsolescência técnica das práticas pedagógicas”.

2.3.4 Autoridade e Educação: um desafio em face do ocaso da tradição

(Brandão) – *Agora, Ciço (...), o que você tá dizendo é que cada um vai olhando quem sabe e vai aprendendo? É assim?*
 (Ciço) – *O menino vai [na folia], acompanha. Vai outro ano, outro ano. Daqui há pouco tá sabendo. Ouvindo, ouvindo, ouvindo. Vai ouvindo, vendo, presta atenção aqui, ali. Vai aprendendo (...). E mesmo que ninguém ensine, ele aprende o ensino dele mesmo; de ver os mais velhos, de fazer igual, errando, pelejando...*
 (BRANDÃO, 1982, p. 162)

Dentro da sociedade humana a educação é a mais elementar e necessária das atividades, pois “jamais permanece tal qual é, por se renovar continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos” (ARENDT, 2014b, p. 235). E por não terem familiaridade com o mundo, esses forasteiros devem ser introduzidos aos poucos. Para que não se percam, necessitam de um mediador. Esse mediador é o professor, pontífice entre o passado e o futuro, não só apresenta como também representa o mundo à criança. Se sua qualificação consiste em seu conhecimento, sua autoridade com relação aos recém-chegados reside nesse ofício de representante, daquele que os autoriza à sua introdução neste novo lugar (cf.

ARENDT, 2014b, p. 239). O professor é, antes de qualquer coisa, alguém (um adulto) que se responsabiliza pelo mundo, na educação. Essa responsabilidade está assentada na autoridade.

É preciso dizer, contudo, que longe de ser o autoritarismo visto nos regimes totalitários, trata-se do que encontramos na origem da cidade de Roma, em que “o caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as fundações futuras” (ARENDT, 2014b, p. 162). A fundação pertencia a um tempo sagrado – intocável – e não dependia mais da ação humana. A autoridade da fundação, portanto, não “operava por meio da coerção, nem por meio da persuasão, mas se baseava no reconhecimento de sua legitimidade por todos os envolvidos” (ALMEIDA, 2011, p. 42).

Na modernidade, a noção de autoridade passou a alinhar-se ao ocaso da tradição: “as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sem que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo” (ARENDT, 2014b, p. 240). Desprovidos do sentimento de assegurar que o testemunho da fundação fosse transmitido de geração e geração, a educação tornou-se uma herança sem testamento. Dessa maneira, o verdadeiro impasse da educação moderna está no fato de não conservar mais nada – o que não quer dizer um conservadorismo extremado. O ato de conservar aqui está relacionado com o zelo e o respeito diante “de nossa herança”. Arendt (2014b, p. 243) afirma que “a crise da autoridade na educação guarda a mais estreita conexão com a crise da tradição, ou seja, com a crise de nossa atitude face ao âmbito do passado”. Assim, para o educador é relativamente difícil arcar com esse aspecto da crise moderna, pois “é de seu ofício servir de mediador entre o velho e o novo, de tal modo que sua própria profissão lhe exige um respeito extraordinário com o passado” (ARENDT, 2014b, p. 244). Eis porque Brayner (2008, p. 142-144 *apud* ALMEIDA 2011, p. 47) sugere a metáfora de que,

[...] vir ao mundo, é como entrar numa peça de teatro depois de ela ter começado. Para participar do enredo, isto é, para se tornar um ator no palco do mundo público, é necessário saber o que ocorreu antes, qual o sentido da encenação e quais as regras a serem seguidas. Isso não significa que a festa siga o roteiro pronto ou predeterminado (com a atuação dos novos atores ela pode tomar rumos inesperados), mas demanda que se ofereça aos recém-chegados condições mínimas de se orientar e movimentar no palco.

A tarefa, portanto, da educação está em situar esses “atrasados”, mostrando-lhes o que não tiveram a oportunidade de conhecer, bem como ensiná-los a encenar. Estamos no impasse de que no mundo moderno a educação não pode ser concebida desassociada nem da autoridade, nem da tradução, mesmo que, apesar disso, às vezes se veja obrigada a “caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradução” (ARENDT, 2014, p. 245-246). Segundo Correia (2017, p. xix), a crise na educação, apontada por Arendt, “se traduz na fragilidade da mediação entre velho e o novo – e entre os velhos e os novos –, na constituição de um ‘espaço vazio’, de um não mais e ainda não’ que pode acabar por abandonar o mundo à deriva”.

Assim, portanto diz Arendt (2014b, p. 247),

A educação é ponto em decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, e com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda de novos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a atividade de renovar um mundo comum.

Por fim, como compreendeu nossa filósofa, a educação é antes de qualquer coisa um gesto de amor – *amor mundi*. No entanto, esse gesto não pode ser ensinado. Tal qual as equações, os momentos históricos ou os relevos geográficos, pois não se trata de um conteúdo curricular específico. Embora não possamos nos distanciar dos saberes do mundo, *amor mundi* é mais que conteúdo. Nesse sentido, esse amor pode ser transmitido conforme o professor se relaciona com o mundo. Mesmo que não seja dito, mesmo que seja apenas na leitura de um texto, nisso se revelará o *amor mundi*. Essa atitude é imprevisível, não existem certezas na educação. Não dá para saber se “novos” assumirão ou não a responsabilidade pelo mundo. Essa é uma pergunta que permanecerá aberta. Tal qual, o semeador que saiu a semear, caberá aos educadores se nutrirem de esperança para que a semente posta não tenha sido em vão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término deste trabalho gostaríamos de expor um episódio ocorrido durante a escrita do mesmo para, em seguida, elucidar dois aspectos desse acontecimento que iluminaram nossas reflexões até aqui.

No dia 30 de maio de 2020, os Estados Unidos viram, novamente, um ônibus espacial cruzar os limites da atmosfera, embora não fosse uma novidade para o país, que desde 1981 utiliza o veículo, foi a primeira vez na história que uma empresa privada patrocinou tal expedição tripulada até a Estação Espacial Internacional. A empresa em questão foi a *Space X*, do bilionário Elon Musk. Esse foi, sem dúvidas, o primeiro passo para “um futuro onde a órbita baixa da Terra seja inteiramente comercializada”¹⁸, afirmou o diretor da NASA.

O que nos provoca uma descrição como essa? Parece que mais de sessenta anos após o lançamento do satélite *Sputnik I* – evento utilizado por Arendt como metáfora no prólogo da obra “A condição humana” – novamente olhamos para os céus e suspiramos aliviados com a possibilidade de sair da Terra. O curioso é que, em meio a todo esse trânsito espacial, simultaneamente vivemos aqui na Terra a pandemia do novo coronavírus (COVID-19)¹⁹. Trata-se de um problema sanitário que tem alçado todos os habitantes do planeta, constituindo-se uma questão política de primeira grandeza.

No que tange ao exercício de “pensar o que estamos fazendo”, uma fenomenologia da *vita activa* é, aos moldes que propõe nossa pensadora, uma forma de iluminar os caminhos frente às incertezas. Em tempos de constante precarização das relações políticas, evidenciada pelas falas de líderes políticos que denotam ignorância a tudo o que é produzido pela educação, tomar este tema como objeto de um enfrentamento, para além de um ato político, é também um gesto de *amor mundi*. Eis porque de tudo o que dissemos, gostaríamos de concluir dois pontos: I) a educação constitui o palco no qual podemos tornar nossa ação significativa. educar

¹⁸ Disponível em <https://www.nationalgeographicbrasil.com/espaco/2020/05/spacex-lanca-nova-era-de-viagem-espacial-em-primeiro-voo-tripulado-da-empresa>. Acesso em 16/01/2021.

¹⁹ Identificado pela primeira vez na cidade de Wuhan, na China, o novo coronavírus é uma doença respiratória aguda causada pela SARS-CoV-2. Em 11 de março de 2020, a OMS declarou a doença como uma pandemia, dado a sua letalidade e poder de atingir todos os países e territórios da Terra. Até a última atualização em 02/01/2021, no Mundo foram 103.377.424 pessoas contaminadas, sendo 2.236.454 óbitos; e, no Brasil, 9.229.322 contaminadas, sendo 225.099 óbitos.

de forma a preservar a espontaneidade que há na infância, a gerar o reconhecimento da relevância das questões comuns, a dar ouvidos e voz à pluralidade de culturas e pensamentos, a comunicar a beleza de algumas histórias humanas; II) a educação, como espaço pré-político, depende de um mundo comum para caminhar repleta de sentido, algo que os homens só podem realizar na política. A mesma antecedência necessária se dá em tempos de crise, afinal a educação depende das discussões e julgamentos políticos a seu respeito.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/ Form/ Ação**, v.27, n. 2, jan/abr, São Paulo, 2004. p. 7-20.

AGUIAR, Odílio Alves. Condição humana e educação em Hannah Arendt. **Educação e Filosofia**, v. 22, n. 44, jul/dez, Uberlândia, 2008. p. 23-42.

AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. **Princípios revista de filosofia**. v. 19, n. 32, jul/dez, Natal, 2013. p. 35-54.

ALMEIDA, Vanessa Sievers. **Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo**. São Paulo: Cortez editora, 2011.

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

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Tradução de Adriano Correia. **Cadernos de ética e filosofia política**. v. 5, n. 7, jan/jun. São Paulo. 2005. p. 175-201.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12. ed. Tradução de Roberto Raposo; Revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7.ed. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

BENVENUTI, E. **Educação e política em Hannah Arendt: um sentido político para a separação**. Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo. 2010. [manuscrito]

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Lutar com a palavra, escritos sobre trabalho do educador**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. **Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

CORREIA, Adriano. Arendt e Agostinho: natalidade e política. In CORREIA, A. e NASCIMENTO (Orgs.). **Hannah Arendt: Entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008a. p. 15-34.

CORREIA, Adriano. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Aurora**. v. 20, n. 26, jan./jun. Curitiba. 2008b. p. 101-112.

CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, v. 36, n.3, set/dez, São Paulo, 2010. p. 811-812.

CORREIA, Adriano. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt. **Aurora**. v. 25, n. 37, jul/dez. Curitiba. 2013. p. 199-222.

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. Prefácio. In ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12. ed. Tradução: Roberto Raposo; Revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt**: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade de Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais. 2019. [manuscrito]

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001

LAFER, Celso. Da dignidade da política, sobre Hannah Arendt. Prefácio. In ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7.ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

LAFER, Celso. Posfácio. In. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

SCHIO, Sônia Maria. Arendt: o trágico e o absurdo. In. CARVALHO, Marcelo; NASCIMENTO, Daniel Arruda; OLIVEIRA, Jelson Roberto de; MULLER, Maria Cristina; COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 74-83. (Coleção XVI Encontro ANPOF)

TEIXEIRA E BRAVO. “Ele” de kafka: uma leitura arendtiana. **Garrafa**. v. 15, n. 42, jan./jun. Rio de Janeiro. 2017. p. 38-47.