

## Hannah Arendt e a ação política

Iara de Carvalho Hillen<sup>90</sup>

### Resumo

Entendendo a política e as formas de se fazer política como uma manifestação intrinsecamente humana, faz-se importante analisarmos conceitualmente quais são os gatilhos para que essa política seja possível, viável e consciente. Partindo dos pressupostos de Hannah Arendt, que por sua vez bebe nas águas aristotélicas ao entender o ser humano como um ser fundamentalmente social, sociável e portanto político por natureza, procuramos analisar seu conceito de ação. Ação como atividade que tem como sua matéria prima, a pluralidade humana. Hannah nos mostra o caráter primordial de entendermos como a atividade da ação tem o grande papel de iniciar algo novo no mundo. Assim como o caráter de irreversibilidade da ação, faz com que precisemos ter plena consciência dela.

**Palavras-chave:** Ação, política, humanidade, pluralidade, irreversibilidade, consciência.

### Abstract

To understand politics and the ways of engaging in politics as an intrinsically human manifestation, it becomes important to conceptually analyze the triggers that make this politics possible, viable, and conscious. Based on the assumptions of Hannah Arendt who, in turn, draws from Aristotelian thought in understanding the human being as fundamentally social, sociable, and therefore political by nature we aim to examine her concept of action. Action as an activity whose raw material is human plurality. Hannah shows us the fundamental nature of understanding how the activity of action plays a crucial role in initiating something new in the world. Likewise, the irreversible nature of action demands that we be fully aware of it.

**Keywords:** Action, politics, humanity, plurality, irreversibility, consciousness.

### A mudança de perspectiva da importância da Ação da Grécia antiga à Modernidade

Com o intuito de nos lembrar que a ação é o único meio para uma vida humana digna, já que de outra forma viveríamos como animais irracionais e não como seres humanos, Hannah Arendt tenta, com sua Filosofia Política, estabelecer as diferenças fundamentais que se deram na história entre ação e contemplação, história esta que ora supervalorizava a vida ativa ora a vida contemplativa.

Seguindo os passos de Arendt, tentamos entender o porquê da não humanidade do homem apolítico e, nesta tentativa, nos deparamos com as teorias de Aristóteles, que em seu livro quarto de *A Política*, defende sua teoria sobre a vida feliz, que é possível apenas através da virtude. A discussão começa, como sempre, através do que as pessoas comumente costumam pensar (*endoxa*), para saber qual seria a vida humana preferível: a vida ativa ou a vida

---

<sup>90</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis (2007), graduação em Letras pelo Centro Universitário Internacional (2022), especialização em Residência Docente em Filosofia pelo Colégio Pedro II (2016), especialização em Planejamento, Implementação e Gestão em EAD pela Universidade Federal Fluminense (2015), especialização em Gestão Escolar (Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção) pela Faculdade Única de Ipatinga (2024) e mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2012). Atualmente é Bolsista da CECIERJ e Professora Doc I da Secretaria Estadual de Educação e doutoranda de Filosofia da UERJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política. [E-mail: iarahillen@hotmail.com](mailto:iarahillen@hotmail.com)

puramente contemplativa e sem preocupação com as coisas exteriores.

Em meio às discussões que buscavam um ideal de vida humana, Aristóteles chega à conclusão de que “Erra-se em apreciar mais a inação que a ação; porque a felicidade consiste na ação, e, além disso, as ações dos homens justos e sábios têm sempre por fim uma porção de coisas dignas e belas.”<sup>91</sup> Segundo Aristóteles, tanto no Estado quanto no homem, em seu aspecto mais singular, é a vida ativa que possibilita a vida perfeita de cada um.

Seguindo tais passos, Arendt reafirma a ação política, considerando possível e primordial que o pensamento e a ação estejam intrinsecamente ligados. Ligação esta baseada no fato de que o pensamento só se afirma através da ação.<sup>92</sup>

A realização do ser humano, nessa perspectiva, só seria possível no livre âmbito da ação política,<sup>93</sup> pois sendo este ser um “animal social e político”, a ação é pressuposta como forma de vivenciar essa condição intrinsecamente humana, ainda que a história, em alguns momentos, tenha tentado dar-nos prova de que a contemplação é mais importante e de que a ação é uma coisa puramente servil e absolutamente desmerecedora de valorização.

Podemos perceber a ação nas mais variadas atividades do cotidiano, como no trabalho por exemplo. Como trabalho, tal como se entende nos dias atuais, o ser humano não só sobrevive, de maneira alienada, como afirmava Marx, mas tenta burlar, de certa maneira, a inexorável condição de sua mortalidade. O ser humano tenta, através da ação do labor/obra, deixar às suas descendências o que há de melhor em si mesmo, já que com essa ação ele usa sua criatividade para mudar a natureza desde que nasce, ele se faz “sentir no mundo somente porque (...) [ele] possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.<sup>94</sup>

Arendt, mesmo entendendo toda a problemática do entendimento de cidadania e de escravidão na Grécia, interpretando Aristóteles, diz que o autor, por mais que entendesse o valor e a importância da contemplação e, de fato entendia, pois, tal como a maioria dos filósofos de sua época, julgava o trabalho como algo digno do escravo que luta apenas pela sua sobrevivência, entendia a vida na *polis* como uma das formas de vida livre, já que é justamente nessa vida que o humano pode se ocupar e agir pelas coisas belas da existência. Ou seja, pelas coisas que não são necessárias para a sobrevivência da espécie, mas, ao contrário, são feitas com toda a liberdade pelo simples ímpeto de se atingir os “belos feitos”. Como nos diz Arendt:

---

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Hermus, 2005, p. 92.

<sup>92</sup> ARENDT, 2004, p. 7.

<sup>93</sup> Entendemos por política, neste caso, todas as formas de relacionar-se com outrem, pois ainda que o ser humano seja um eremita, como nos diz Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, (p. 31), ainda que um homem viva de forma isolada, tal vida não “é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”.

<sup>94</sup> ARENDT, 1981, P. 16-17.

Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que como o escravo não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano.<sup>95</sup>

Como vimos na citação acima, para Aristóteles, segundo Arendt, a *polis* tem sua origem histórica nas necessidades da vida, mas tem como finalidade principal a “boa vida”, ou seja, uma vida que definitivamente transcenda às necessidades de um simples animal.<sup>96</sup>

Já em Agostinho, no período medieval, a ação passa a ser não mais uma liberdade, mas ao contrário, uma necessidade da vida humana e mundana, assim como todas as outras, e a contemplação volta a ter um *status* de vida livre. Como em Platão, agora o único sentido da vida política é estar subordinada à filosofia e tê-la sempre como finalidade.<sup>97</sup>

É justamente com a ascensão dessas teorias e com o cristianismo tentando se desvencilhar cada vez mais dos assuntos mundanos, que a *vida ativa* é totalmente desvalorizada, pois nenhuma ação humana pode sequer equiparar-se ao *kosmos* que existe eternamente sem qualquer dependência extrínseca, assim como também nenhuma construção na terra feita por humanos poderá pretender-se imortal. Logo, com o Cristianismo, já que existiria uma outra vida na qual toda a felicidade e recompensa seriam possíveis, não faz mais sentido algum um engajamento em qualquer ação política aqui e agora. Portanto, mais uma vez a contemplação toma as rédeas nessa dicotomia, e todos aqueles que se dedicam à vida política, ou seja, à vida fora do lar, são imediatamente condenados como “abelhudos”.<sup>98</sup>

Hannah Arendt pretende alertar sobre o obscurecimento da vida ativa que ocorreu com a supervalorização da contemplação. Obscurecimento este que perdura até nossos dias, pois “a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica em Marx e Nietzsche.”<sup>99</sup>

Em alguns momentos da história, a vida ativa era valorizada porque era preciso se deixar na terra fazendo coisas grandiosas para que, com isso, de alguma forma, a imortalidade fosse possível. Mas com a queda do Império Romano, demonstrando que tudo que fosse feito por forças humanas, portanto, forças mortais, jamais poderia ser imortal, essa mentalidade acabou caindo por terra. Com o advento do evangelho cristão, que dizia que cada indivíduo teria a sua

---

<sup>95</sup> ARENDT, 1981, p. 48.

<sup>96</sup> ARENDT, 1981, p. 47.

<sup>97</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 23.

<sup>98</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 22-24.

<sup>99</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 25.

eternidade, a vida ativa voltou a ser secundária e nem a modernidade, com a constante secularização dos valores, conseguiu transformar a hierarquia da ação versus contemplação.<sup>100</sup>

Para o cristianismo, o político só é necessário em função da “natureza pecadora do homem”. Logo, não é um bem em si mesmo. Também na modernidade, para o socialismo, o político não é um bem, pois o socialismo espera “aboli-lo algum dia”.<sup>101</sup> Para Arendt, o único lugar onde o homem consegue atingir sua excelência é a esfera pública, portanto o único modo de se atingir a excelência é com a ação.

Houve tempos em que os homens se preocupavam em entrar na vida pública porque queriam e sentiam a necessidade de se manterem, de alguma forma, vivos na terra depois de suas mortes, e a única maneira de fazer dessa vontade uma concretude era exatamente “fabricar” coisas grandiosas na “*polis*”. Afinal, o único meio de transmitir algum legado para as gerações vindouras era a política. Era esta a única e exclusiva possibilidade de preservação dos feitos humanos.

Sendo assim, viver em um âmbito totalmente privado significaria ser tolhido do que é mais essencial na vida humana, pois como o humano que só vive em sua “privacidade” não se dá a conhecer, ele praticamente não existe. E qualquer coisa que alguém que praticamente não existe faça não tem o mínimo significado, já que em todos os momentos agimos por conta de coisificações que os outros e nós mesmos nos fazemos.

Uma possível solução seria a valorização das nossas ações particulares, no âmbito da micropolítica, que outrora foram tão desumanizadas, para que doravante o social e o comum passem a fazer mais sentido, pois são justamente essas ações particulares, que entendemos como ações necessárias, que nos estimulam a cada momento e nos impedem que caiamos na apatia e na “extinção de iniciativas”.<sup>102</sup> São essas ações particulares que tomamos em cada momento da vida por uma escolha livre, que em última instância determinam, em um segundo momento, as políticas, regimes ou qualquer *status quo* de qualquer sociedade. E, na medida em que, como nos diria Sartre, cada escolha que fazemos é uma escolha não só para nós mesmos, mas para a humanidade, precisamos, no mínimo, dar mais atenção às escolhas e ações particulares.

Como vimos, na Grécia, em um primeiro momento, havia o desprezo por qualquer trabalho que não deixasse como fruto alguma obra magistral que pudesse ser lembrada posteriormente, mas, em um segundo momento, todo e qualquer trabalho que exigisse esforço

---

<sup>100</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 30.

<sup>101</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 70.

<sup>102</sup> ARENDT, 1981, p. 81.

era desprezado em absoluto. Aristóteles, de acordo com Arendt, ainda fazia a distinção entre os trabalhos feitos puramente por necessidade e os trabalhos feitos pela própria independência. Contudo, uma mesma atividade, se era feita como no primeiro caso, pela sobrevivência, era considerada vil e digna de um escravo<sup>103</sup>, mas ao contrário, se essa atividade fosse feita para que o indivíduo pudesse garantir mais independência para si, aí sim, ela era considerada nobre e valorosa.

Já na modernidade, passa a existir a distinção entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, que por analogia facilmente podem relacionar essa distinção à distinção clássica de trabalho por necessidade, portanto servil, ao de trabalho político, portanto, livre e nobre.

Na visão de Arendt, talvez o que muitos não tenham percebido é que até o trabalho intelectual não deixa de ser um trabalho como todos os outros, na medida em que é preciso “usar as mãos como qualquer outro trabalhador”, pois o pensamento em si não deixa nenhum fruto a outrem, só o faz na medida em que ele é manifestado por meio de uma ação.<sup>104</sup> Arendt nos diz que:

Vistos, porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem como trabalho ou o labor. Em si, não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organização de pensamentos ou idéias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida, transformados, ‘coisificados’, por assim dizer – em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento.<sup>105</sup>

É preciso tornar tangível as nossas ações para que elas sejam testemunhadas e lembradas, pois, caso contrário, todas elas seriam tão instantâneas, a ponto de só existirem no exato momento em que são feitas. Todavia, como é inerente ao ser humano pretender-se imortal de uma forma ou de outra, é justamente tornando as suas ações tangíveis que ele consegue tal feito e que o político torna-se possível. Hannah Arendt nos lembra que:

se no começo do século [XX] (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada ‘criadora de todos os valores’, esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela

<sup>103</sup> Convém lembrar que o escravo, justamente por trabalhar somente pela sua sobrevivência vital e não ter a liberdade de uma vida na *polis*, não era propriamente humano, mas um animal doméstico. Essa teoria, na visão de Hannah Arendt, foi confirmada por Aristóteles, mas no final de sua vida ele afirma não a negação do escravo como homem, mas a negação de sua denominação como homem, pois eles só agiam por necessidade e não podiam deliberar, decidir, prever e escolher, pois estavam automaticamente privados destas faculdades.

<sup>104</sup> ARENDT, 1981, p. 102-103.

<sup>105</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 106.

necessidade.<sup>106</sup>

Relembrando o Hedonismo de Epicuro, Hannah Arendt afirma que a única realidade existente para tal doutrina eram as sensações corpóreas. Logo, ele pregava “um modo de vida apolítico e totalmente privado. Epicuro já dizia ‘vive à parte e não te envolvas nos negócios do mundo’”.<sup>107</sup>

Hannah Arendt faz a distinção entre obra e trabalho, e entre outras considerações ela admite que o trabalho é responsável pelas coisas de curta duração e corresponde especificamente às atividades relacionadas ao corpo biológico do Homem e a condição humana para que ele aconteça é a própria vida, ao contrário da obra, que é responsável pelas coisas de longa duração e estas estão relacionadas às atividades que precisam da criatividade para que o sere humano crie as “coisas artificiais” e a condição humana para que isto aconteça é a mundanidade. Segundo Arendt, tanto para Locke quanto para Smith, só tinha verdadeiro valor aquilo que era produzido para que tivesse uma certa durabilidade no tempo e esta durabilidade era provada no exato momento em que o objeto produzido servia para alguma coisa, como por exemplo, para a moradia ou para a troca por outro objeto.<sup>108</sup>

Hannah Arendt diferencia o trabalho, a obra e a ação porque o trabalho, ao ser uma atividade para as necessidades biológicas, não implica necessariamente uma vida ativa, ao contrário da obra que faz com que o homem misture-se de forma vital com o fruto do seu feito.<sup>109</sup>

### **O ser humano de Ação e o ser humano de Fabricação**

Arendt elogia Marx quando ele cita a definição de homem como o fazedor de instrumentos de Benjamim Franklin<sup>110</sup>, afirmando que ela, analogamente, está para a modernidade assim como a definição “animal racional” estava para a antiguidade. Como podemos notar na passagem a seguir: “O acerto desta observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*.”<sup>111</sup>

A modernidade via tudo aquilo que não colaborava com as leis e a ordem estabelecida

<sup>106</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 129.

<sup>107</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 125.

<sup>108</sup> LOCKE Apud. ARENDT, 1981, p. 116.

<sup>109</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 149.

<sup>110</sup> Um dos líderes da revolução americana.

<sup>111</sup> ARENDT, 1981, p. 172.

como atitudes absolutamente superficiais e sem importância, e é exatamente por esse motivo que a vida ativa era entendida como uma forma depreciativa de existência. O que talvez a modernidade tenha deixado de lembrar é que todos os valores humanos só são valores de fato na medida em que são aplicados ao âmbito social, pois ninguém sequer se preocuparia com um valor moral, por exemplo, se este só estivesse relacionado a uma privacidade e um isolamento. Tais valores só são possíveis na medida em que há ações intrinsecamente envolvidas com eles. De acordo com Arendt:

Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nele existem.<sup>112</sup>

Seguindo os caminhos de Arendt, a única forma de manifestação humana seria a ação, já que esta está relacionada à condição humana da pluralidade. Tal condição humana implica no fato de estarmos com-vivendo, ou seja, se relaciona ao fato de precisarmos aceitar a pluralidade e, com isso, toda a diversidade que os seres humanos podem ter. Somente assim a nossa própria ação é possível e o político pode se constituir. Portanto, a ação humana é possível na medida em que podemos e devemos aceitar a pluralidade humana como uma condição a priori dos relacionamentos.

Arendt define o agir como uma tomada de iniciativa, ou seja, a decisão humana de começar algo novo e inusitado. Para Arendt, o agir, puramente humano, está intrinsecamente ligado ao discurso, pois é justamente este que torna possível que o homem se diferencie e aja de forma inusitada entre os iguais de sua espécie.<sup>113</sup>

O ser humano consegue mostrar-se ao Outro pela ação e pelo discurso, que não deixa de ser uma ação. É exatamente nesses dois âmbitos que o humano mostra a outrem sua identidade. É no agir e no falar que tal ser se insere no mundo político e começa sua história tão inusitada quanto a de qualquer outro ser humano.<sup>114</sup> Tanto a ação, quanto o discurso, só são praticáveis quando se está em contato com outros seres humanos, pois “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir.”<sup>115</sup>

Na Grécia, atitudes como a de Aquiles<sup>116</sup> eram consideradas ações porque ele, de fato,

<sup>112</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 187.

<sup>113</sup> \_\_\_\_\_. 1981, P. 190-192.

<sup>114</sup> \_\_\_\_\_, 1981, p. 199.

<sup>115</sup> \_\_\_\_\_, 1981, p. 201.

<sup>116</sup> Escolheu a morte gloriosa, em detrimento da vida tranquila e sem fama.

com suas escolhas pessoais, conseguiu fazer sua história. Mas esse conceito de ação tão valorizado na Grécia Antiga é em alguns momentos absolutamente individualista, já que não levava em conta nem a ação em relação ao Outro, nem a responsabilidade dessa ação proveniente de um projeto individual inicial.

Um fato curioso é que em um dado momento na Grécia, atitudes como as de Aquiles eram consideradas ações políticas, mas o ato de legislar, por exemplo, muito pelo contrário, era considerado uma fabricação. Hannah Arendt nos dá o exemplo de que o legislador tinha uma função análoga a um pedreiro que constrói os muros de uma cidade. Antes que todos mudem para tal cidade, tudo deve estar pronto e acabado. Da mesma forma, antes de uma cidade e uma política começarem a funcionar, é preciso que todas as leis estejam prontas e acabadas para que deem respaldo aos seus cidadãos para uma vida boa.<sup>117</sup> Essa fabricação não poderia ser considerada uma ação política, já que a condição para que ela ocorra se encontra simplesmente no que Arendt chama de mundanidade, ou seja, a única condição para que tal fabricação aconteça é o próprio mundo. Com as próprias estruturas que o mundo nos oferece, nós passamos a transformá-lo.

Neste caso, para Aristóteles, o que está em xeque na política é “a obra do homem enquanto homem”, isto é, ele define tal obra como o “viver bem” e, a partir disso, podemos interpretá-lo dizendo que o viver bem não é e não pode ser o resultado de um trabalho como outro qualquer, mas sim o resultado da ação politicamente efetivada.

Em contrapartida, também na Antiguidade, o *homo faber*, ao acreditar que a vida tem o valor supremo por si mesmo e, além disso, que tudo o que ele pode fabricar pode ter maior duração temporal do que o próprio homem, entende a ação política e o discurso como puro ócio.

Na modernidade, com os movimentos operários, estes passam a se organizar politicamente e passam a agir e falar como pessoas e não como meros membros da sociedade. Contudo, tais pessoas se tornam apáticas e sem força política, ou seja, privados de ação, sempre que se transformam em sociedade, ou seja, sempre que se entendem como apenas mais uma parte componente da sociedade. Tal situação era bem típica da Idade Moderna, que supervalorizava o que era tangível e palpável de alguma forma. Portanto, a ação política era fortemente atacada com a alegação de inutilidade e de ociosidade.<sup>118</sup>

Na modernidade, as ciências naturais e históricas foram valorizadas porque estavam baseadas no conceito de processo histórico e de processo natural. Tal conceito, como nos aponta Hannah Arendt, está intimamente ligado à faculdade humana de agir. Afinal, entendemos tais

---

<sup>117</sup> ARENDT, 1981, p. 205-207.

<sup>118</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 232.

ciências como um processo, por analogia às nossas possibilidades e capacidades de iniciar nossos próprios processos, ou seja, de iniciar nossas ações.<sup>119</sup>

Segundo Arendt, a mais grave consequência das descobertas filosóficas da modernidade foi a inversão da escala de valores entre a vida contemplativa e a vida ativa. Neste sentido, o conhecimento, como sempre, tinha seu papel de extrema importância, mas só tinha algum sentido se pudesse ser aplicado na vida prática do ser humano, ou seja, só por meio da ação é que o conhecimento tinha de fato um valor substancial. Isso fez com que o pensamento tivesse outro papel, que a partir de então, passou a estar subjugado às ações.

A partir dessa mudança de paradigma, se por um lado, a ciência ganha status, e se torna aparentemente insubstituível, por outro lado, a filosofia parece estar sempre um passo atrás dela, pois de certa forma a filosofia ainda continua no plano da pura contemplação, onde deduções e silogismos são a mola propulsora de toda a verdade.

A principal ação efetivamente valorizada na modernidade foi, sem dúvida, a fabricação e essa valorização deu-se, em parte, porque as técnicas para a obtenção de um conhecimento precisavam ser cada vez mais sofisticadas por causa dos avanços das tecnologias. A necessidade de instrumentos e, de certa forma, a necessidade de fabricar o conhecimento vêm dos pressupostos modernos de que o ser humano só conhece o que ele próprio faz. Logo, o conhecimento só é possível através da fabricação ou, pelo menos, através de uma imitação e de um cálculo preciso dos processos de cada objeto e não mais de uma tentativa de se descobrir as causas primeiras do que existe.<sup>120</sup>

Desde Platão, afirmando a pura contemplação de um mundo inteligível, aos medievais que afirmavam não ser a vida terrena uma preocupação importante, já que a vida realmente boa e verdadeira era a celeste, inúmeras tentativas foram feitas para a desvalorização da ação. Portanto, tanto na Antiguidade Grega quanto na Idade Média, essas teorias foram feitas para que talvez pudéssemos acreditar que, de fato, a ação não possui lá grande importância, pois o principal sentido da vida seria a contemplação e nada mais.

Se formos influenciados pela teoria aristotélica<sup>121</sup> e, portanto, da visão de que o ser humano é um animal político, não nos resta outra alternativa a levar tal afirmativa até as últimas consequências, tal como pôde fazer Arendt. Tendo em vista que o humano é intrinsecamente social e sociável, o que nos faria crer que uma vida de pura contemplação e isolada de tudo e de todos, se é que isso é possível, cumpriria como papel “natural” do ser humano de perseguir

---

<sup>119</sup> . 1981, p. 244.

<sup>120</sup> ARENDT, 1981, p. 308.

<sup>121</sup> ARISTÓTELES, 2005, p. 12.

a “boa vida”? Será que só com a contemplação e sem um envolvimento efetivo com outros seres humanos, de modo que possamos nos responsabilizar por cada ação ou inação efetivada, poderíamos conquistar uma vida social digna para todas e todos que com-vivem? É claro que na medida em que a contemplação se torna pública, ou seja, na medida em que o ser humano que contempla se envolve efetivamente com outros, ele faz com que a contemplação possa vir a ser tangível, e com isso, faz com que ela se transforme em ação de forma efetiva.

Falamos aqui em natureza da ação humana ou em papel do ser humano não como uma essência humana estabelecida *a priori*. Ao menos essa é nossa escolha teórica, seguindo Sartre e Arendt quando falam nesses termos, apenas como situações e condições em que a vida humana se apresenta. Deste modo, acreditamos, como Arendt, que a condição humana de agir precisa ser revalorizada, pois é só por meio dela que preservamos nossa “natureza”, nos realizamos como humanos e conseguimos nos desvencilhar de governos ou situações que possam nos manipular e que tentem, a partir da vontade e da verdade de um “chefe”, dominar e controlar todo um povo.

Alguns governos da Antiguidade, tais como o de Pisístrato,<sup>122</sup> tiranicamente pretendiam manter os cidadãos o mais distante possível das atividades políticas, pois tal como se encontrava na constituição de Atenas: “só o soberano deve cuidar dos negócios públicos.”<sup>123</sup> É baseado nesse tipo de concepção que Platão e Aristóteles tinham a noção “de que toda comunidade política consiste em governantes e governados.”<sup>124</sup> Situação que notamos ainda hoje nas democracias, que podem confirmar as concepções gregas de política, pois ao se desconfiar da ação política como um todo, buscou-se um substituto dessa “ação social”, ou seja, as ações passam a ser institucionalizadas, onde governantes agem e governados se eximem. Hannah Arendt nos aponta que:

Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a tese platônica de que as normas de comportamento, na esfera dos negócios públicos, deviam derivar de relação senhor-escravo numa comunidade doméstica bem ordenada, significa na realidade que a ação não deveria ter papel algum nas relações humanas.<sup>125</sup>

Parece que concepções como essas que acabamos de ver, referentes a governados e governantes, continuam se mantendo nas atuais democracias justamente porque assumimos o

<sup>122</sup> Governante de Atenas por volta de 565 a.C.

<sup>123</sup> ARENDT, 1981, p. 234.

<sup>124</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 234.

<sup>125</sup> \_\_\_\_\_. 1981, p. 236.

papel de escravos, que como outrora ainda precisam se manter calados e passivos para uma melhor comodidade e o mínimo possível de riscos. E não estamos falando aqui de uma inação na forma de ação política, ou seja, de um não agir deliberado que automaticamente se transformaria em uma ação política. Muito pelo contrário, estamos falando de uma falta de ação que foi feita por uma escolha inicial, como nos diria Sartre, de não agir e de se “adaptar” a todo e qualquer sistema político ou econômico. Estamos falando de uma escolha inicial que faz com que a pessoa perca a capacidade de agir e, por consequência, faz com que ela já não possa mais julgar as situações e ações que deveriam ou não ser tomadas, perdendo assim o próprio *status* de pessoa.

A grande questão da ação é o fato de que o homem jamais consegue reverter o fruto de sua ação. Pois, além dela ser imprevisível, também é irreversível e, nesse caso, a atitude máxima que o homem pode ter é outra ação, ação esta que também terá a sua característica de irreversibilidade.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 6ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. 11 edição. Trad: Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, instrumento de poder, uma análise dialética*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Hemus, 2005.
- BERTI, Enrico. *O Renascimento da Filosofia Prática*. In: BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: edições Loyola, 1997.
- BIGNOTTO, Newton. *Em busca da tradição: republicanismo e humanismo cívico*. Ciência hoje, Minas Gerais, n. 235, v. 40, março, 2007.

86

BLOTTA, Vitor Souza Lima. *O Problema da Apatia Política*. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/content/view>>. Acesso em 8/11/2007.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.  
COSTA, Jurandir Freire. *A ética democrática e seus inimigos: o lado privado da violência pública*. In: FREI BETTO; BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir Freire. *Ética*. Brasília: Garamond, 1997.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

RENAUT, Alain. (org) *História da Filosofia Política: As Filosofias Políticas Contemporâneas*. Trad. Elsa Pereira e Filipe Duarte. V. 5. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

SANI, Giacomo. Apatia. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 5ª ed. Brasília: UnB/ Imprensa Oficial, 2004. p. 56.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. São Paulo, Martins Fontes, 1946.

SCHELL, Jonathan. In: *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STOLCKE, Verena. *Pluralizar o Universal: Guerra e Paz na Obra de Hannah Arendt*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100004)>. Acesso em junho de 2025.