



‘O inferno são os outros’: reflexões sobre a constituição do espaço público enquanto lugar da liberdade em Arendt

Ricardo Gião Bortolotti

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Av. Dom Antônio, 2100, 19806-900, Assis, São Paulo, Brasil. E-mail: ricardo.bortolotti@unesp.br

RESUMO. Neste artigo estamos interessados no drama humano, conforme é tecido no espaço plural, no qual nos revelamos frente ao outro, sem subterfúgios, rompendo com o temor provocado pela imprevisibilidade e irreversibilidade de nossa ação. É nesse sentido que este texto apresenta uma frase de Sartre representando o relacionamento humano. Não há saída para os que se arriscam na arena pública, impondo-se pela sua singularidade, pelo milagre de sua aparição – mais uma voz diante da miríade de vozes. Por outro lado, o homem de massa perde pela fragilidade, pela falta de domínio de si. Essas agruras que o mundo oferece podem ser narradas: são acontecimentos que ganham sentido, partindo de um ângulo face a diversas perspectivas. Procuraremos, pois, explorar essa problemática a partir do pensamento de Arendt.

Palavras-Chave: Arendt; narrativa; pluralismo; política; singularidade.

‘Hell is the others’: the constitution of public space as a place of freedom in Arendt

ABSTRACT. In this article we are interested in human drama, as it is woven in the plural space, in which we are veiled in front of the other, without subterfuge, breaking with the fear caused by the unpredictability and irreversibility of our action. It is in this sense that this text presents a sentence by Sartre representing the human relationship. There is no way out for those who venture into the public arena, asserting themselves by their uniqueness and the miracle of their appearance – yet another voice in front of the myriad of voices. On the other hand, the mass man loses due to his fragility and the lack of self-control. These hardships that the world offers can be narrated: they are events that gain meaning, starting from an angle in the face of different perspectives. Therefore, we will seek to explore this problem from the perspective of Arendt.

Keywords: Arendt; narrative; pluralism; politics; singularity.

*É a minha vida,
Não é o inferno,
Não é o paraíso.
(Adamo, 1975)¹.*

Homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (Arendt, 2010, p. 8).

Received on September 20, 2021.

Accepted on November 5, 2021.

Introdução

‘O inferno são os outros’², frase que compõe o título deste artigo, alude à liberdade que deve imperar no espaço público, no qual a comunicação é o que define a relação plural entre seus membros. A razão da frase está no fato de a ação ser performativa, ou seja, baseia-se também no diálogo, na troca de opiniões. A espontaneidade é a característica da expressividade do indivíduo, que não apenas faz sua aparição ao se expor publicamente, como também firma a sua própria identidade, confrontando sua opinião em meio à pluralidade de vozes. Com isso, a percepção de sua unidade realiza-se na manifestação de sua diferença. Faz-se, assim, singular.

¹ *C'estma vie, C'estpasl'enfer, C'estpasl'paradis.*

² Sartre, J.-P. *Huis clos*. Paris: Éditions Gallimard, 1947. Peça de Sartre escrita em 1943, e que expõe a relação com o outro. O inferno, na verdade, consiste no relacionamento humano, no contato sempre conflitante, alimentado pela inveja, ganância, culpa etc. A frase é dita por Garcin, um dos personagens da peça. O uso, neste artigo, é meramente ilustrativo, uma forma de chamar a atenção para as relações mundanas, uma vez que não adentramos no existencialismo sartreano, mas apenas no drama que se desenrola no espaço público, conforme Arendt o define. Para uma discussão interessante envolvendo Sartre e Arendt, confira Blau (2007).

É nessa condição de agir espontaneamente, nascendo em meio à pluralidade, impondo-se com atos seguidos de diálogos que a liberdade é tratada por Arendt. Não se confunde com ‘liberação’, mas com o agir político e em companhia. Por isso, a autora afirma que a “[...] *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2009a, p. 192). Atividade que está diretamente associada à pluralidade, e não à vontade ou ao livre-arbítrio, “[...] que decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má [...]” (Arendt, 2009a, p. 197). Em suma: a liberdade é experimentada no ato de sua própria manifestação no seio do espaço público, visível na ação seguida de diálogo, cuja consequência é imprevisível e irreversível, repercutindo numa teia de relações.

E é a liberdade que, no caso em questão, caracteriza o que chamamos de ‘inferno’, de um mundo de sofrimentos, ou seja, a opinião, uma vez enunciada, não tem volta, não há como prever seus efeitos, assim como impedir sua irreversibilidade. A partir da manifestação do indivíduo, que se dá na ação e no diálogo, as consequências são variáveis e não se descarta a reação violenta, a produção de rancor, etc (Ansart, 2010). Da mesma forma, a vivência em comunidade é alimentada pela inveja, egoísmo, ganância, ciúme, etc (Ansart, 2010). Entretanto, tais afetos são próprios do ser humano, justificando suas ações em comunidade. Não é à toa que Freud dizia que mesmo sob o comunismo não haveria paz, mas a cobiça, o ciúme e outros sentimentos, os quais continuariam a sedimentar o caminho dos homens (Freud, 1978)³. Em suma: a inexistência de emoções, em conformidade à calma celestial, não faz parte deste mundo, ou seja, a realidade dos homens não pode passar sem esses elementos conflituosos, os quais podem resvalar para a violência, devendo, pois, ser contidos com o perdão ou punição, o que contribui para a sobrevivência do espaço público. Por conseguinte, enquanto houver seres humanos haverá conflito, porém o tributo para a construção de um mundo plural e atento à violência é bastante crível. Não se conjectura o fim da violência, uma vez que isso não seria possível, mas se almeja a convivência baseada no perdão, na punição e na promessa, isto é, na manutenção do convívio entre os cidadãos. Evita-se, pois, o círculo destrutivo da violência, embora não haja possibilidade de impedi-la de se manifestar, uma vez que, tal violência, é produzida da imprevisibilidade de nossas ações em conjunto.

Por fim, este artigo procura abordar o tema da existência humana na sua aptidão para a comunicação e vivência com o outro. Indaga sobre o conflito inerente ao ser humano em todas as esferas, não somente a partir da política, mas de residir no mundo e fazer parte de uma comunidade. Propõe-se, pois, uma perspectiva arendtiana, mas não se rejeita contribuições de outros autores, mesmo que, em alguns aspectos, haja certas divergências entre eles; alguns, inclusive, como veremos, são estranhos ao pensamento da autora. O que importa é que defendemos a ideia de que a liberdade é pressuposta para a ação dos homens, ou melhor, a liberdade somente é possível na ação. Em vista disso, façamos a ressalva: uma coisa é falar em ação e suas consequências no mundo antigo, outra, na sociedade de consumo, diferença que nos conduz à pergunta: no mundo atual quem possui o pressuposto da liberdade? Quem é livre? Seria possível caminhar sem corrimão? Mesmo observando que o mundo antigo é tomado por Arendt como uma situação ideal, um modelo para comparar com o mundo moderno, partimos do princípio de que a liberdade deve ser possível. Entretanto, o exercício da liberdade exige a compreensão das influências midiáticas, da propaganda, da luta pela sobrevivência, do peso desigual entre as diversas classes, modos de vida, tribos de vários gêneros, etc. Diante disso, ser livre, contando com a ação política, envolve o enfrentamento corajoso de todo tipo de influência, sem se descurar do diálogo aberto. Apesar das condições existenciais atuais, cremos que ainda é possível o milagre do segundo nascimento – da revelação do indivíduo no espaço público –, ainda há vozes que se confrontam reafirmando-se no universo plural. A propósito, não é à toa que Bernstein (2018), num belo ensaio sobre o pensamento de Arendt, afirma que, segundo a autora, “[...] mesmo nos tempos mais sombrios, podemos esperar encontrar alguma iluminação – iluminação que vem não tanto de teorias e conceitos, mas da vida e obra de indivíduos” (Bernstein, 2018, p. 2).

Este artigo procura expor a possibilidade da existência de um mundo plural, no qual as contradições, opiniões múltiplas e desejos se confrontam na edificação de um espaço heterogêneo, levando-se em conta que vivemos numa sociedade de consumo, e que somos também considerados como mercadorias (Baumann, 2008). Diante disso, alguns elementos serão explorados: 1 – Não vivemos no paraíso, único local em que a paz seria possível; 2 – O que seria a pluralidade no modelo da Grécia antiga e no mundo atual? 3 – A vida autêntica revela-se na liberdade, isto é, na manifestação do indivíduo, dando continuidade ao milagre da existência, a qual deve, pois, ser afirmada, e não rejeitada por ideais atrás das estrelas, conforme diria Nietzsche (2008).

³ Arendt não se identifica nem com o socialismo nem com o comunismo: “[...] je n’ai jamais été ni socialiste ni communiste.” (Arendt, 2007, p. 89 apud Le Ny 2013, p. 19). Embora tenha essa posição, não deixa de considerar o pensamento de Marx importante para a reflexão política do século XX.

O homem e sua participação no mundo comum: a esfera de conflito

Afirmar que conflitos sempre existiram e continuarão existindo não passa de lugar-comum. Com efeito, qualquer agrupamento humano baseia-se na troca de opiniões, as quais envolvem diferenças originadas de fontes diversas: desejo, ambição, ganância, ciúmes, inveja, presunção, temor, etc. Não obstante, numa sociedade de massas o relacionamento humano se complica devido à fragilidade dos homens, que permanecem voltados para o consumo, na condição existencial de *animal laborans*⁴. Perdem, pois, na participação política, ou seja, nas reivindicações singulares, enquanto atividades apropriadas à vida ativa e reflexiva. Entretanto, a questão que se coloca é a da experiência da liberdade, a qual, em meio à pluralidade de opiniões, possibilita a aparição do novo a partir da ação e do diálogo (Wuensch, 2010)⁵. O cenário, assim formado, é compartilhado por indivíduos que, embora comunguem em solo comum, também se julgam livres para discordar. Não haveria pluralidade se houvesse apenas a força de um pensamento único em prejuízo da possibilidade da variabilidade de opiniões.

Com o espaço público moldado pela liberdade e pluralidade, o problema que enfrentamos é, a nosso ver, a fórmula 'singularidade versus diferença', ou seja, precisamos, antes, entender o que significa ser singular, ser único, ao mesmo tempo em que a diferença emerge no espaço de aparência, rompendo com a homogeneidade, expondo o indivíduo diante da miríade de vozes que perfazem a esfera pública; vozes essas que emitem opiniões diversas e contraditórias. Assim, nascemos a partir do diálogo e da ação, como seres únicos, mas intrínsecos ao 'nós', formado da pluralidade emanada do espaço comum.

A famosa frase 'insociável sociabilidade' de Kant (1986) parece explicar as diferenças que se manifestam. Contudo, não podemos comparar o homem a um autômato, isento de pensamento e desejos, potencialidades que explicam as diferenças. Assim, se tivermos de falar em 'natureza humana', não poderemos fugir das capacidades naturais do homem, porém, com Arendt, falamos em 'condições existenciais', o que significa que o homem (pensamento, desejos, sentimentos) mudou sua forma de agir conforme necessitou adaptar-se às novas condições do meio. Por conseguinte, suas capacidades manifestavam-se de outra forma na Grécia antiga, tendo em conta a participação em um mundo em que a cidade ocupava o palco da liberdade. Com o advento da Idade Média, a Igreja dominou o cenário espalhando o medo a quem negasse a verdade absoluta estipulada pela Revelação. No mundo moderno, por sua vez, com as descobertas e avanços da ciência, a obra (*work*) se elevou à condição essencial, abrindo possibilidades de horizontes ilimitados, com a produção da natureza no interior das moradias e do próprio espaço mundano, edificando, assim, um espaço de permanência. A modernidade trouxe, além da esfera social, com a justaposição da privada e pública, o homem de massa (Arendt, 2010; Passos, 2017; Han, 2019)⁶, ou seja, a experiência do consumo, de viver para adquirir: material doméstico, alimentos, aparelhos lúdicos, livros, filmes, música, roupas, saúde, moda, medicamentos, expectativas futuras. Em outros termos: o consumo passou a ser uma das condições do homem atual. A ciência cria expectativas de vida eterna, de curas de doenças e de medicamentos milagrosos. Nas bancas de jornal encontramos uma quantidade enorme de revistas com receitas para o bem-estar. Com efeito, os indivíduos consomem com prazer o futuro que vislumbram para si. E, embora haja quem pense e reflita sobre o mundo atual, a observação, recorrente e crítica, revela que a argamassa da existência da sociedade contemporânea está no acúmulo e nas expectativas de ganho, seja em qualquer área.

Malgrado a condição do homem no mundo, o sonho da felicidade passa a ser visto como possível na esfera onírica, nas crenças e dogmas religiosos. O conflito é a condição do homem na Terra, na qual deve criar seu espaço para a construção da melhor forma de convivência. A liberdade de poder se expressar e agir no espaço público, manifestando-se frente ao outro, introduz o novo. Portanto, é nesse espaço, um mundo constituído, que os homens se revelam uns aos outros (Almeida, 2011). Com efeito, nesse espaço, o homem procura viver da melhor forma, mas não escapa do conflito, criado e, possivelmente, contornado, a partir do perdão e da punição, elementos que também exigem o diálogo e a ação. A liberdade, quando experimentada na espontaneidade da ação, está além da banalidade inerente ao *animal laborans*, cuja angústia existencial busca solucionar mediante o consumo, rejeitando sua singularidade, uma vez que a perdeu na homogeneização do rebanho. Na inautenticidade existencial deixa turbinar o seu desejo de necessidades supérfluas, garantindo o lucro de grupos ávidos pelo domínio do mercado (Baumann, 2008).

⁴ Na obra *A condição humana* (Arendt, 2010), Arendt discute a atividade humana a partir de três categorias fundamentais: labor ou trabalho, obra ou fabricação (*work*) e ação. As duas primeiras estão condicionadas à esfera privada, mas a ação, própria da atividade política, acontece na esfera pública. Cada uma delas está relacionada a condições da vida – separadas a título de análise. O trabalho e a fabricação estão para a garantia da sobrevivência e para a construção de nosso entorno, e se referem, respectivamente, ao *animal laborans* e ao *homo faber*; e a última, própria do político, está para o diálogo e a atividade pública.

⁵ A atividade que satisfaz nossas necessidades é também própria do homem, de garantia de sua sobrevivência. No entanto, não é esse tipo de ação que Arendt está se referindo. O nascimento é uma primeira integração ao mundo, mas a política é o segundo nascimento (Arendt, 2010; Passos, 2017).

⁶ A obra de Han, *Sociedade do cansaço* (2019) aborda a *vita activa* a partir de um olhar pós-moderno, ou seja, para o autor, a sociedade "[...] individualizou-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa [...]" (Han, 2019, p. 26). Em outros termos, o *animal laborans* da época atual não é passivo, mas é "[...] hiperativo e hiperneurótico [...]" (Han, 2019, p. 27).

Aquele que aparece, o faz no espaço público, à vista de todos, na ação e no diálogo, experimentando a liberdade de seu acontecer. Exerce, portanto, uma ação política. Tornou-se, pela sua exposição diante da pluralidade de opiniões, um ser político. Embora Aristóteles considere o homem um animal político (*Zoompolitikon*)⁷, em Arendt, a política nasce entre os homens (Arendt, 2010). Não é, pois, algo inerente aos homens, mas se baseia na pluralidade, estando à mercê dos diferentes (Sontheimer, 2012), os quais tecem um terreno propício a toda série de conflitos. Mas a verdadeira política não pode se imiscuir das contradições, uma vez que estamos falando de um cenário contingente, no qual “[...] a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre os homens [...]” (Sontheimer, 2012, p. 8-9). Daí Sontheimer (2012, p. 11), no prefácio que faz à obra de Arendt, *O que é política* (2012), afirmar: “Livre agir é agir em público, e público é o espaço original do político. Nele o homem deve mostrar-se em sua liberdade e espontaneidade, e se afirmar no trato político com outros”.

Mas, correndo o risco da redundância, poderíamos perguntar: afinal, do que se ocupa a política? Para Arendt, “A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (Arendt, 2010, p. 21-22). Essa forma de ação, como já comentamos, apresenta a impossibilidade de barrar o conflito, podendo, inclusive, acirrará-lo, distinguindo-se da convivência familiar, na qual as diferenças são apaziguadas, buscando-se criar um ambiente em que o parentesco fala mais alto (Arendt, 2010). Com efeito, citando Arendt mais uma vez, “A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas” (Arendt, 2010, p. 24). Assim deve ser, pois do contrário não poderia haver acordo, ou seja, se a diferença absoluta é mantida não há diálogo, e o cenário tende para uma política totalitária – na verdade, abre-se espaço para uma não política –; por outro lado, o relativismo, nesse caso, pressupõe que todos participem de um espaço comum, cuja troca de opiniões corresponda à liberdade, já que a pluralidade é pressuposta. Em outros termos, devo rejeitar minha posição absoluta em relação a alguma situação e abrir-me para a discussão. Com efeito, em relação a possíveis ‘acordos’, mais uma palavra: não se trata da redução das opiniões particulares a um critério geral, mas da capacidade de discernir, de julgar sem parâmetro, ou seja, está mais para a habilidade de convencimento do que uma conclusão inevitável (Arendt, 2010). Ademais, conforme Duarte (2009b) exemplifica no ensaio crítico à obra de Arendt, *Sobre a violência* (2009b), e que interpretamos como a impossibilidade de se pensar o conflito unicamente como um meio positivo, mas também como estímulo à violência, ação que convive com os homens no mundo comum, ou seja, é irreal achar que a violência não faça parte de nosso mundo.

A violência e o ressentimento são resultados da liberdade e da pluralidade que constituem o espaço político autêntico, e que estão fundados na ação, a qual não tem volta. A fim de exemplificar, podemos dizer que é como um jogo de xadrez, que, no deslocamento de uma peça, modifica a configuração do todo. Ora, a liberdade possibilita o diálogo espontâneo diante das várias opiniões que se cruzam, e que se confrontam, despertando emoções negativas, originando rancor e, em muitos casos, resvalando para a ação violenta. Entretanto, é nesse espaço que a promessa, o arrependimento, o perdão e a punição possibilitam o recomeço; possibilitam a reciclagem. Punindo ou perdoadando, a comunidade se mantém estimulando novas ações, novas promessas. Diante disso, o espaço político consegue se preservar, sem o círculo de violência baseado no sentimento de vingança. Enfim, a violência é o fim da política, é o fim da liberdade.

Um espaço de liberdade e de opiniões que se cruzam é o que caracteriza o mundo comum, o local em que os homens estão em constante construção de sua humanidade⁸. Segundo Arendt, a paz seria possível apenas num mundo celestial, somente a crença religiosa estimularia o fiel a pensar na existência de um mundo assim, sobrenatural. Dessa forma, o mundo dos homens e seu espaço político é tecido pelo conflito, mas baseado no senso comum, nos juízos elaborados a partir do que é comum a todos.

No próximo tópico, discutiremos como as emoções despertadas pela participação servem para impulsionar o espaço público recriando suas condições constantemente.

⁷ “[...] a) *Zoom politikon*: como se no homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é apolítico. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso” (Arendt, 2010, p. 23).

⁸ Disch (1993, p. 673) observa que a humanidade “[...] é a capacidade que depende do espaço público para a sua possibilidade de existência”. E, com o fim desse espaço, destituído do pluralismo que o caracterizaria, Disch (1993, p. 673) completa: “Fraternidade e humanidade são perdidas porque, sem um espaço público, a pluralidade humana – que é a condição da fraternidade e individualidade – não tem um espaço para aparecer”. Também não devemos esquecer que, como defende Disch (1993, p. 678), “[...] a humanidade não é uma essência essencial, mas um fenômeno público”.

O inferno existe, mas pode não ser tão mal: convivendo com o outro

O inferno existe, mas pode não ser tão mal, pois, apesar do conflito, o rancor deve ser controlado, com o arrependimento, o perdão ou a punição. Por conseguinte, entendemos por 'inferno' a relação dos homens entre si, conforme a noção de liberdade defendida por Arendt. Entretanto, podemos afirmar que há duas formas ao menos de vivenciar o inferno terrenal: daqueles que não têm voz, e que caminham na sina do trabalho, digno do *animal laborans*; e dos que rompem com o estado de rebanho para o segundo nascimento, ou seja, ousam participar ativamente do espaço político. Falaremos um pouco do *animal laborans*, embora seu inferno esteja na labuta diária pela sobrevivência e no consumo que o satisfaz momentaneamente⁹; vive, portanto, do prazer primário, iludindo-se com um princípio de realidade deturpado por preconceitos, mentiras¹⁰ e pelas mais diversas ideologias, as quais promovem uma realidade mais verdadeira (Arendt 2012a). Diferencia-se do que estamos, originalmente, chamando de 'inferno', e que se baseia na ação facultada pela liberdade, cuja manifestação acontece entre os homens, na tessitura de suas relações, que se traduz corretamente pelo conflito criado no embate político. Com feito, significa somente o embate de nossas ações e opiniões na esfera política, o qual, embate, pode, como já afirmado, dar lugar à violência. Em resumo: significa que existe apenas o mundo em que estamos sem qualquer apelação à natureza humana ou a algum tipo de paraíso, mas somente à nossa própria responsabilidade.

A criação de uma sociedade de massas, possibilitada pela ingerência do social justaposto às esferas privadas e públicas e pelo estímulo ao consumo como meio de amenizar a angústia existencial, gera um modo diverso de indivíduos regidos pela falta de reflexão e pelo egoísmo, incapazes de notar a fragilidade que perfaz a sua existência. Neste caso, como falar de liberdade? Como manter a verdadeira política em meio à sociedade, firmada sob o consumo desenfreado? Que tipo de inferno vive o *animal laborans*?

O sofrimento está posto pela insatisfação perene e pela dificuldade de escolha. Não há opção, uma vez que seus desejos são manipulados. Seu bem-estar está no aqui e agora, isto é, no estar sob o registro biológico, no prazer meramente pré-edipiano, para utilizar um conceito da psicanálise. Embora Arendt não tenha explorado esse viés e tecia, inclusive, críticas a essa teoria (Arendt, 1992), o indivíduo que pode sustentar-se livremente teria superado suas condições infantis, caminhando em busca de se manter por si só (Fromm, s.d.). Mas o homem de massa não seria o que se contenta com o que lhe fornecem, alimentando seu desejo infantil, ajustando-se perfeitamente a um mundo em que a esfera pública foi invadida pelas necessidades privadas? É o indivíduo orientado pelas determinações biológicas da vida, preocupado apenas com a sobrevivência. Seu único interesse é o consumo imediato, garantia da existência aqui e agora, distanciando-se cada vez mais do que o diferencia dos animais em geral, ou seja, a comunicação (Arendt, 1987).

Para Arendt, o *animal laborans* é fruto das mudanças processadas pelo advento da modernidade, que alienou o homem das condições que o ligava à realidade imediata, com as invenções, as questões relativas à verdade científica, a nova forma de encarar o trabalho com a Reforma e o capitalismo – elementos expostos em *A condição humana* (Arendt, 2010). Não vem ao caso discutir todo esse processo, mas sim o que define o *animal laborans*, o homem de massa, destituído das condições de comunicação com o outro, e que se encontra desamparado. Sem a força do diálogo, e incapaz de apresentar-se em sua singularidade, o homem do consumo não passa de uma massa homogênea, unida pelo mero registro biológico, essência de todos animais.

A dependência dos processos biológicos impede a ação livre, espontânea, possível na participação dialogal entre os homens, na troca de opiniões em que a diferença se faz notar diante da pluralidade, mas que constitui o 'quem', o verdadeiro sentido de estar no mundo comum. A sociedade contemporânea, uma sociedade de consumo, de fato reduz todas as coisas em mercadoria, mas a coragem de impor-se, compreendendo o sentido da atividade política, pode vir a criar um espaço político com características relativas ao homem de ação. O exemplo dessas qualidades encontra-se nas condições existentes na *polis* grega, as quais, sabemos, não retornam, e nem a autora pensava nisso, mas num tipo de atividade política voltada para a cidade¹¹. Também não considerava uma imposição *a priori* no modo de agir de cada um, mas mostrou, a partir das transformações, como a Era Moderna fora afetada.

⁹ No Prefácio de *A condição humana* Correia (2010, p. XXVI), afirma sobre o *animal laborans*: "A mais flagrante infortuna a acometer a atividade do trabalho e a vida inteiramente dedicada a ela é a permanente sujeição à necessidade, a impor um ciclo inflexível de labutas e penas em vista de uma saciedade nunca alcançável de uma vez por todas".

¹⁰ A falta do diálogo, uma das características do *animal laborans*, também é responsável pela violência (Arendt, 2008), uma vez que a fragilidade que a dependência biológica criou possibilita o superficialismo, o imediatismo. Assim, são seres banais, sem força suficiente para pensar além do rebanho. Nesse sentido estão à mercê da mentira e da falsidade (Arendt, 2009; Branco & Rocha, 2018).

¹¹ Segundo Correia (2010, nota 62, p. XXXVII), Arendt não retorna aos gregos em busca da política ideal, mas porque eles, com a atividade política, inauguraram, "[...] naquele momento, uma dimensão da existência até então desconhecida, voltada à liberdade".

Mas, retornando à atividade agonística política, diferente da condição existencial do *animal laborans*, que vive sob o jugo do desamparo, na busca desenfreada por satisfação momentânea de desejos, cego frente à mecanização de sua vida, o ‘inferno’ da atividade pública está na participação, no aparecer, enfrentando a pluralidade de opiniões com o diálogo, expondo-se em sua singularidade, cuja voz resvala entre o ‘nós’, sem retorno, imprevisível e irreversível. Agindo assim, entra na rede dialógica, buscando convencer no embate entre seus pares. A questão é que não se pode impedir o desencadear da ação performativa, que reflete e refrata¹² na arena pública, despertando afetos diversos. Se vivêssemos no mundo, no qual vigorasse a disposição para a Personalidade (Kant, 1981), conforme preconiza Kant, poderíamos supor um futuro otimista em que o diálogo e a ação política não despertariam qualquer tipo de violência. Contudo, essa hipótese conduz à ilusão da paz celestial, de um mundo onírico.

Por fim, a autora afirma sobre a atividade política que:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo [...] (Arendt, 2010, p. 291, grifo do autor).

Diante disso, é evidente que o futuro da ação não revelará um espaço sem conflito, mas tal espaço não deixa de ser o estímulo para novas ações, pressupondo-se que as reações sejam revistas pelo arrependimento, punição e perdão. A violência desencadeada sem freios serve apenas ao poder imposto de cima para baixo.

Nesse drama humano, os seus personagens não conseguem reter o sentido, a não ser que saiam da arena para contemplarem a ação na busca de um sentido, transformando-se em espectadores. Tal é o papel do historiador, que é quem pode chegar ao significado do ato, a partir de uma mirada retrospectiva (Arendt, 2010). Abordaremos a seguir essa ação, de narrar os acontecimentos e contar histórias. Atividade que torna o mundo, na pele das experiências de cada um compartilhadas e integradas na história da humanidade. Com isso, vivenciamos um mesmo mundo, cujos acontecimentos convergem, embora cada qual na sua singularidade, para a vida em conjunto.

O mal-estar no espaço público e o mundo compartilhado: o *storyteller*

Arendt abre o capítulo 5, intitulado ‘Ação’, de *A condição humana* (Arendt, 2010), com uma citação atribuída à escritora Isak Dinensen: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma história (*story*) ou contamos uma história sobre elas” (Arendt, 2010, p. 219).

A discussão deste tópico versa sobre a questão da catarse (Arendt 2009a apud Aguiar, 2001) e do convívio com o conflito, buscando suportá-lo (Arendt, 2006). Na verdade, parece haver ao menos duas formas de se viver com maturidade: compartilhando o seu conflito com o outro por meio da escrita; a outra via estaria na participação política. Neste último caso, a reflexão somente não adiantaria, pois permaneceria isolada na esfera da contemplação. Teria, pois, que ser comunicada, expondo na escrita ou participando com a ação e o diálogo na esfera plural. Todavia, quem se encontra na própria ação vive o aqui e agora, diferentemente do espectador, que observa e relata os fatos.

Neste tópico, estamos interessados no ‘ato de contar histórias’ como forma de exorcizar o sofrimento gerado na experiência de vida. E sem, no entanto, buscar categorias definidoras que se distanciam do acontecimento, da realidade mundana. Em suma: contar histórias é narrar sem corrimão o que se vê, descrevendo a partir de imagens, ou melhor, de metáforas (Aguiar, 2001). A narração deve ocorrer tendo em vista o que passou, o acontecimento, sem qualquer roteiro ou ideias preconcebidas (Arendt, 1987), o que, do contrário, conduziria ao perigo da estetização da vida (Mrovlje, 2014). Ademais, as histórias estão além do apelo emocional ou moral, segundo expõe Mrovlje na sua interpretação de Arendt, mas relata a resistência entre os ideais e o próprio mundo, podendo, diante dessa discrepância, responder “[...] as infinitas possibilidades da vida [...]” (Arendt apud Mrovlje, 2014, p. 96). Neste sentido é que podemos notar o papel do contador de histórias para o espaço público, sua relevância para a política, no sentido de estar em conformidade com ângulos inusitados de olhares.

Segundo Arendt (2010, p. 5), “[...] os homens na medida em que vivem, se movem 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”. O sentido somente pode ser compreendido no plano da linguagem uma vez que é através do diálogo com o outro que encontramos certa orientação, tornando “[...] visível o invisível da experiência bruta

¹² Para um estudo mais apurado desses dois conceitos, consulte Bakhtin (1992) e Volóchinov (2017).

[...]” (Justo, 2017, p. 325); mesmo na experiência do pensador, que vive no isolamento – mas não no desamparo –, a ‘imaginação dialógica’ o acompanha. E não se trata da ação do *homo faber*, que, embora necessite da comunicação na atividade de fabricação e na do comércio, não chega, no entanto, a apreender o sentido. Este, por sua vez, somente é possível no espaço público, na teia de relações com o outro, no diálogo plural enquanto é agente de seu ato e pode, sobretudo, refletir sobre sua ação. Sobre isso, Justo (2017, p. 326) afirma: “Temos assim a relação fundamental entre a fala, o dialógico e a ação, sendo que nesta tríade o factor fundamentador é o dialógico e o factor constitutivo é a fala”. Tal relação dos homens uns com os outros, Arendt (2010, p. 229) denomina de ‘teia’, que “[...] a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum.”

Trata-se de um espaço próprio da ação vinculada ao discurso, e que envolve o ‘nós’, uma rede de relações humanas, na qual o ‘quem’ é revelado. A autora ainda sustenta que o espaço físico, embora não seja destituído de interesse, é ‘recoberto’ pela relação estabelecida a partir da ação e do discurso (Arendt, 2010, p. 228)¹³. O indivíduo se revela apenas no ato da ação e do discurso, quando apresenta suas particularidades, mas não se trata de qualidades atribuíveis ao ‘que’, definido a partir de características comparáveis entre os homens, como se houvesse um lugar predeterminado numa lista classificatória e inteiramente previsível. O ‘quem’, a nosso ver, caracteriza-se no aparecer, ao realizar o seu nascimento na teia, originando um novo começo, uma nova história que se iniciará. Com efeito, a configuração da teia sofre mudanças, como podemos observar pelas palavras de Arendt (2010):

O desvelamento do ‘quem’ por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como singular história de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato (Arendt, 2010, p. 230).

A mudança realizada pelas atividades do ‘quem’ não acomete somente a ele, uma vez que sua aparição, o seu discurso e ação inserem-se na trama das relações, possibilitando, com isso, a reintegração do passado na sua história presente (Benhabib, 1990). Na verdade, o ‘quem’ não passa de um feixe de relações enquanto parte insustentável da teia¹⁴. Assim sendo, o agente não se torna personagem único de um conjunto unitário, mas sua história significa a trama que envolve a todos. Com Arendt (2010):

Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor e produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor (Arendt, 2010, p. 230).

Um aspecto esclarecedor do ‘quem’ e do ‘espaço público’ está na ação seguida de narrativas destituídas de finalidade, de um objetivo alcançável, pois, do contrário, estaríamos no plano da fabricação, e não do sentido. Diante disso, o ‘quem’ não participa de um jogo no qual o melhor arguidor vencerá a disputa, mas, conforme Arendt a excelência está na ‘grandeza’, ou seja, o ator participa do drama humano, no qual a revelação de suas memórias pelos espectadores é que o tornam herói de um acontecimento (Kristeva, 2002). Sem a narrativa, a ação não seria dotada de sentido na teia de relações, e nem entregaria uma biografia (Kristeva, 2002)¹⁵. Assim, o ‘quem’ é revelado: “Agir, ver, lembrar-se, rematar a lembrança pela narrativa: tal parece ser a régua da revelação do ‘quem’ constituindo, em Arendt, uma verdadeira política da narração” (Kristeva, 2002, p. 78). Além disso, segundo Aguiar (2001), contar histórias é a única maneira de mantermos as atividades humanas na memória, conferindo dignidade ao pensamento. A narrativa, por sua vez, não se reduz a um contínuo monocórdico, mas é o espaço da pluralidade, do diálogo polifônico, ou seja, das várias vozes que se entrecruzam no drama da comunidade humana, gerado do espaço comum dos homens.

É dessas histórias de cada ser humano que origina a história dos homens, sem que haja atores tangíveis, mas ações. Segundo Arendt (2010, p. 231), podemos identificar quem iniciou o movimento, mas nós “[...] nunca podemos apontá-lo como inequivocamente o autor do resultado final”.

A importância das histórias, que no seu conjunto origina a história da humanidade, apresenta a oportunidade para que o conflito, os sentimentos rancorosos ou as contradições da experiência de vida sejam canalizados independentes de conceituação ou classificações, resultando com isso na melhoria das relações

¹³ “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do ‘quem’ por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde duas consequências imediatas podem ser sentidas” (Arendt, 2010, p. 230).

¹⁴ “O eu que acompanha qualquer um que se ponha a pensar, representa, enquanto se está sozinho, a humanidade de todos os outros homens. Quanto a isso, escreve Arendt: ‘enquanto tramo o diálogo do estar só, do qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois em um’” (Arendt apud Aguiar, 2001, p. 151).

¹⁵ Arendt afirma que a narração “[...] revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são [...]” (Arendt, 1987, p. 95).

humanas (Teles, 2006). A participação como ator da ação coloca-o imerso no drama, porém, num segundo momento, ao não deixar perder a experiência do acontecer, narra o acontecimento sem buscar definir a realidade, mas, com o auxílio de metáforas, apenas dá a entender o seu sentido. Tal relato não é criado pelo agente da ação ou ao menos quando se está em atividade no espaço público, mas quando, no papel de espectador, de contador de histórias, lança mão da memória e da imaginação. A narrativa é uma forma de comunicar o feito, de mantê-lo integrado na teia de relações, de levá-lo à compreensão de todos. Um mesmo acontecimento poderá ter vários ‘heróis’ de narrativas múltiplas, surgidas das mãos de espectadores contadores de histórias, e que observam de vários ângulos (Arendt, 2010). O que interessa, no entanto, é que a ação seguida do discurso define a política, a aparição na cena pública de um ‘quem’ e de um contínuo que liga o passado ao presente. Essa atividade na esfera pública, torna-o indispensável, sendo a fonte do sentido da ação e o que caracteriza os seres humanos. As singularidades e diferenças revelam o que a história oficial, baseada numa orientação pré-determinada, fabricada, dispensa da realidade. E, segundo a autora, a importância das histórias está justamente na “[...] reconciliação com a realidade [...]” (Arendt apud Mrovlje, 2014, p. 77), sem que, com isso, seja insinuada “[...] mera aceitação ou complacência [...]” (Mrovlje, 2014, p. 77).

A ação e o diálogo não são processos maquinais e determinados, mas são atividades imprevisíveis e irreversíveis, o que, além de gerar ressentimentos, também estimula a imaginação criativa para apreender o sentido da experiência. Se um espectador ou *storyteller* narrar a experiência, que não deixa de ser temporalmente passada, embora enquanto ação se apresente fragmentada até que uma narrativa a dote de sentido, terá inevitavelmente um final. Contudo, “[...] a história é uma história que tem muitos começos, mas nenhum fim [...]”, como bem afirma Arendt (1994, p. 320). Dinensen, por exemplo, embora faça uso de imagens, estimulando a imaginação do leitor, não deixou a narrativa aberta. Entretanto, é o narrar que impede que a história tenha fim, como bem nota Arendt na leitura de Dinensen:

[...] o mundo está cheio de história, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam para ser contados e a razão pela qual geralmente permanecem não contados é, segundo Isak Dinensen, a falta de imaginação. [...]. Nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação, a falta de imaginação impede as pessoas de existirem. Seja eterna e constantemente fiel a história significa nada menos que: seja fiel à vida, não crie ficções mas aceite o que a vida está lhe dando, mostre-se digno do que quer que seja, coletando-o e ponderando-o e assim repetindo-o na imaginação (Dinensen, 1987 apud Aguiar, 2001, p. 159).

O fato de registrar um acontecimento, ou experiência, que, de outra forma, permaneceria perdida nos escombros da história dos homens, localiza um lugar para o acontecimento na teia de relações, possibilitando um sentido para algo que, ao agente, permaneceria fragmentado, distribuído em várias ações nem sempre compreensíveis. Buscando atingir a compreensão de experiências, estabelecendo um canal de comunicação comum a todos, abre-se a possibilidade de se compreender os próprios conflitos, o convívio com os ressentimentos, etc. Com efeito, a experiência narrada tem o poder de situar-nos no mundo, e, com isso, revelar, em meio à pluralidade, a continuidade do que passou com o presente. Ora, não valeria, aqui, a afirmação nietzschiana sobre o eterno retorno? Viver tudo novamente, reafirmando cada momento, na dor e no prazer? Com isso, queremos dizer que não há paz celestial, e que precisamos acolher o mundo como ele é, aceitando a realidade para assim também revelar o absurdo, o estranho. Afinal, as ideologias totalitárias varreram a Europa no século XX, acontecimentos tão reais quanto o calor do sol, e que devem ser narrados e apresentados nos mais diversos ângulos. Somente assim, a condição humana pode ser também a condição da liberdade.

Considerações finais

O ‘inferno’ relatado neste artigo não passa do conflito gerado do relacionamento humano, o qual nos torna o que somos, ou seja, indivíduos que vivem na teia de relações. Nesse sentido, o foco incide na espontaneidade da ação, a qual é irreversível e imprevisível, podendo despertar, diante das opiniões plurais, afetos diversos. Como observamos, o *animal laborans*, o homem do consumo, também vive uma relação conflituosa, dependente de sua necessidade primária, e, conforme Schopenhauer (2015), jamais se aquieta. É sua característica estar sempre a cobrar. A questão é que a felicidade vinculada ao consumo torna o homem fragilizado e nas mãos de grupos ávidos pelo poder. Em vista disso, aquele que vive na pele do *animal laborans* encontra-se fundido numa massa homogênea, sem, no entanto, diferenciar-se. Encontram-se juntos, mas isolados e desamparados, cada indivíduo é cego para o outro, o que significa que ideais irrealistas podem dominá-los, consoante com a direção de um autômato. Nesse sentido, entendemos esse tipo de ‘relacionamento’, na condição de fragilidade, isolados e desamparados. A sobrevivência biológica reside na

labuta diária, e se consome num instante. Dessa perspectiva, não deixa de ser uma das condições existenciais e de luta com o meio para a garantia da própria sobrevivência. Por outro lado, o homem de ação e de diálogo, que tem na atividade política o seu espaço constituído, relaciona-se com o outro na arena plural, de ações performativas, cujas reações não são nem previsíveis nem reversíveis. Exige-se coragem para a manifestação pública. Com isso, o agente atrai para si sentimentos irascíveis, rancores e reações vingativas. O drama assistido é interessante, pois é o móvel propulsor para a continuidade do espaço público. Quem constrói esse espaço são os agentes a partir da ação e do diálogo, deixando atrás de si um passado retomado pelo espectador ou contador de histórias, o qual restitui, numa narrativa dotada de sentido, os fragmentos deixados pelos embates na esfera de ação. A história, fruto de diversos olhares, de ângulos inusitados, serve de alento para seguir em frente, um contínuo que não conduzirá à salvação da humanidade, mas à aceitação combativa na arena política. O céu não nos aguarda, mas a luta diária para quem tem coragem de enfrentar o segundo nascimento, revelando-se frente ao espaço plural. Aceitar o mundo como ele é não significa assumir uma atitude conformista, mas sim revelar ao outro os sentidos apreendidos pela experiência do viver, possibilitando perspectivas distintas diante de acontecimentos que nem sempre são de fácil compreensão. Assim, a partir da experiência relatada, cria-se meios alternativos de ação ao outro.

Referências

- Adamo, S. (1975). *C'est ma vie*. [Gravado por S. Adamo]. In *Jusqu'AL'Amour* [Disco]. França: Pathé Marconi EMI. (Gravado em 1975).
- Aguilar, O. A. (2001). *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza, CE: EUFC.
- Almeida, V. S. (2011). *Educação em Hannah Arendt – entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo, SP: Cortez.
- Ansart, P. (2010). Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos. In G. Brea, P. Nascimento, & M. Milovic. (Orgs.), *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt* (p. 17-33). São Paulo, SP: Anablume.
- Bernstein, R. J. (2018). *Why read Hannah Arendt now*. Medford, MA: Polity Press.
- Arendt, H. (2008). *Compreender – formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2012a). *Origens do totalitarismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2007). *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*. Paris, FR: Du Seuil.
- Arendt, H. (1987). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2010). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2009b). *Sobre a violência*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Arendt, H. (1992). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.
- Arendt, H. (2009a). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. New York, NY: Penguin Books.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding (1930 – 1954): Formation, exile, and totalitarianism*. New York, NY: Schocken Books.
- Baumann, Z. (2008). *A vida para consumo – a transformação das pessoas em mercadoria* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Bakhtin, M. (1992). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, SP: Hucitec.
- Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, 57(1), 167-196.
- Blau, J. (2007) what would Sartre say? And, arendt's reply? *Social Forces*, 85(3), 1063-1078.
- Branco, J. C., & Rocha, L. F. (2018). A dimensão política da linguagem na perspectiva de Hannah Arendt. *Griot: Revista de Filosofia*, 17(1), 218-239. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v17i1.799>
- Correia, A. (2010). Apresentação à nova edição brasileira. In H. Arendt, *A condição humana*. (p. XIII-XLIV). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Disch, L. J. (1993). More truth than fact: storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, 21(4), 665-694.
- Duarte, A. (2009b). Ensaio crítico - poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In H. Arendt, *Sobre a violência* (p. 131-167). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Fromm, E. (s.d.). *Ética e psicanálise*. Lisboa, PT: Editorial Minotauro.

- Kant, I. (1981). *La Religión dentro de los limites de la mera Razón*. Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1986). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (R. Naves, & R. Terra, Trad.). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Kristeva, J. (2002). *O Gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I: Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Freud, S. (1978). *Mal-estar na civilização* (J. O. A. Abreu, Trad., Coleção Os Pensadores). São Paulo, SP: Abril Cultural.
- Han, B-C. (2019). *Sociedade do cansaço* (E. P. Giachini, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Justo, J. M. (2017). Hannah Arendt leitora de Kant: imaginação, comunicabilidade, sentido, linguagem. *Estudos Kantianos*, 5(1), 321-338. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2017.v5n1.22.p321>
- Passos, F. A. (2017). *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Lumen Juris.
- Sartre, J-P. (1947). *Huis clos*. Paris, FR: Éditions Gallimard.
- Le Ny, M. (2013). *Hannah Arendt: le temps politique des hommes*. Paris, FR: L'Harmattan.
- Mrovlje, M. (2014). Narrating and Understand. In P. Hayden (Ed.), *Hannah Arendt – key concepts*, (p. 66-84). Durham, UK: Acumen.
- Nietzsche, F. (2008). *Assim falava Zaratustra* (M. F. dos Santos, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Schopenhauer, A. (2015). *Mundo como vontade e representação* (Jair Barboza, Trad.). São Paulo, SP: Unesp.
- Sontheimer, K. (2012). Prefácio. In H. Arendt, *O que é política* (p. 7-13). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Stenskär, E. (2008). A Danish Scheherazade. *Nordic Reach*, 28(22), 18-21. Recuperado de <http://www.nordicreach.com/resourcesData/articlefiles/45.pdf>
- Teles, E. L. A. (2006). Pensar e agir: narrativa e história na filosofia de Hannah Arendt. *Revista História Hoje*, 3(9), 1-08.
- Volóchinov, V. (2017). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Wuensch, A. M. (2010). Sentidos da 'natalidade' em Hannah Arendt. In G. Brea, P. Nascimento, & M. Milovic (Orgs.), *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt* (p. 21-33). São Paulo, SP: Anablume.