



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES**

A JUDICIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES ESCOLARES

**GOIÂNIA – GO
2017**

DANIELE LOPES OLIVEIRA

**PPGE – DOUTORADO EM EDUCAÇÃO
A JUDICIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES ESCOLARES**

Tese orientada pela Dra. Glacy Queirós de Roure
do Programa de Pós-Graduação em Educação na
linha de Educação, Sociedade e Cultura.

**GOIÂNIA – GO
2017**

O48j

Oliveira, Daniele Lopes

A Judicialização das relações escolares [manuscrito]/

Daniele Lopes Oliveira -- 2017.

201f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação, Goiânia, 2017

Inclui referências f. 191-201

1. Direitos sociais - Educação - Brasil. 2. Judicialização - Educação - Brasil. 3. Tática política - (subd. geog.).

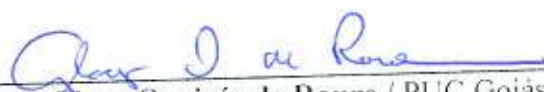
I.Roure, Glacy Q. de - (Glacy Queirós de). II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 37:342.733(043)

A JUDICIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES ESCOLARES

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 12 de setembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



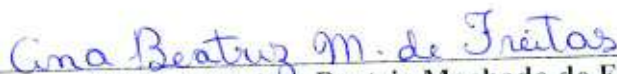
Profa. Dra. Glacy Quirós de Roure / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. José Maria Baldino / PUC Goiás



Profa. Dra. Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida / PUC Goiás



Profa. Dra. Ana Beatriz Machado de Freitas / IFG



Profa. Dra. Luiza Pereira Monteiro / UEG

Prof. Dr. Adriano Correia Silva / UFG (Suplente)



Prof. Dr. José Ternes / PUC Goiás (Suplente)

RESUMO

O aumento significativo do número de ações judiciais em que a escola é parte motivou a formulação dessa tese. A fim de analisar o fenômeno que leva a esfera judicial a intervir na escola e compreender quais os reflexos oriundos da judicialização, no âmbito escolar. Buscou-se examinar qual é o papel da escola hoje, desprovida da autoridade e responsabilidade. E de que forma a intromissão do judiciário na escola contribui para que o mundo público tome o lugar do privado, conduzindo ao processo de alienação política, originando a esfera do Social. Bem como a perda da linguagem por meio do processo de judicialização precariza, ainda mais, o papel da escola. E como essa intromissão tira o lugar do pensamento, do julgamento e da ação. A obra de Arendt, lança luz sobre o fenômeno da judicialização das escolares, enquanto preocupação pública com problemas privados e a perda do interesse pelo destino comum da política. A análise da desestruturação das esferas pública e privada, e o surgimento do social, podem verter em possíveis respostas para dificuldade de se distinguir, atualmente, aquilo que seja próprio da política e o que deve ser resguardado no âmbito privado, vez que o Poder Judiciário se propõe a oferecer respostas políticas a problemas sociais, que não têm características nem públicas nem privadas, na perspectiva *arendtiana*. As linhas de pensamento da autora nos fornecem conteúdo epistemológico que permite referendar o estudo em tela, com sua crítica sobre a alienação política, e sobre a ciência, enquanto ideal de progresso, que se propõe a dar resposta para todos males do mundo moderno. O fim da tradição, autoridade e responsabilidade, bem como a massificação da sociedade criam o ambiente propício para a crise da educação levando a educação moderna a se tornar um instrumento da política. Desta forma, a apreciação do deslocamento da política para o âmbito do judiciário, problematizando o processo político e jurídico que invadiram o campo escolar, demonstra que a judicialização ocorre enquanto um processo anômalo que enfraquece o sistema representativo da escola enquanto instância do pensamento e reflexão. Lugar da ação, do agir em conjunto e do exercício do discurso. Essas proposições objetivaram a construção da tese que realizou uma pesquisa bibliográfica documental realizando um estudo amparado nos conceitos obtidos nas obras de Arendt.

Palavras-chave: Judicialização, educação, política, sociedade e cultura.

ABSTRACT

The significant increase in the number of lawsuits in which the school is a party motivated the formulation of this research. In order to analyze the phenomenon that leads the court to intervene in school to solve their problems and how this brings reflexes in school. We sought to analyze the role of the school today, without the authority and responsibility of the educator. And how the meddling of the judiciary in school contributes to the public world taking the place of the private. And how the process of political alienation unfolded, originating the sphere Social that supplanted the other spheres. As well as the loss of language through the process of judicialization precarizes, even more, the role of the school. And how this meddling takes the place of thought, judgment, and action. The work of Arendt sheds light on the phenomenon of the judicialization of schoolchildren, as a public concern for private problems and the loss of interest in the common destiny of politics. The analysis of the de-structuring of the public and private spheres and the emergence of the social sphere can lead to possible answers to the difficulty of distinguishing at present what is specific to politics and what should be protected in the private sphere since the Judiciary proposes to offer political answers to social problems, which have neither public nor private characteristics, in the *Arendtiana's* perspective. The *Arendtiana* lines of thought provide us with epistemological content that allows us to refer to the study on screen, with its critique of political alienation, and about science as an ideal of progress that aims to respond to all the evils of the world, the crisis of tradition, authority and responsibility, the mass society and the crisis in education that emerges in modern education as an instrument of politics. The appreciation of the current displacement of politics to the scope of the judiciary, problematizing the political and juridical process that has invaded the school field, shows that the judicialization occurs as an anomalous process and weakens the representative system of the school as a place of thought, reflection, action and the exercise of discourse. These propositions aimed at the construction of the thesis that carried out a bibliographical research documentary with the analysis of the works of Arendt with the use of the historical-legal method.

Keywords: Judiciary, education, politics, society and culture.

Dedico este trabalho aos meus filhos, Heloisy e Davy. Gostaria de ser para vocês um farol, que ilumina o caminho e traz esperança em meio a tantas trevas.

"Vós sóis o sal da terra... Vós sóis a luz do mundo... Assim resplandeça vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas obras e glorifiquem a vosso Pai, que está nos céus" Mt. 5.14-16 (A BIBÍLIA SAGRADA, 1993).

AGRADECIMENTOS

Toda minha gratidão e louvor a meu DEUS, pois tudo flui DELE e para ELE, e seus propósitos eternos e desígnios são sempre alcançados.

Agradeço o apoio da minha mãe, os esforços do meu marido, o afeto dos meus filhos e a atenção de toda minha família.

O meu muito obrigada, a minha professora e orientadora Dra. Glacy pelo apoio e dedicação ao longo desse estudo.

E faço uma menção aos queridos mestres Dr. José Maria Baldino e Dra. Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida, que trouxeram significativas contribuições ao trabalho.

RUI BARBOSA

Discurso feito no Senado Federal em 14 de dezembro de 1914.

***Sinto vergonha de mim
por ter sido educador de parte desse povo, por ter batalhado sempre pela justiça,
por compactuar com a honestidade, por primar pela verdade e por ver este povo já
chamado varonil
enveredar pelo caminho da desonra.***

***Sinto vergonha de mim
por ter feito parte de uma era
que lutou pela democracia, pela liberdade de ser
e ter que entregar aos meus filhos, simples e abominavelmente, a derrota das
virtudes pelos vícios, a ausência da sensatez
no julgamento da verdade, a negligência com a família, célula-mater da
sociedade, a demasiada preocupação
com o "eu" feliz a qualquer custo, buscando a tal "felicidade"
em caminhos eivados de desrespeito
para com o seu próximo.***

***Tenho vergonha de mim
pela passividade em ouvir, sem despejar meu verbo, a tantas desculpas ditadas
pelo orgulho e vaidade, a tanta falta de humildade para reconhecer um erro
cometido, a tantos "floreios" para justificar atos criminosos, a tanta relutância
em esquecer a antiga posição
de sempre "contestar", voltar atrás
e mudar o futuro.***

***Tenho vergonha de mim
pois faço parte de um povo que não reconheço, enveredando por caminhos que não
quero percorrer...***

***Tenho vergonha da minha impotência, da minha falta de garra, das minhas
desilusões e do meu cansaço.***

***Não tenho para onde ir pois amo este meu chão, vibro ao ouvir meu Hino e jamais
usei a minha Bandeira
para enxugar o meu suor ou enrolar meu corpo
na pecaminosa manifestação de nacionalidade.***

Ao lado da vergonha de mim, tenho tanta pena de ti, povo brasileiro!

***De tanto ver triunfar as nulidades, de tanto ver prosperar a desonra, de tanto ver
crescer a injustiça, de tanto ver agigantarem-se os poderes nas mãos dos maus, o
homem chega a desanimar da virtude, a rir-se da honra, a ter vergonha de ser
honesto".***

SUMÁRIO

INDRODUÇÃO.....	11
1. A JUDICIALIZAÇÃO.....	22
1.1. A Compreensão Histórica da Judicialização.....	22
1.2. Judicialização como Fenômeno Mundial.....	35
1.3. A Judicialização no Brasil.....	41
1.4. A Judicialização das Relações Escolares.....	51
2. A ESFERA PRIVADA E PÚBLICA.....	60
2.1. Alienação Política.....	64
2.2. O Social.....	68
2.3. O Resgate da Política.....	71
2.4. Arendt o Direito, Poder e Liberdade.....	80
2.5. A Ciência como Ideal de Progresso.....	101
2.6. A Sociedade de Massa.....	107
2.7. A Condição Humana.....	112
3. EDUCAÇÃO EM ARENDT.....	117
3.1. A Crise da Tradição, Autoridade e Responsabilidade.....	124
3.2. O Discurso e a Linguagem em Arendt.....	141
3.3. O Pensamento e o Juízo.....	149
3.4. A Educação Moderna como Instrumento da Política.....	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	179
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	186

INTRODUÇÃO

O interesse por este estudo ocorreu em detrimento de investigações anteriores que tiveram início nos estudos sobre violência escolar. Enquanto professora do ensino superior no curso de Direito e avaliadora do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira). Atuando também na área de políticas públicas como instrutora dos cursos da Fundação Ulysses Guimarães, porém sem filiação partidária ou afinidades ideológicas. Sempre mantive uma estreita ligação com a campo jurídico-educativo-político. E como pesquisadora na Instituição em que trabalhava (FACULDADE DELTA), chamou minha atenção os números relacionados ao aumento de ações judiciais no Estado de Goiás a partir do ano de 2010. Assim, a partir dessas informações iniciei os primeiros trabalhos sobre violência escolar, uso de drogas na adolescência entre outros temas.

Posteriormente ingressei no Programa de Doutorado em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás com o projeto de pesquisa que foi contemplado pela bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG. E assim com a orientação da Dra. Glacy Queirós de Roure aprofundei-me no estudo dessa temática buscando realizar uma análise a partir dos conceitos desenvolvidos por *Arendt* e relacioná-los ao fenômeno da judicialização no âmbito escolar.

A judicialização é um tema recente estudado por Tate e Vallinder em 1992 com trabalhos publicados em 1995, sobre Judicialização da Política. Outros estudos surgiram a partir dessa data sobre o processo de Judicialização na área da Saúde, demonstrando a importância dessa medida, para se ter acesso à medicamentos e acesso a leitos em hospitais. O tema Judicialização Escolar aparece em 2008 sobre o enfoque da responsabilidade do educador diante do Código Civil, Estatuto da Criança e do Adolescente e Código de Defesa do Consumidor. Os poucos trabalhos que se propuseram a estudar a temática seguem no mesmo sentido de cumprimento legal e uso da judicialização como proposta para efetivação de direitos (CHRISPINO e CHRISPINO, 2008; AGUINSKY et al., 2014; MOURA, 2015; BRANDÃO, 2015; ARAÚJO FILHO e SZYMANSKI, 2015; CURY e FERREIRA, 2009; 2017; RODRIGUES, 2017; ESTEVES e GOMES, 2017).

A proposta deste estudo, no entanto, não faz coro com nenhum dos estudos anteriores embora utilize-se das pesquisas realizadas pelos demais autores e considera as contribuições relatadas por estes.

Pois a motivação para este estudo decorreu da análise de informações preliminares que apontam para o significativo aumento dos números de ações judiciais em que a escola é parte hoje. Uma vez que os dados do Conselho Nacional de Justiça no Brasil, demonstram que no ano de 2007, houve um grande aumento de ações que envolviam a escola. Isso evidenciou uma busca pelo judiciário como instância de mediação de conflitos escolares, com valores absolutos de 68 (sessenta e oito) milhões de processos, tendo em média, mais de um processo para cada 2,5 (dois e meio) habitante.

Essa ingerência da justiça na escola acompanha o atual momento vivido pela sociedade. Se por um lado, o assunto violência está em discussão, por outro, os direitos do aluno, têm que ser respeitados (como o direito a vaga na escola mais próxima de sua residência, o acesso do discente com deficiência), assim como todos, os direitos constitucionalmente garantidos (BRASIL, 1988).

A cada ano, a publicação do relatório “Justiça em Números” destaca o impacto negativo gerado pela fase de execução nos dados de litigiosidade do Poder Judiciário Brasileiro, que acumula alto volume processual e alta taxa de congestionamento.

Em geral, o tempo médio do acervo (processos não-baixados) é maior que o tempo da baixa, com poucos casos de inversão desse resultado. As maiores faixas de tempo estão concentradas no período do processo pendente, em específico na execução da Justiça Estadual (8 anos e 11 meses) e da Justiça Federal (7 anos e 9 meses).

No ano de 2015, ingressaram, no Poder Judiciário, 3 (três) milhões de casos novos criminais, sendo 1,9 milhão (64,9%) na fase de conhecimento de primeiro grau, 448 mil (15,0%) na fase de execução de primeiro grau, 17 mil (0,6%) nas turmas recursais, 514 mil (17,3%) no segundo grau e 67 mil (2,2%) nos tribunais superiores.

Se a Justiça Estadual já é o segmento com maior notabilidade de litígios no Poder Judiciário, com 69,3% da demanda, na área criminal tal representatividade aumenta para 93,5%.

Ao final de 2015, havia 1,2 (um milhão e duzentos mil) execuções penais pendentes, sendo que as execuções iniciadas dessa natureza têm aumentado gradativamente, e totalizaram 448 (quatrocentos e quarenta e oito) mil processos em 2015.

As dificuldades para se efetivar a tutela jurisdicional apontam, contudo, para um problema grave, pois, na prática, de pouco adianta envidar esforços para solucionar rapidamente o mérito do conflito se o Poder Judiciário não consegue entregar, de maneira efetiva, a prestação jurisdicional a quem faz *jus*. Demonstrando que a via judicial hoje tornou-se lenta e ineficaz

para a solução de diversas lides. Soma-se a isso o alto custo e o emprego de um grande número de funcionários para equipar a máquina administrativa da justiça.

No Estado de Goiás, segundo dados apurados no Superior Tribunal de Justiça do Estado de Goiás - STJ/GO, num levantamento sobre o número de processos em que a escola está implicada direta ou indiretamente, foram encontrados 13.697 (treze mil seiscentos e noventa e sete) registros de ações em curso. E em 540 (quinhentos e quarenta) ações a Escola, é parte ativa, como ré ou autora. Chama a atenção, o aumento significativo do número de processos envolvendo a escola a partir do ano de 2010, em Goiás. Nos derradeiros anos, cresceu muito o número de ações tanto para a resolução de conflitos como a busca da efetivação de direitos constitucionais como queixas relativas a qualidade e segurança do transporte escolar ofertado pelas prefeituras.

De acordo com os dados do CNJ (2016), o TJ/GO possui uma produtividade razoável de 65% (sessenta e cinco por cento) nos julgamentos proferidos em primeiro grau, e de 100% (cem por cento) no segundo grau, no entanto, a taxa de congestionamento de processos e de 74% (setenta e quatro), o que nos permite perceber a demora para a solução das lides. E o problema tende a aumentar com a diminuição de serventuários da justiça e a não realização de concursos públicos.

Segundo os dados apurados, em relação às ações mais frequentes do ano de 2014 a 2016, estão as ações penais de violência contra criança, física e sexual. Em segundo lugar, mandados de segurança contra a Escola para assegurar o direito constitucional à vaga em creches e colégios, em terceiro ações contra o Estado pela falta de cuidadores para criança com deficiência, em quarto ações contra prefeitura pelas más condições do transporte escolar (irregular ou sem condições de uso), em quinto ações de dano moral por *bullying*, sexto ações contra escolas por retenção de notas, histórico escolar entre outros documentos, em sétimo mandados de segurança contra escola, impetrado por alunos que passaram no vestibular e não pretendem finalizar seus estudos.

A opção pela obra de *Arendt*, como teoria que fundamenta o arcabouço teórico, se justifica, primeiramente porque a judicialização é um termo, que tem sua origem na política. E sendo a autora reconhecidamente uma teórica política, que embora não trate do assunto Judicialização, de forma específica, no entanto, as suas linhas de pensamento nos fornecem conteúdo epistemológico que nos permite referendar o estudo em tela.

Arendt retoma a partir da Grécia Clássica, conceitos fundamentais sobre as transformações nas esferas pública e privada que confluíram para uma nova esfera que é a esfera social, e na modernidade a constituição do Estado ligado à economia e a sobrevivência.

Assim foi realizado um exame nas obras de *Arendt*, retomando seus conceitos, que foram analisados e estudados a fim de relacioná-los ao processo de judicialização. As principais fontes utilizadas para esta pesquisa foram às obras da autora: *As Origens do Totalitarismo*, 1951; *Little Rock*, 1957; *Crise na Educação*, 1958; *A Condição Humana*, 1958; *Verdade e Política*, 1967; *Entre o Passado e o Futuro*, 1972; *A vida do espírito*, 1978. Contudo, o diálogo com *Arendt* foi constante em todo o trabalho, mas recorreu-se, também aos principais comentadores da sua obra e teve por parâmetro objetivo o estudo realizado por Wacheleski, (2015) sobre a *Judicialização das Relações Sociais e Políticas*, em que, se propõe uma apreciação sobre o deslocamento da política para o âmbito jurídico, problematizando o processo político e jurídico que são da esfera pública e que invadiram o campo escolar. Uma vez, que a judicialização escolar envolve uma “transferência de poder de decisão” que é eminentemente da escola e de seus representantes para a esfera jurídica, alterando em definitivo a linguagem, a argumentação, a ação e a forma como a escola resolve seus conflitos, retirando dessa instância sua capacidade de pensar e julgar.

A intervenção no âmbito das relações educacionais por meio da judicialização vem se apresentando ante o gradativo enfraquecimento de determinados segmentos sociais como a escola e a família. E também pelo não cumprimento da lei, que busca por meio dessa judicialização, o remédio necessário para tratar de forma eficaz a efetivação dos direitos individuais e coletivos. O judiciário por força de decisão judicial faz valer o pedido de um interessado. Alguns autores como Vianna et al. (1999. p. 15), estudiosos da judicialização política, consideram que, a judicialização consiste em transpor os limites atribuídos aos poderes constituídos, desenvolvendo um poder judiciário com ênfase política, descaracterizando sua função de guardião da constituição e como esfera máxima para resolver conflitos, em que, já se exauriram todos os meios possíveis.

Para *Arendt* (2007b, p. 222), a crise da educação precisa ser examinada à luz do impacto das experiências políticas do século XIX e XX (Agitação Revolucionária que sucedeu a I Guerra Mundial, os Campos de Concentração, o Mal-Estar na Europa, o Término da II Guerra Mundial, culminando na Educação Progressista, etc.), pois, foi no bojo destas experiências que a autora identificou a crise na educação.

Para ela a crise da modernidade está relacionada ao desaparecimento da autoridade na esfera política, com reflexos na educação. Na atualidade os pais e alunos, não encontram na escola um “lugar comum” que no exercício da cidadania, busque de forma conjunta a solução para os problemas e, do outro lado, docentes e gestores sentem que estão sendo física e moralmente ameaçados. Desta forma, a Judicialização se opera na escola, que se enfraquece. E perde a sua dimensão ético-política, submergindo toda autoridade, liberdade, as qualificações do professor e a responsabilidade pelo mundo comum e conseqüentemente embarcamos, em uma crise de identidade, diminuindo a qualidade da escola, como instituição. Uma vez que, a escola, é o *lócus*, privilegiado de manifestação da reflexão, da criticidade, do exercício intelectual, da construção do conhecimento, da linguagem e da comunicação que possui um ambiente complexo na interação entre os indivíduos, pois, é pela palavra que se persuadem mutuamente.

A escritora também faz uma crítica à escola, enquanto espaço de transição por ser um “espaço pré-político”. Outra relevante consideração elencada por ela é que as escolas, “ao invés de produzir formas de vida robustecidas no campo ético, tem produzido formas de vida amortecidas, não exercitando o julgamento, a ação e o discurso”. Pois, para ela, o processo de alienação, converteu-se num processo que cala, separa, enclausura e emburrece, levando o homem moderno à submissão. Bem como “a necessidade normativa e a conchavos indispensáveis à autoproteção. E esse movimento está na base de um estreitamento do agir político”.

O funcionamento da escola hoje está baseado em uma série de racionalidades que, delimitam o fazer docente, estabelecendo as referências para uma forma de se pensar e de fazer-se professor. E se verifica a ampla circulação de termos como segurança, gestão de riscos, necessidade de proteção, dano, vulnerabilidade, judicialização, entre outros. O que aponta para a existência de intensos investimentos nas políticas de vigilância e controle.

O conhecimento, e, portanto, os seus processos de aquisição também passam a assumir um papel diferente nessa nova sociedade onde a formação integral do indivíduo fica de lado e a prioridade, passa a ser a competição pelos melhores resultados, num processo de segmentação e exclusão. Dentro dessa interação o que é perceptível e o sucateamento da educação, o acirramento dos problemas sociais que eclodem na violência e confronto social.

Para colocar “ordem” a essa situação de conflito, o ordenamento jurídico por força da lei, imperativamente coage o indivíduo. Assim, a questão que se coloca é como as mudanças que estão acontecendo na sociedade afetam a Educação e quais as implicações dessa conjuntura,

em face da judicialização das relações escolares. Isso acaba repercutindo no cotidiano escolar como um todo: sua organização, na sala de aula, nos espaços escolares, na postura do professor e dos alunos, na atuação dos pais e na relação do aluno com o conhecimento.

Embora a escola sofra ajustes para se adequar aos novos tempos, o quanto ela deverá mudar é polêmico, pois, a judicialização das relações escolares põe em xeque o atual modelo, e o papel da escola. Ficando em aberto a incógnita: Qual é o papel da escola hoje, sem a autoridade e a responsabilidade do educador? Como a intromissão do judiciário na escola contribui para que o mundo público tome o lugar do privado? De que forma desenrolou-se o processo de alienação política, e como se originou a esfera do Social suplantando as demais esferas? Como a perda da linguagem por meio do processo de judicialização precariza, ainda mais, o papel da escola? Como essa intromissão tira o lugar do pensamento, do julgamento e da ação? Essas proposições objetivaram a construção da tese que realizou uma reflexão analítica sobre a judicialização escolar, por que ela acontece e quais os efeitos na escola e nos atores envolvidos.

A obra de *Arendt*, lança luz sobre o fenômeno da judicialização das escolares, enquanto preocupação pública com problemas privados e a perda do interesse pelo destino comum da política. A análise da desestruturação das esferas pública e privada, e o surgimento do social, podem verter em possíveis respostas para dificuldade de se distinguir, atualmente, aquilo que seja próprio da política e o que deve ser resguardado no âmbito privado, vez que o Poder Judiciário se propõe a oferecer respostas políticas a problemas sociais, que não têm características nem públicas nem privadas, na perspectiva *arendtiana*. É o caso das concepções sobre a constituição familiar ou sobre a educação infantil, temas que ganharam a esfera pública e tradicionalmente estavam ligados ao privado, e agora, são tratados na esfera social.

O estudo da tese está estruturado em três partes. No primeiro capítulo a discussão está centrada na Judicialização e traz uma análise sobre esse processo nas relações escolares, buscou-se a compreensão histórica sobre este fenômeno, bem como sua expansão mundial e por fim foi discutido a Judicialização no Brasil. A Judicialização é um fenômeno que vem ocorrendo nas sociedades constitucionalizadas. Ocorre enquanto um processo anômalo, no sentido de que as atividades atípicas dos poderes, começam a se tornar atividades típicas. Ela se configura como o fenômeno da influência do poder judiciário nas instituições político-sociais. De um lado, a judicialização se mostra positiva no sentido de atribuir ao cidadão a tutela jurisdicional na busca e efetivação de direitos, mas de outro lado demonstra a fragilidade do processo democrático representativo, e a fragilidade do Executivo e Legislativo.

O segundo capítulo trata das Esferas Privada e Pública, em que, a distinção, entre esses espaços deixaram de fazer sentido com a ascensão da sociedade a uma esfera híbrida, que tende a apagar todas as diferenças entre elas. Ainda, no segundo capítulo é abordada a alienação política, e sobre o perigo desse processo que deu origem ao Social e como este suplantou as demais esferas. Depois é retomada a discussão sobre a importância do resgate da política e a forma que *Arendt* pensa o direito, pois, a autora não é contratualista e embora seja muito citada no campo jurídico, existe uma tensão entre o pensamento *arendtiano* e o pensamento jurídico.

Nesse capítulo discorre-se sobre a ciência como ideal de progresso, as sociedades de massa, a educação moderna como instrumento de política, a condição humana propriamente dita e a liberdade em *Arendt*. E como a vida passou a ser vista como o “bem supremo” e a relação entre os homens, transformou-se num processo automático, marcado sobretudo pela ausência da liberdade que apesar de se tratar de uma dificuldade que aflige, a todas as pessoas, tornou-se praticamente imperceptível. Pois, para *Arendt*, a revolução científica significou, mais do que, a invenção da tecnologia com a qual o homem passou a “dominar” a natureza. A revolução produziu uma mudança de mentalidade que promoveu a ruptura com a tradição, mas se mostrou incapaz de criar um senso comum que tomasse o mundo igualmente compreensível para todos, dando origem ao fenômeno da alienação moderna. A esse fato soma-se o aparecimento das sociedades de massa e das ideologias políticas modernas. O surgimento da pedagogia, que no espírito da revolução científica passou a determinar a educação, com foco no “progresso da humanidade”. A perspectiva da educação como uma ferramenta da política, que, por seu lado, deixou de ter o sentido de uma atividade que, a exemplo dos gregos congregava a pluralidade dos homens. Nesse contexto surgiu o conceito de igualdade que é distinto da antiguidade clássica onde existiu como correlata à liberdade dos cidadãos e se estabeleceu como equalização. Apesar dos avanços do ponto de vista da pessoa humana, a igualdade moderna tornou-se um problema na educação.

No terceiro capítulo foram estudadas, obras que discorrem sobre educação de forma particular e outros livros da autora que não discutem especificamente sobre educação, mas que amparam os conceitos que ela desenvolve em seus estudos como: natalidade e mortalidade; crise da autoridade; *vita activa*; era moderna; espaço público, privado e social; responsabilidade e julgamento; política; *amor mundi* entre outras considerações, engendrados pelo desenvolvimento da ciência moderna, em relação à compreensão que se tinha do mundo.

O capítulo aborda ainda, A Crise da Tradição, Autoridade e Responsabilidade. Pois, a educação científica colaborou para fazer desaparecer a autoridade natural dos adultos sobre as

crianças na medida em que independentemente de sua condição no mundo todos passaram a ser vistos como iguais. Uma reflexão foi realizada no sentido que a tradição e autoridade significavam no mundo antigo e como esses dois princípios, fundamentais para relação entre velhos e novos, desapareceram no contexto moderno. A crítica à tradição e a ausência da autoridade são características marcantes das principais correntes da pedagogia moderna e por se constituírem em um mundo onde o futuro e o progresso tornara-se sua referência colaborando para aprofundar a crise na educação. A lacuna que se abriu entre o passado e o futuro nos deixa numa situação na qual não podemos recorrer às antigas respostas para resolver os nossos problemas.

Este capítulo traz uma seção sobre O Discurso e a Linguagem em *Arendt*, que nos ajuda a compreender o papel do discurso e da linguagem na escola e como a perda desse exercício discursivo por meio do processo de judicialização precariza o papel da escola. Para Arendt (2007c, p. 157-159) a ação, enquanto começo, é a atualização da condição humana da natalidade. “Agir, no seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar (...) colocar alguma coisa em movimento. Os recém-chegados em virtude de seu nascimento, são impelidos a agir”, a fala é a atualização da condição humana da pluralidade, isto é, “de viver como um ser distinto e único entre iguais”. A pluralidade humana, condição básica da ação e da fala, possui o duplo caráter da igualdade e da distinção e, favorece, assim, a unicidade em vez de destruí-la. A ação e a fala revelam essa unicidade: “Ao agirem e ao falarem, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim aparecem no mundo humano”. Em seu sentido estrito, a ação é para *Arendt* o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros. Para isso a fala é indispensável: “A ação muda não seria mais ação. A ação que ele começa é humanamente revelada pela palavra, e embora o seu ato possa ser percebido em sua aparência física bruta sem acompanhamento verbal, ele só se torna relevante através da palavra dita na qual ele se identifica como o ator, anunciando o que ele faz, o que fez, e o que ele tem a intenção de fazer.”

No último capítulo discorreremos sobre o pensamento e o juízo. *Arendt* se apropria do juízo estético *kantiano* e da mentalidade alargada, para estabelecer sua discussão e análise sobre o assunto, tendo por objetivo, trazer luz a sua análise política, num mundo hodierno desprovido da tradição, desarticulado do senso comum e buscou resgatar a faculdade do juízo, realizando um diálogo no pensamento político ocidental. A *Faculdade do Juízo* é algo imprescindível ao exercício humano, esse exercício é que nos faz praticar as nossas faculdades intelectivas, e retirar o juízo (a faculdade de julgar e pensar) e o mesmo que retirar o poder de decidir da

escola e retirar dela uma das mais elementares capacidades humanas, e elevar o homem a uma total falta de sentido comum, falta de responsabilidade por seus atos e desconstruir a capacidade humana, desarticulando toda sua capacidade política e intelectual.

Denota-se que *Arendt* é uma autora original, mas que sofreu a presença de características fenomenológicas e existencialistas, bem como a influência do romantismo alemão em sua obra. Duarte (2001, p.1-27), define *Arendt*, como neo-iluminista, neo-aristotélica, anti-modernista e pós-moderna. E segundo suas palavras “tal independência de pensamento resulta da capacidade *arendtiana* de abordar velhos e novos dilemas políticos sob um prisma sempre inusitado e provocativo, que se afasta de posições teóricas consagradas.” *Arendt* dialoga com diversos pensadores, discordando em parte ou no todo, e se apropriando das razões que julgam indispensáveis ao seu exercício analítico, até porque sua análise é política, e nem sempre o substrato de pensamento dos autores é a análise política. O diálogo, é o ponto crucial para se compreender a forma como *Arendt* se utiliza do pensamento dos outros autores para construir suas próprias considerações, a respeito das suas linhas de análise. Para Dana Villa (*apud* CARDOSO JÚNIOR, 2007, p. 27) “seu estilo literário não adota uma narrativa linear, sendo baseado, numa série de antinomias conceituais interconectadas de maneira complexa, muitas vezes carente de ligações explícitas”.

De acordo com Felício (2006, p. 46) “*Arendt* combinou a análise histórica com a abordagem conceitual, o que lhe permitiu associar os acontecimentos históricos aos conceitos que lhes deram origem. A esse método, a pensadora deu o nome de filosófico”. Exercitando-o a partir do pensamento político, “componente experimental na interpretação crítica do passado” (ARENDR, 2011a, p. 41). E é notório que *Arendt* não tinha a intenção de criar teorias explicativas que pudessem categorizar os fenômenos. Valorizava as narrativas de experiências realizadas por aqueles que pudessem dar sentidos aos acontecimentos.

Para Benhabib (1990, p. 167-196), *Arendt*, trabalhava como uma *storyteller*, uma narradora cuja preocupação estava na transmissão do conhecimento, e este seria entendida como a capacidade de se criar contato com o mundo ao qual pertencemos. E a partir dessa categoria de pensamento que *Arendt* desenvolve sua análise, a qual também, será utilizada para a construção deste trabalho. Uma das grandes marcas do pensamento de *Arendt* foi à busca no passado daquilo que a pensadora chamou de “tesouro perdido”, para que, nele, pudesse encontrar as chaves para o seu pensamento político. Ao pensar a modernidade e, conseqüentemente, a “condição humana” do homem moderno, ela resgata as experiências do passado, “esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés

de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado" (ARENDT, 2010, p. 37). Sobre a técnica de desmontagem, salienta Arendt em *A Vida do Espírito*, "o processo de desmontagem tem sua própria técnica e não pretendi tocar aqui no assunto a não ser periféricamente" (ARENDT, 2010, p. 160). Aquilo com o que se fica, então, é ainda o passado, mas um passado fragmentado, que perdeu sua certeza de julgamento.

Quanto ao método, foi realizada uma pesquisa bibliográfica de fontes primárias e secundárias procurando-se estabelecer uma atenção filológica ao texto; tematização do processo de validação do texto; explicitação dos postulados de argumentação do discurso; discriminação do fundamento teórico; consideração de relações meta-textuais e de contextos históricos e filosóficos. Foi efetivada uma relação entre os diferentes sistemas e teorias analisados em vista do conceito central que os reúne. Enfatiza-se o trabalho de reflexão, síntese e de percepção de relações, baseada em semelhanças, aproximações e diferenças. Também foi realizada a análise documental, que constitui uma técnica importante na pesquisa qualitativa, seja complementando informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema (LUDKE e ANDRÉ, 1986). Sendo uma técnica decisiva para a pesquisa em ciências sociais e humanas, a análise documental é realizada a partir de documentos, contemporâneos ou retrospectivos, considerados cientificamente autênticos como: relatórios, obras, projetos de lei, ofícios, discursos, informativos, depoimentos orais e escritos, correspondência pessoal, documentos informativos etc. (SANTOS, 2000).

O estudo da Ciência Política apresenta peculiaridades quando comparado com outras áreas, pois possui uma combinação de teorias e metodologias com temáticas próprias e objeto definido. Essa particularidade se evidencia em virtude que o seu estudo enfoca preponderantemente o Poder e as suas relações de proximidade com o Estado sejam a partir dos recortes institucionais e suas configurações dentro deste até sobre o estudo das elites que compõe este Estado e o dirigem. As obras de Arendt que foram analisadas ao longo deste estudo sofreram uma influência Fenomenológica. Embora a tese não tenha se utilizado deste método, no entanto, ele não pode ser desprezado uma vez que todo o estudo utiliza-se da obra arendtiana e de seus conceitos para delinear o processo de Judicialização. O trabalho sofre a influência fenomenológica preconizada por Husserl (1954), que tem como pressuposto básico a descrição direta da experiência tal como ela é através de uma interpretação por parte dos sujeitos, não havendo uma opção específica pela dedução ou indução. A realidade termina sendo construída socialmente, sendo entendida como o compreendido, o interpretado e o comunicado. Nesta

senda, a realidade jamais seria única, existindo tantas quantas forem as interpretações e comunicações possíveis o que demonstra que o sujeito/ator é reconhecidamente importante no processo de construção do conhecimento.

Quanto à metodologia, não é possível aproximar *Arendt* de categorias conhecidas das escolas tradicionais e de tendências da teoria política. Canovan (1983, p. 111) esclarece, “*Arendt* é uma pensadora da política, não no sentido de aplicar uma metodologia pré-existente, científica ou filosófica, mas sim no senso de representar o livre-pensar de uma mente individual a respeito da política”.

A vida humana é uma concepção política na qual encontramos a sedimentação de valores e normas construídos por um conjunto de problemas criados pelo próprio homem é muitos destes evidenciados no contexto escolar.

A escola é o espaço constitucional, palco das interações sociais permeado pela linguagem. Sendo o espelho de produção e difusão do conhecimento.

O espaço escolar é a instituição da alteridade e do estranhamento que marca a transformação da Condição Humana. Por isso buscar compreender o processo de judicialização e o que ele ocasiona se torna tão imperioso neste tempo.

1. A JUDICIALIZAÇÃO

Nos últimos anos é notório o aumento da presença de instituições judiciais, de seus procedimentos e agentes, nos diversos segmentos. Essa nova dimensão faz parte de um processo conhecido por judicialização.

Originalmente o termo “judicialização” vem da política, conforme os estudos realizados por Tate e Valinder (1995). E possui um sentido formal ligado às atribuições dos poderes.

No Brasil, o debate público incorporou a expressão num sentido fortemente normativo e provocou a proliferação dos seus sentidos. Judicializar é sinônimo de tornar judicial, ações que antes eram resolvidas no âmbito político representativo das instituições.

“A produção acadêmica também apresenta fluidez no uso da expressão, a qual não se torna mais do que um nome que é tomado como ponto de partida para análises cujas perspectivas são bastante divergentes” (KOERNER, 2002).

No entanto, estudos sobre o funcionamento dos Três Poderes ainda são poucos. E pouco tem sido investigado a respeito do funcionamento dos poderes nas democracias atuais. O enfoque de maioria dos estudos se dá sobre temas de direito constitucional. É preciso pesquisas sobre as instituições e práticas jurídicas, assim como análises mais sistemáticas para se obter dados consistentes que contribuam nesta seara. Existe, contudo, uma informalização de dados, faltam registros que subsidiem e possam consolidar as discussões e sedimentar o conhecimento que possuímos sobre o tema.

Uma vez que, “o processo judicial, em si, e em sua interação com o sistema político, constitui um meio de articulação de conflito e uma forma de exercício da autoridade política extremamente importante, nas democracias constitucionais”, conforme preceitua Dworkin (1985). Por isso, buscar entender e discutir a Judicialização e seus efeitos é tão relevante hoje.

1.1. A Compreensão Histórica da Judicialização

O Estado nasceu do desejo dos homens que viviam em comunidade, visando o bem-estar social, desta forma, o Estado controlaria o comportamento dos membros do grupo mediante a aplicação das normas jurídicas, independentemente de sua aceção de Estado, este não podia prescindir da justiça palavra que remete à noção daquilo que é justo (ARISTOTELES, 2002, p. 20).

A criação do Estado veio da necessidade do homem de viver em comunidade, já que ele não se bastava, para suprir suas carências, necessitando da ajuda de outros nessa empreitada (PLATÃO, 2008, p. 20).

A partir da antiguidade clássica, *Platão* e *Aristóteles*, admitiam que o Estado, independentemente do regime a que estivesse ligado, exercia três funções essenciais: legislativa, judiciária e executiva. Para os gregos era, basicamente, a reflexão a propósito da natureza da *polis*, dirigida como empreendimento intelectual autoconsciente, gerando debate sobre matérias políticas específicas. A teoria política era, portanto, uma atividade secundária. *Aristóteles* afirmava que os componentes do Estado eram a população, o território e a autoridade política. E teorizou acerca das funções dos poderes políticos e das estruturas das autoridades, estabelecendo como marca de sua filosofia a relação intrínseca entre política e ética, conceituando o ser humano como animal cívico, carente de convívio social, superior a todos os outros, desde que conhecesse a lei e a justiça (COSTA, 2007, p. 58).

O filósofo grego preceituou ainda a necessidade de se definirem poderes, com estruturas, missão e funções diferentes: deliberativa (correspondente ao legislativo); executiva (correspondente ao executivo) e jurisdicional (correspondente ao judiciário) (ARENDRT, 2007b, p. 8).

Para Correia (2014), a origem da ideia da separação dos poderes repousa na definição de *Aristóteles* de constituição mista, em que os vários grupos ou classes sociais participam do exercício do poder político, ou aquela em que o exercício da soberania ou o governo, em vez de estar nas mãos de uma única parte constitutiva da sociedade, é comum a todas. O objetivo era a distribuição do poder político entre todos os cidadãos de uma mesma pátria, isso era a expressão de liberdade. Na modernidade liberdade é a segurança nas fruições privadas. Não podemos mais gozar da liberdade dos gregos, que era constituída pela participação ativa e constante no poder coletivo. A nossa liberdade deve, ao contrário, ser constituída pela fruição pacífica da independência privada à positivação do direito, grande parte dos autores atuais reconhece o poder como indispensável à estrutura do Estado e à vida social.

Silva (2011), em sua obra, destaca que o poder político propriamente dito surgiu nas sociedades greco-romana, que originaram o poder e a autoridade política, cabendo aos legisladores, impedir a concentração de poderes e autoridade na mão de uma única pessoa. Pode-se afirmar que a partir desse momento, que a política, enquanto, lei passou a ser entendida como vontade pública e coletiva, com direitos e deveres para todos. E as instituições públicas foram criadas a fim de garantir prerrogativas e obrigações; o erário foi estabelecido por bens e

recursos públicos que passaram a pertencer à comunidade; o poder civil e o militar foram separados, com a subordinação deste àquele; o senado romano e a assembleia grega foram implantados, nos quais os cidadãos, isto é, os que possuíam direitos iguais, discutiam, opinavam e deliberavam por meio do voto acerca de questões sobre a vida comunitária, em locais abertos¹.

Estava consolidada a política da cultura ocidental, como resposta às contradições sociais. Além disso, considerava-se que dado regime só podia ser denominado de político caso houvesse um corpo de normas reconhecidas publicamente e respeitadas por dirigentes e cidadãos. A ausência da lei podia conduzir a regimes tirânicos ou anarquia. Para manter a política, era necessário existirem instituições públicas, direito e regras, com o fito de criar a vida boa e a justiça, enquanto ordem, harmonia e concórdia.

De acordo com a análise de Wiegerinck (2005), na Baixa Idade Média ocorreu à formação dos Estados Nacionais e a centralização do poder sobre um único governante, em um território. Este momento histórico, permitiu a reorganização dos principais atores que se sujeitam a um monarca, representante do Estado. “Para essa organização foi necessário desenvolver um aparato legal e administrativo para que o Estado pudesse exercer seu poder sobre a coletividade e estes tiveram que ceder seus poderes em prol de um mando comum”.

Assim foi necessário criar um aparato burocrático voltado à organização do território, com exército, órgãos para execução da justiça e recolhimento de impostos.

De acordo com Sampaio Júnior (2009), a estruturação do Estado moderno sobre bases burocráticas reflete a predominância de ações racionais sobre ações tradicionais, em que a:

A fundamentação das atividades sociais se deslocou das tradições, dos hábitos, costumes e particularismos locais para a necessidade de consecução do fim almejado, pois, a ação racional, tendo em vista um fim é uma ação instrumental voltada para um fim utilitário e que implica a adequação entre fins e meios (SAMPAIO JÚNIOR, 2009, p. 17).

Para que se cumprisse os fins almejados pelo Estado, a norma foi estabelecida para sua organização por meio do direito, enquanto, sistema integrado normativo. Já que o Estado depende dos mecanismos legais para a execução das atividades Estatais voltadas ao atendimento do interesse comum.

1. Tanto na oligarquia romana quanto na democracia ateniense, a sociedade buscou organizar-se socioeconomicamente e o Estado despontou como poder apartado da sociedade, embora responsável por conduzi-la, comandá-la e solucionar conflitos e disputas de qualquer natureza, com os cidadãos exercendo parte de tal poder.

Em função disso, Sampaio Júnior (2009, p. 17), afirma que “o Estado ficou incumbido de produzir e aplicar o Direito, o que acabou por lhe atribuir, por meio da figura do Poder Judiciário, a função de resolver todo e qualquer tipo de demanda”.

Para Aguiar (2001a), com o passar dos séculos, o conceito de poder político sofreu algumas transformações e evoluiu. Passou-se a entender que não competia ao Estado definir a propriedade privada, mas defendê-la e garanti-la contra os que dela quisessem se apropriar ilegitimamente, sem que isso interferisse na vida econômica, cabendo ao Estado legislar permitir ou proibir o que se referisse à vida pública sem se imiscuir na liberdade de pensamento dos governados nem na liberdade econômica, conforme os preceitos do liberalismo, consolidado na Inglaterra em 1688.

O Estado desempenhava o papel de garantidor da ordem pública, com a responsabilidade de assegurar os direitos individuais e submeter todos os cidadãos às leis e às decisões do poder judiciário. Ao ser o garantidor constitucional, o Estado passou a deter a juridicidade, tendo os direitos fundamentais e a constitucionalidade como premissas.

A juridicidade representa elemento de natureza material, formal e procedimental, visando solucionar os obstáculos decorrentes da atuação estatal. Nos estados democráticos de direito, configurou-se o poder e a estruturação dele ao direito, mediante o estabelecimento de normas, regras, procedimentos, embora se reconheça que o direito padece da intromissão de valores sociais, econômicos, políticos, religiosos e ideológicos.

Nesse aspecto, a juridicidade, ou o princípio da igualdade perante a lei, contempla a inter-relação entre o direito objetivo e o subjetivo; no momento em que se criam normas para firmar paradigmas comportamentais desejáveis, formula-se o designado “estado de distância” segundo o qual se concedem aos indivíduos determinados direitos individuais, inalienáveis, pois, inerentes a eles, dando-lhes autonomia e confirmando o “estado de direito” como conceito de justiça social (CANOTILHO, 1999, p. 218).

Por intermédio da juridicidade, é possível se afiançar que os pactos sociais, os contratos, sejam respeitados. Além de se configurar como jurisdicional, o Estado de direito é igualmente constitucional os poderes públicos são organizados em uma constituição, a qual determina os atos e as medidas desses poderes, constrói o ordenamento jurídico e confere à expressão do Estado de direito sua real dimensão (VIEIRA, 1999).

Sendo inerente ao princípio da constitucionalidade a subordinação de todas as atividades (administrativas ou políticas) do Estado à Constituição, o que chamamos de controle político e jurídico. Por fim, o Estado de direito se funda no pressuposto de atestar os direitos fundamentais

dos indivíduos. Estes prevalecem sobre os demais, precipuamente, os que respeitam prerrogativas coletivas e individuais valores de igualdade. Desse modo, estão preservados os “direitos humanos, as liberdades civis e determinados interesses particulares” (CANOTILHO, 2003, p. 211).

A depender da Constituição, os direitos fundamentais podem ser assim elencados: direito à nacionalidade, à livre circulação, à residência, ao asilo e à propriedade (direitos pessoais diante da sociedade); direito à liberdade, à segurança e à vida (direitos pessoais); direito à liberdade de pensamento; à religião, à expressão, à reunião e à associação (liberdades e direitos públicos); direito ao trabalho, ao repouso, à educação (direitos econômicos e sociais).

Uma vez que a função política objetiva fixar critérios, concretizados em leis, normas e procedimentos, que auxiliem a promover o bem comum, a sobrevivência da sociedade, cabe aos cidadãos criar órgãos com poderes suficientes para atuar de modo a cumprir essas finalidades (SILVA, 2016).

A Carta Magna responde não só pela instituição dos órgãos que exercerão a função política, como também pela competência de cada um deles e pelos métodos empregados quando da atuação política de cada um. Dentre os limites previstos pela Constituição, encontram-se os atos passíveis de serem realizados pelo poder judiciário como desprovido de relevância, como um poder que se restringia a acatar os desígnios das normas. Era entendido como o mais frágil dos poderes, uma vez que não lhe cabia criticar nem o Executivo nem o Legislativo. Essa percepção começou a se alterar com o movimento de constitucionalização no século vinte, especificamente depois da Segunda Guerra Mundial.

A partir daí, pôde-se verificar transformações nas relações entre os poderes dentro do Estado. Os tribunais e as outras instituições jurídicas vivenciaram o aumento, a expansão de seu poder, mormente na América Latina, na Europa e nos Estados Unidos da América (EUA). Com a evolução das instituições políticas jurídico-sociais, expandiu-se a atuação desse poder, com o discurso político permeado pela retórica jurídica, com os tribunais desempenhando marcante papel na elaboração de políticas públicas (MAURÍCIO JÚNIOR, 2008, p. 126-127).

Dessa forma, o judiciário, com respaldo do texto constitucional, passou a zelar igualmente pelo respeito à Constituição, possuindo competências próprias, e a liberdade de agir segundo seus propósitos e sua interpretação. Compete-lhe também julgar atos dos outros poderes, a fim de verificar se estão conforme as leis, tornando-se responsável pelos outros poderes. Ao aplicar as regras a casos concretos, possui o direito inerente de interpretá-las segundo o pensamento

dos representantes da área jurídica ou, ao contrário, seguir literalmente a letra da lei e o entendimento do legislador, sem extrapolações (CANOTILHO, 2003, p. 369).

Nesse sentido, o direito e o poder representam fenômenos concomitantes, o que conduz à ideia de distintos graus de juridicidade. Ressalta-se, porém, que, embora o poder objetive se conformar cada vez mais ao direito, ele não é ou será puramente jurídico, pois, a própria positividade do direito depende da existência daquele. A positividade do direito depende do poder, em geral, a fim de que se torne eficaz, para que determinada regra se configure como de direito positivo, ela depende da interferência do poder.

O Estado, por intermédio do legislativo, cria, normas jurídicas para regulamentar tanto a organização do próprio Estado como as relações entre os membros da sociedade e entre Estados. Embora ele detenha esse poder, em razão da tripartição dos poderes, deve obedecer às leis por ele criadas em igualdade de condições com os cidadãos, sendo este atributo, essencial ao Estado Democrático de Direito. Essa atitude é essencial à garantia da separação de poderes. É de competência, do Estado igualmente fornecer aos indivíduos, ferramentas jurídicas efetivas, para que estes possam se contrapor, se for o caso, ao próprio poder político do Estado (SILVA, 2011).

De acordo com Bacellar (2002), o judiciário, ao longo de sua história, passou por diversas fases nas quais desempenhou papéis de maior ou menor relevância, conforme os interesses do governo e as necessidades sociais. Com a evolução histórica dos agrupamentos humanos, o tipo de poder dominante determinava o modo como o Estado se estruturaria. E com o passar dos anos a democracia provou ser a melhor forma de organização política para a concepção do Estado Moderno, nesse regime, o povo detinha a autoridade diretamente, ou indiretamente quando elegia, representantes para agir em seu nome. A partir daí, instituiu-se o Estado Democrático de Direito, o qual carregava em seu bojo, dois propósitos: assegurar direitos individuais e limitar a ação estatal. A Democracia consiste no regime de governo, no qual o povo detém o poder de decisão, e se concretiza na comunidade política em que os cidadãos têm direito de participar dos processos políticos através do sufrágio. A fim de alcançar tais metas optou-se por dividir o controle por órgãos autônomos e independentes, surgindo o embrião dos poderes do Estado, o que administrava e o que criava as leis e o que fiscalizava o cumprimento destas e solucionava as demandas. Para tanto foi instituído os poderes: Executivo, Legislativo e Judiciário, num sistema que regula o exercício do poder político e limite possíveis posturas, arbitrário e centralizador; essa teoria embasou o Estado Liberal, cujos pilares são a exaltação à os valores democráticos, a proteção às liberdades individuais e o bem-estar da coletividade.

A garantia de que um instituto não usurparia a soberania do outro foi estabelecida para delimitar a área de atuação de cada um, sem que houvesse hegemonia de qualquer deles. Possuem assim a função de harmonizar a relação entre os poderes constituídos e delimitar a ação de cada um deles (BURCKHART, 2015).

O ordenamento jurídico estabeleceu as funções inerentes a cada poder, para assegurar a normalidade democrática. A ação de cada um poderia comprometer a definição de Estado democrático o poder é exercido por homens que, em razão de sua natureza, possuem idiossincrasias permissivas a sua vontade de distorcê-lo ou de cometer abusos em seu nome para contemplar interesses pessoais ou de grupos. Tal constatação conduziu à necessidade de se estabelecerem formas de limitar e controlar prerrogativas dos dirigentes públicos, em nome do bem e da preservação da democracia.

No entanto, Arendt (2011a, p. 96-97), se contrapõem ao Estado Liberal e ao modelo democrático vigente, fazendo críticas “a confusa equiparação de república e governo democrático” e ainda faz uma advertência, “o que chamamos hoje de democracia é uma forma de governo em que a minoria governa, pelo menos, supostamente, no interesse da maioria”.

Para Felício (2015, p. 1), “o sentido político da ação, articulado ao conceito de fundação se apresentam como parâmetros referências, a partir dos quais seria possível compreender as razões que levaram *Arendt* a contrapor e insistir na diferença entre democracia e república”. Pois, a autora se recusa a dar crédito a democracia representativa, ao que ela chama de governo oligárquico. Em sua obra “Sobre a Revolução”, 1963 *Arendt* não nega a representação política *tout court* (tal qual), mas propõe um novo sistema de representação que redefine as bases sobre as quais o poder é exercido no contexto das atuais democracias parlamentares constitucionalistas.

Ela ainda (2015, p. 3), fundamenta que a alternativa apresentada por *Arendt* é constituída a partir das experiências com o surgimento espontâneo das sociedades populares no curso da Revolução Francesa, que constituíram o germe de uma nova forma de governo, como república federativa fundada no sistema de conselhos. O sistema de conselhos está no centro da análise *arendtiana* sobre a democracia federativa participativa, conciliando igualdade e autoridade.

Para ela “a obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere legitimidade”. Assim, “não pode haver uma política aberta à novidade”, que se origina do “livre agir coletivo” senão, por meio “da capacidade de discordar”. A autora enfatiza o caráter mais “diretivo do que impositivo das leis”,

concebidas não tanto como instrumentos de coerção, mas, sobretudo, como “regras” às quais “os cidadãos consentem” a fim de poder participar do mundo público (ARENDR, 2016, p.64).

Maciel e Koerner (2002), em seus estudos sobre judicialização, “identificam as relações das instituições judiciais com as instituições políticas”.

“Nesse sentido, a esfera pública aparece como uma caixa de ressonância onde os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontram eco”, de acordo com Habermas (1996, p. 89).

A expansão do campo dos tribunais ou dos juízes em detrimento dos políticos e/ou dos administradores, isto é, a transferência de poder de decisão do legislador, do governo, ou da administração civil para os tribunais ou, pelo menos, a propagação dos métodos da tomada de decisão judicial para fora do campo judicial propriamente dito. Em resumo, podemos dizer que a judicialização envolve essencialmente uma transformação na direção do processo judicial (VALLINDER, 1994, p. 13).

Guimarães (2011, p.13), entende que, “judicializar a política, é valer-se dos métodos típicos da decisão judicial na resolução de disputas e demandas nas arenas políticas”, o que “resultaria da ampliação das áreas de atuação dos tribunais pela via do poder de revisão judicial, de ações legislativas e executivas, baseado na constitucionalização de direitos e do mecanismo de contrapesos”.

De acordo com Maciel e Koerner (2002, p. 114) o termo “judicialização”, aplica-se não só à ação dos juízes, mas também aos profissionais de outras carreiras judiciais, que “seriam os responsáveis pela judicialização da política, por utilizar excessivamente suas atribuições para levar os conflitos à justiça ou para resolvê-los extrajudicialmente, tendo a lei como referência”.

A judicialização passou a ter um sentido distorcido daquele vislumbrando inicialmente, por exemplo, ao se considerar o fenômeno da judicialização como sendo idêntico ao fenômeno do ativismo judicial. A judicialização refere-se, as decisões particulares de tribunais, cujo conteúdo, o analista consideraria político, ou referente a decisões privadas dos cidadãos, a expressão recebe um sentido de processo social e político. O ativismo é usado para se referir à expansão do âmbito qualitativo de atuação do sistema judicial, do caráter dos procedimentos de que dispõem e, aumento do número de processos nos tribunais. A judicialização é tomada como um processo objetivo utilizado para defender propostas de mudança na organização do judiciário ou na cultura jurídica, considerada defasada face às novas necessidades sociais (TATE e VALLINDER 1995, p. 226).

O conceito de “judicialização” não é único, Maciel e Koerner (2002, p. 113) na primeira definição que realizaram sobre a judicialização fazem referência, ao “dever legal de que certo

tema seja examinado judicialmente” ou “à preferência por se usar a via judicial na solução de determinada lide”. Na acepção político-social, a palavra é “utilizada tanto para designar a propagação da ação do poder judiciário quanto o crescimento da quantidade de processos nos tribunais”. Ainda que se possam indicar alguns significados para o termo, ele foi conceituado de maneira uniforme na expressão “judicialização da política”.

A definição de judicialização da política realizada por Vallinder et al. (1995, p.127-139), explicita que: “judicialização é a reação do Judiciário, frente à provocação de um terceiro e tem por finalidade revisar a decisão de um poder político tomando como base a Constituição”.

Pode-se considerar que a judicialização se configura como o fenômeno da influência do Poder Judiciário nas instituições político-sociais.

Vallinder et al. (1995, p. 136), entendem que “tanto a politização da justiça como a judicialização da política são expressões correlatas, pois, exprimem as consequências da difusão do judiciário no processo de decisão das democracias atuais”. Sendo que a “judicialização da política, ocorre sobretudo na atuação dos tribunais no que tange à revisão dos atos do Executivo e Legislativo” e que este ato é legítimo é encontra-se assentado no sistema de freios e contrapesos da Constituição Federativa. No entanto, os autores fazem uma ressalva de que o aumento dos métodos de tomada de decisão dos tribunais começou a exceder o âmbito judicial na qual fica demonstrado uma relação até então, inexorável entre política e direito. A judicialização da política é, portanto, “um fenômeno observado de comportamento institucional, que tem por característica a “expansão” do poder das cortes judiciais. E seria o resultado de diversas características do desenvolvimento histórico de instituições nacionais e internacionais e da própria renovação social”.

Maciel e Koerner (2002, p. 115), referem-se à judicialização no sentido constitucional como um, “novo estatuto dos direitos fundamentais e à superação do modelo da separação dos poderes do Estado, que levaria à ampliação dos poderes de intervenção dos tribunais na política”.

É importante registrar o conceito explanado por Barroso (2008, p. 71), “judicialização significa que algumas questões de larga repercussão política ou social estão sendo decididas por órgãos do poder judiciário, e não pelas instâncias políticas tradicionais” ele chama de instituições tradicionais, o Congresso Nacional e o Poder Executivo, em cujo, âmbito se encontra o “presidente da República Federativa Brasileira, seus ministérios e a administração pública, em geral”. Assim a judicialização passa a ter a sua fronteira de atuação estendida ao ponto de ser o único meio capaz de solucionar os conflitos. E se apresenta, como a única forma

de se efetivar direitos, reconhecidamente determinados no ordenamento jurídico, sendo que esta atuação encontram-se legitimada no corpo jurídico pela constituição.

Para Arendt (2008b, p. 178), a esfera pública é o lugar privilegiado para a ação, pois esse é o lugar para aferir as vontades individuais onde a comunicação é intercambiada, esse é o lugar dos pactos. No entanto a Judicialização transfere o processo de decisão para o sistema jurídico. Assim a opinião, os acordos gerados pela capacidade de negociação pública dos sujeitos ficam limitados pelos centros de poder, através dos “filtros dos procedimentos institucionais” do sistema político-jurídico. Assim a democracia hoje não permite que os acordos públicos firmados pela sociedade sejam incorporados à lei de forma imediata e tenha a capacidade de influenciar as decisões político-jurídico.

O'Donnel (1993), faz uma ressalva, ao sistema democrático brasileiro que impondo um padrão de "cidadania de baixa intensidade", decorrente da "legalidade truncada", expressa “a incapacidade do Estado de assegurar à todos os cidadãos os direitos que lhes são genericamente reconhecidos”.

A dimensão política prática judicial na democracia tem despertado interesse crescente entre cientistas sociais e juristas (ADORNO et al., 1994; SHAPIRO e STONE, 1994; TATE e VALLINDER, 1995; HABERMAS, 1996; SANTOS, MARQUES e PEDROSO, 1996; NEVES, 1994; CARVALHOSA, 1993; OLIVEIRA, 2007; FERREIRA FILHO, 1994; CASTRO, 1993; GUARNIERI, 1991), uma vez que, uma reação democrática em favor da proteção de direitos e contra as práticas populistas e totalitárias, começaram a ser fomentadas a partir da análise dos eventos que eclodiram após a Segunda Guerra Mundial.

Vianna et al. (1999, p. 47), utilizou o termo judicialização para: “descrever as transformações constitucionais após 1988, que permitiram o maior protagonismo dos tribunais em virtude da ampliação dos instrumentos de proteção judicial, e que teriam sido descobertas por minorias”.

Os juristas usam o termo judicialização para se referirem à obrigação legal de que um determinado tema seja apreciado judicialmente. Próximo a esse sentido, mas com caráter normativo, afirma-se que judicialização é o ingresso em juízo de determinada causa, que indicaria certa preferência do autor por esse tipo de via. Refere-se as decisões particulares de tribunais, cujo conteúdo o analista consideraria político, ou referente a decisões privadas dos cidadãos (como questões de família). Decisões judiciais particulares poderiam ser sujeitas a escrutínio e seu conteúdo poderia ser avaliado como “grau de judicialização”. A expressão recebe um sentido de processo social e político, quando é usada para se referir à expansão do âmbito qualitativo de atuação do sistema judicial, do caráter dos procedimentos de que dispõem. A judicialização é tomada como um processo objetivo utilizado para defender propostas de mudança na organização do Judiciário ou na cultura jurídica,

considerada defasada face às novas necessidades sociais (VIANNA et al., 1999, p. 48-49).

A judicialização das relações sociais está ocorrendo. E são diversos os exemplos de pessoas que se utilizam desse instituto. No caso de crianças em situação de risco o ministério público ou qualquer pessoa pode buscar a defesa da dignidade da pessoa humana (BACELAR, 2002, p.2).

A judicialização da política e a politização da Justiça é fenômeno universal, e o Brasil não escaparia dele. É comum o estranhamento recíproco nestes tempos de abertura de um novo trato relacional. Os prenúncios de intensificação desse contato dão a esperança de uma nova era de transparência. O Judiciário hermético de há dez anos deu lugar a uma instituição proativa. Natural a reação dos interlocutores e mesmo a postura resistente dos magistrados mais conservadores (NALINI, 2002, p. 2).

Maciel e Koerner (2002, p. 115), afirmam que “no sentido constitucional, a judicialização refere-se ao novo estatuto dos direitos fundamentais e à superação do modelo da separação dos poderes do Estado, que levaria à ampliação dos poderes de intervenção dos tribunais na política”. Se considerado um processo que põe em risco a democracia, a tendência seria agravada pelo nosso sistema híbrido de controle da constitucionalidade. Nessa perspectiva, a judicialização da política, seria o “processo por meio do qual uma comunidade de intérpretes, pela via de um amplo processo hermenêutico, procura dar densidade e corporificação aos princípios abstratamente configurados na constituição” (ARANTES, 1999, p. 39).

No sentido sistêmico a judicialização implica em risco por não permitir a diferenciação entre direito e política (CAMPILONGO, 2000, p. 121). “Embaralhados os subsistemas, seus agentes, modos de decisão e linguagens perderiam seu caráter próprio, o que indicaria uma tendência social crítica”. (MELO, 2013, p. 187). Esses macroprocessos teriam misturado as relações entre direito, política e sociedade concentrando no judiciário a ênfase para a solução de todos os conflitos (REALE, 2000).

As análises realizadas por diferentes organizações do sistema de justiça, em suas linhas gerais, têm adotado uma postura bastante crítica em relação à ampliação dos poderes judiciais, proporcionada pela Constituição Federal de 1988. No seu conjunto, os trabalhos realizados apontam os aspectos negativos da combinação do controle concentrado da constitucionalidade com o difuso, que levaria a um híbrido institucional, com efeitos deletérios para a governabilidade (ARANTES, 1997, p. 78).

As críticas sobre a eficácia do Judiciário se concentram em duas vertentes: acessibilidade e morosidade, que por sua vez tem na ineficiência um dado importante já que reduziria a segurança jurídica dos direitos² (ARANTES, 1999; PINHEIRO, 1998, LAMOUNIER, PINHEIRO e SADEK, 2000).

É nesse controverso universo conceitual e normativo que vêm se inserir as análises divergentes de Arantes e de Vianna. Para Arantes (1996, p. 20), “a ideia de judicialização da política para referir-se ao ativismo voluntarista do Ministério Público e suas implicações negativas seja para a integridade das funções políticas das instituições representativas, ou ainda, para a própria manutenção da independência funcional da instituição”. Vianna et al. (1997, p. 16), porém, assevera que “convivem três dimensões do conceito que se reforçam mutuamente”, nesse sentido Citadino (2000, p. 50), retoma a “dimensão constitucional das relações entre direito e política para identificar o espaço normativo aberto ao ativismo positivo de agentes sociais e judiciais na produção da cidadania” ainda, nesse sentido, Eisenberg (2003, p. 47), contribui afirmando que “a expansão das práticas judicializadoras e a politização do Judiciário brasileiro como contrapeso a práticas conservadoras da classe política ou econômica. Os autores, que criticam a judicialização Barroso, (2008); Pinto e Zanata, (2010), afirmam que a cultura positivista *kelsiana* e privatista busca resolver complexos conflitos coletivos utilizando a linguagem, procedimentos e rituais jurídicos para aplicar a litígios interindividuais, cuja a resolução só poderia ser estendida a um caso particular, indo além do que seria possível.

Vianna, Burgos e Salles (2007), reiteram a análise do significado da transformação constitucional de 1988, “a judicialização da política e das relações sociais no Brasil, introduziu duas novidades teóricas, a aproximação da ampliação do direito com o conceito de americanismo e a redefinição do tema da judicialização em termos de revolução procedimental”

2. Ressaltam também os impactos indesejáveis da expansão do papel do sistema de justiça no aumento de incerteza das decisões políticas. O Ministério Público (MP) a partir da transição democrática sustenta-se em duas vertentes de análise: uma institucional que aborda as mudanças legislativas e constitucionais das atribuições do MP na área dos interesses difusos e coletivos; a outra, substantiva, que investiga, por meio conceito de voluntarismo político, o universo ideológico de promotores e procuradores de justiça. Das reformas legislativas, continuamente propostas e/ou apoiadas por *lobbies* eficientes dos integrantes da instituição junto aos poderes Executivo e Legislativo, resultaram a conformação constitucional das novas atribuições e poderes (ARANTES, 1999, p. 22). Para demonstrar esta trajetória, Arantes (1999), sistematizou as mudanças legislativas das atribuições do MP na esfera cível, em curso a partir da década de 1970, argumentando que a instituição foi capaz de estabelecer uma linha de continuidade da sua legitimidade tradicional na proteção de incapazes e direitos individuais indisponíveis à sua legitimação na proteção dos direitos coletivos e difusos. O Código de Processo Civil de 1973 teria propiciado essa passagem ao atribuir ao MP à condição de órgão interveniente em causas em que houvesse interesse público, evidenciado “pela natureza da lide ou qualidade da parte”, Art. 82 do CPC (BRASIL, 1973).

Com base na discussão de Habermas (1977), da procedimentalização do direito, “as transformações contemporâneas do direito o teriam tornado aberto às aspirações e necessidades coletivas sem, contudo, atrelá-lo ao conjunto de imperativos morais substantivos de uma comunidade ética fechada.” A institucionalização do direito teria incorporado princípios da filosofia política da modernidade, transformando-os em formas de ação à disposição do homem para participar da criação do direito tanto através da democracia representativa como pela via judicial. A revolução procedimental teria ampliado os espaços para o exercício de uma “soberania complexa”, que consistiria na combinação de duas formas de representação, a política e a funcional, e de duas dimensões da cidadania, a política e a social; a primeira exercida pelos representantes eleitos com base nos procedimentos democráticos e a segunda, pela comunidade de intérpretes, composta inclusive pelos agentes judiciais legitimados pela constituição³. A representação funcional permitiria, pois, o acesso do cidadão à aplicação e efetivação do direito, criando um direito “responsivo”, aberto aos interesses e concepções éticas do homem comum, capaz de manter a integridade de seus princípios.

Se a cidadania política dá as condições ao homem comum de participar dos procedimentos democráticos que levam à produção da lei, a cidadania social lhe dá acesso à procedimentalização na aplicação da lei por meio de múltiplas formas, individuais ou coletivas, de um simples requerimento a uma ação pública, proporcionando uma outra forma de participação na vida pública (VIANA et al., 1999, p. 372).

Tate e Vallinder (1995), deslocam-se, pois, “da arquitetura liberal que opõe Estado e sociedade civil e considera os procedimentos judiciais como uma parcela do exercício do poder, que se exerce por um dos poderes do Estado em prol de um indivíduo, mas necessariamente contra outros”.

Mendes (2012, p. 114), faz este diagnóstico, “o modelo de convivência entre controle difuso e concentrado produziu, na democracia brasileira, o fenômeno da judicialização da política com contornos desconhecidos nas democracias maduras”. Uma vez que, “derrotadas nas arenas majoritárias, as minorias políticas procuram revogar na Justiça as decisões da maioria”. Assim, “a politização dos atores judiciais” criou na atualidade um novo problema pois, hoje, vigora cerca de um milhão de liminares na justiça, esperando que a justiça resolva estes conflitos. Vianna et al. (1999, p. 321), reforça essas perspectivas, “ao tratar o fenômeno em termos de procedimentalização do direito e da ampliação dos instrumentos judiciais como mais uma arena pública. No entanto, essa arena não propicia a formação da opinião pública e nem o acesso dos cidadãos a fim de que a vontade do povo seja cumprida.

No conceito de poder *arendtiano*, a esfera pública não aparece como mera promotora de discussão informal, mas centro gerador de opiniões e entendimento transformados em poder comunicativo, capaz de decidir e de direcionar as instituições e os atos do governo.

A esfera pública é a fonte de poder que legitima a realidade do sistema político daí ser uma esfera da decisão, é não apenas de opinião.

Portanto, o poder gerado na esfera pública estende a sua possibilidade para além da realidade argumentativa, e se define a partir do processo decisório, que não se realiza por meio da competição dos grupos de interesse, mas através de mecanismos deliberativos que têm como fundamento a participação de todos “o agir coletivo”.

Ao reconhecer a natureza decisiva na esfera pública *arendtiana*, nos certificamos da importância do conceito de esfera pública para reavaliarmos a tendência atual de limitá-la ao processo argumentativo democrático da política, desconsiderando a sua condição de fonte geradora de poder que autoriza os sujeitos coletivos a tomarem decisão.

1.2. Judicialização como Fenômeno Mundial

Ao estudarmos a judicialização da política, percebemos que este tema não é novo, remonta ao século dezenove, no início do Estado de Direito, o qual, equivale ao Estado Constitucional, originário das Revoluções Americana e Francesa consolidado nas Constituições Nacionais.

Uma vez que, nesse período se solidificaram os direitos políticos, consagrando-se uma fase em que esses direitos advinham diretamente da esfera política, razão pela qual ela pôde ser denominada de “racionalização da política”. À época, instalou-se, ilimitado poder constituinte popular, pois, buscou-se, pela primeira vez, a positivação constitucional da vontade política do povo (NEGRI, 2002, p. 13).

Esse estágio, de criação e afirmação de direitos políticos, representou o embrião da judicialização, vez que ocorreu uma alteração da política em leis, ainda que esta, pudesse ser compreendida como ato organizado e racional, derivou da soberania popular e integrou a instituição representativa do poder político.

3. Assim, a legitimidade das decisões políticas democráticas nesse modelo encontra-se num jogo que se desenvolve em dois níveis, por um lado, a formação democrática da vontade, ou seja, a deliberação regulada por processos formais e, por outro lado, a formação informal da opinião, isto é, os processos informais que ocorrem na esfera pública.

Em ambos os períodos revolucionários, a Assembleia Nacional Constituinte ficou responsável, tanto pela institucionalização da política quanto pela racionalização. Pois, este, possuía legalidade, legitimidade e representatividade, produzindo assim um novo consenso e se tornou capaz de normatizar sem ser normatizado. Daí se infere que as leis, produto decorrente da política, representam o meio de conter os resultados da mesma política, que as gerou e espelham a vontade do “povo constituinte” em ver as relações políticas expressas em textos, com sentido descritivo, narrativo.

Os revolucionários almejavam, restringir seus atos políticos a documentos objetivos, em busca, do equilíbrio entre a força política proveniente da revolução e subjetivada pela racionalidade que deveria conduzir à criação do novo Estado e do Direito, o qual se encontraria materializado e consolidado na constituição. Nesse contexto, a lei despontou como transformadora da política e das normas a esta, inerentes, como um contrato social.

A Constituição documentaria a cultura jurídica, a nação, os ideais do povo, sem imprimir o calor do momento, a volatilidade da palavra. A partir daí as leis se aprimoraram e estabeleceram os chamados direitos políticos de primeira geração, sucedidos pelos de segunda, de terceira, de quarta e de outras dimensões nos séculos vindouros (MARTINEZ, 2005).

Valle (2009, p. 25), analisa que, “no decorrer do tempo, o instituto da judicialização da política foi adotado por outros Estados, confirmando-se como efeito da evolução das sociedades democráticas e da necessidade de se atenderem às demandas dos cidadãos por legalidade e legitimidade”.

A expansão do poder judicial ocorreu após a constitucionalização dos direitos, que foi um desdobramento das democracias contemporâneas. A sua sedimentação e consequente judicialização política, ocorreu com a separação dos poderes e com a ineficácia das instituições que detém o poder e que deveriam zelar pelo cumprimento legal (VALLE, 2009, p. 27-28).

Tate e Vallinder (1995), bem como Maciel e Koerner (2002), através da análise da atuação do poder judiciário em diversos países em que verificaram a expansão e a importância do fenômeno da judicialização no processo decisório das democráticas contemporâneas, observaram que: “a judicialização da política ocorre porque os tribunais são chamados a se pronunciar, onde o funcionamento do Legislativo e do Executivo se mostram falhos, insuficientes ou insatisfatórios”. Sob tais condições, ocorre “uma aproximação entre Direito e Política e, em vários casos, torna-se mais difícil distinguir entre um “direito” e um “interesse político”, sendo possível se caracterizar o desenvolvimento de uma “política de direitos”.

O que nos interessa é compreendermos a divisão entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* (pública) e a esfera da família, (privada) e as suas atividades pertinentes ao mundo político e comum entre elas.

Em todos estes casos, é a liberdade (e alguns casos a pseudoliberalidade) da sociedade que requer a e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera social (que outrora era esfera privada, ou seja, a liberdade), e a força e a violência torna-se monopólio do governo (que outrora era a esfera pública e, portanto, o exercício da liberdade) (ARENDRT, 1995, p. 22).

De acordo com Arendt (1995), a liberdade da sociedade requer uma limitação da política, e nesse sentido, a judicialização demonstra, que, onde falha a democracia (no sentido de consenso participativo dos cidadãos), este poder se sustenta e se fortalece para garantir ao povo seus direitos.

São inúmeros os exemplos de judicialização da política na Europa e em outros países. Na França, “o fato de que os nove membros da Corte Constitucional (o papel do *Conseil Constitutionnel* foi decisivo para a sorte de diversas iniciativas de reforma⁴), sejam nomeados, em partes iguais, pelo Presidente da República, auxiliou na politização da justiça, um movimento que hoje é comum nos países democráticos”. Na Alemanha⁵, “a nomeação dos membros da Corte Constitucional, realizada pelo *Bundestag* e pelo *Bundesrat*, atua no mesmo sentido” (STONE, 1994).

Não se, pode esquecer-se da referência ao Direito Constitucional dos EUA, visto que foi nesse país que o judiciário, representado pela suprema corte norte-americana, ganhou destaque. Grandes temas referentes a outras esferas governamentais, como Legislativo e Executivo, foram debatidos e decididos no âmbito do poder judiciário. A partir daí, promoveram-se discussões sobre a atuação e as decisões da justiça estadunidense. O termo despontou como crítica negativa ao comportamento da suprema corte desse país, quando o jornalista americano *Arthur Schlesinger* o empregou ao publicar artigo na revista *Fortune* para caracterizar os nove juizes da corte e a filosofia de atuação de cada um deles, conforme citado por Leal (2008, p. 23-24). Em várias outras ocasiões, pôde-se consolidar o controle de constitucionalidade e sedimentar o caminho para a emergência de nova hermenêutica constitucional. Esse cenário, porém, só se fortificou com o assentimento dos cidadãos e das associações civis, os quais enxergaram nesse novo rumo, a possibilidade de se alcançar a liberdade igualitária.

Na Inglaterra, “a proibição administrativa, estabelecida pelo governo de *Margaret Thatcher*, de formação de sindicatos no serviço público, bem como a política de fechamento de

escolas do sistema público de ensino secundário, sem consulta prévia aos pais de alunos, sofreu a intervenção dos tribunais” (STERETT, 1994).

Na Itália, a "politização da magistratura judicial através de reformas na estrutura da carreira e dos órgãos de representação profissional desde o final da década de 1960, determinou um aumento de intervenções judiciais em setores como as relações industriais, a defesa de "interesses difusos" e a repressão ao terrorismo e mais recentemente à corrupção” (GUARNIERI, 1991).

De acordo com Arendt (2010a) “a esfera da vida política da *polis*, baseia-se no uso da palavra e da persuasão através da arte política e da arte retórica”. Para Aristóteles, a esfera pública era o domínio da vida política que se exercia da ação e do discurso. Apesar da essência pública da vida na *polis*, Arendt afirma que “a linha divisória entre a esfera pública e a privada desaparece ocasionalmente em Platão e Aristóteles”. Para Platão, as experiências da vida privada podem ser transferidas para a vida na *polis*. E Aristóteles, seguindo Platão, defendeu que a origem histórica da *polis* estava na superação das necessidades do *oikos* e somente a finalidade da vida boa na *polis* transcende a insuficiência biológica da casa e família.

Arendt define, “a esfera pública como a condição e possibilidade de apropriação por parte do homem na realidade das coisas, ou seja, tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível, desde que esses fenômenos sejam transformados, desprivatizados e desindividualizados, de modo a se tornarem adequados as divulgações e aparições públicas” (ADEODATO, 2010, p. 5717).

Para Arendt (2010, p. 117), “a esfera pública enquanto mundo reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer”. A esfera pública assegura que, ela existe para a geração presente, mas, sobretudo a sua existência visa à construção e a permanência para as futuras gerações.

Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois, diferentemente do bem comum tal como o cristianismo o concebia, a salvação da alma do indivíduo como interesse comum a todos, a esfera pública é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro (ARENDR, 2010, p. 117).

Com relação à esfera privada Arendt (2007c), afirma que “só com a garantia da propriedade privada e da riqueza necessária à subsistência biológica, o homem poderá escapar a escravidão e a pobreza tornando-se assim capaz de ultrapassar as necessidades da vida natural”. A esfera privada significava estar privado de ser ouvido e visto por todos numa comunidade política em que os indivíduos partilham objetivamente de uma ação política num espaço comum, a *polis*. Essa esfera limitava-se a um interesse pessoal circunscrito aos condicionalismos da sobrevivência biológica na família e casa.

Portanto, pertencer à esfera privada, no pensamento político antigo, significa estar destituída de três coisas essenciais, a vida verdadeiramente humana. Isto é, ser privado da realidade que advém do fato, de ser visto e ouvido por outros. Privado de uma relação objetiva, com eles decorrentes do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas. Privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A esfera privada, no entanto, significa que o indivíduo possui o seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertence a um corpo político que vai constituir a esfera pública (MAIA e CASTRO, 2006, p. 53).

A esfera privada, “não é o contrário da esfera pública, mas às duas esferas só existem coexistindo”. O público só é concebível em contraste com o privado. A esfera pública supõe a preexistência da esfera privada. “Os romanos, mais do que os gregos, estavam conscientes de que, paradoxalmente, comprometeriam a própria esfera pública se tentassem expandi-la a ponto de absorver a esfera privada”. Se há uma relação entre a esfera pública e a esfera privada é que está é condição de acesso àquela. O conteúdo da esfera privada, portanto, consistia nas atividades de sobrevivência biológica (ARENDDT, 2007c).

A esfera pública e esfera privada segundo *Arendt* perdeu quase que por completo seu antigo sentido. Ela concluiu em seus escritos que, “o que chamamos de privado não passa de um círculo de intimidades” (ARENDDT, 2007c, p. 117).

4. Tais como o programa de nacionalização patrocinado pelo governo de François Mitterrand, a política universitária e a política de competitividade incluída na Lei de Imprensa de 1984. Na decisão que bloqueou o programa de nacionalização de *Mitterrand*, o *Conseil Constitutionnel* adotou claramente razões alheias a critérios de política econômica em sentido estrito, apoiando-se na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 (STONE, 1994).

5. Na Alemanha, de modo semelhante, a atuação do poder judiciário revelou-se de extrema importância para a determinação da dinâmica do processo político e de seus resultados em diversas áreas substantivas, que vão desde a política externa (*Ostpolitik*) até a política universitária e a política de relações industriais. A interação político-judicial foi tão relevante nesses casos que Stone a caracteriza como parte de um processo de “construção coordenada” de políticas públicas na França, entre 1981 e 1985, e na Alemanha, entre 1969 e 1976. O processo de recrutamento em ambos os casos são, portanto, “altamente partidário, com vinculações partidárias geralmente bem conhecidas” (STONE, 1994, p. 444).

Em Arendt (2007c), à denominada ascensão do social coincide historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada. “Logo que passou a esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de ter acesso à esfera pública tal como no pensamento político antigo, em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para acúmulo de mais riqueza”.

Arendt (1990, p. 151), afirma que as leis estão entre os homens relacionando-os, e que, “são regras que definem o governo do mundo, e sem as quais o próprio mundo não existiria”. Ela, contudo, crítica, o conteúdo dessas leis que podem fundamentar absurdos legais. De acordo com Arendt, as leis também têm por função erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens e garantir a “estabilidade do mundo”. No entanto, a “ação e não a lei é que tem vital importância, para o exercício da singularidade e da pluralidade, e que fundamenta o exercício da política, da liberdade e da ação em conjunto”. A palavra é a substância de maior relevância pela qual todo o mundo humano adquire significado. Tendo em vista, que a ação, é a realização da liberdade humana, e que a política serve para que os homens se tornem livres.

Brandão (2013, p. 12), aponta a origem deste fenômeno como sendo decorrente de um processo ondular, resumindo-o da seguinte maneira, “vivemos uma era de expansão global do poder judiciário”.

De acordo com Carvalho (2004, p. 115), “durante o século dezenove, a judicialização era uma peculiaridade norte-americana, no século vinte e um, cerca de cento e cinquenta e oito países contam com a previsão formal de algum instrumento de jurisdição constitucional, ficando evidente que é a judicialização e parte do próprio processo de constitucionalização dos países”.

Além disto, houve notável avanço na tutela internacional dos direitos humanos, com o advento de tratados internacionais e de “Cortes Internacionais”, conforme Brandão (2013, p. 88).

A crise no Estado Social, no final da década de setenta, ocorre quando o Estado começa a perceber a sua incapacidade financeira de atender as demandas sociais. Surge, então, uma nova maneira de atuação do Estado perante a sociedade, o Estado neoliberal que, se caracteriza pela tríade da desformalização, deslegalização e desregulamentação, marcado pelo afastamento do Estado de questões de ordem social e econômica, conforme apontado por Campilongo (1994, p. 24).

1.3. A Judicialização no Brasil

No Brasil, quase todos os textos constitucionais, garantiram a repartição dos poderes e a independência harmônica entre eles, como reconhecimento da presença do Estado de Direito. No entanto, para que essa organização cumpra sua finalidade de gerir os recursos de que dispõe em benefício da coletividade, não se concebe a administração pública e o legislativo desvinculado de limites de atuação e de cumprimento de normas vinculadas ao ordenamento jurídico.

A divisão das funções, em tal contexto, não pode nem deve ser absoluta, a fim de que se possa assegurar a proteção à ordem jurídico-constitucional, com vários direitos fundamentais nela inserida. Dessa forma, o controle de constitucionalidade de leis e atos normativos, mesmo que em tese signifique excessiva ingerência do judiciário em questões legislativas, é necessário para se manterem vivos postulados da teoria de *Montesquieu*.

Antes da promulgação da Constituição de 1988, o Supremo Tribunal Federal (STF), órgão máximo do poder judiciário, detinha competência e legitimidade para julgar temas afetos as leis constitucionais e federais. Depois da vigência dessa constituição, o supremo passou a assumir as funções de defensor e intérprete das normas fundamentais, com o papel de intérprete das leis federais, atribuído posteriormente ao Superior Tribunal de Justiça (STJ), com isso, legitimou-se a atuação do STF no controle concentrado de constitucionalidade. Ao legislativo, compete formular leis, respeitando, porém, preceitos constitucionais ou regimentais, caso exceda as fronteiras estipuladas por estes, poderá assistir à impugnação de seus atos pelo poder judiciário. Nesses casos, não se pode falar em interferência, deste poder nas funções do legislativo, mas na legítima postura de cobrar dos representantes do povo o cumprimento aos preceitos da carta magna. Ao agir assim, não está o judiciário deliberando acerca da criação ou não de leis, pois, tal comportamento configuraria invasão de funções a ele não concernentes. O intuito é preservar direitos fundamentais tutelados pelo STF, como o da dignidade humana, e fiscalizar a atuação do congresso nacional em determinado tipo de questões (ARAGÃO, 2012).

O julgamento ocorre visando o interesse público e é realizado por magistrados, por meio das Ações Diretas de Constitucionalidade (ADIs) que são a principal ferramenta de “politização do judiciário” ou de “judicialização da política” (VIEIRA, 1999).

A CF/88 no Art. 103 criou oportunidades para que outros agentes políticos e sociais pudessem provocar o judiciário no intuito de que, fosse possível para este, decidir em determinadas questões políticas (BRASIL, 1988).

Dessa forma, pode-se observar a atuação do poder judiciário no sentido de interferir em temas concernentes tanto ao executivo como legislativo, com a delimitação das fronteiras das ações administrativas. Tal situação ocorre tanto no que concerne ao abuso de poder do legislador ao elaborar as regras quanto à condução do processo legislativo, representado pelos *atos interna corporis*. Ainda que sejam inerentes à instituição, as ações carecem de fiscalização, mormente quando podem prejudicar direitos individuais. Mesmo que o STF possua algumas limitações na análise dos *atos interna corporis* do legislativo, definidas pela CF/88, questiona-se a legitimidade para exercer a função política, advinda da estrutura institucional do órgão por meio das deliberações da corte, instituição que julga os atos de competência interna do legislativo. Essa postura, denominada de judicialização da política, tem se mostrado cada vez mais comum no desempenho do STF (ARAGÃO, 2012).

No que concerne ao controle de constitucionalidade das leis, a Emenda n.º 3/93 inseriu a ação declaratória de constitucionalidade ferramenta que aceleraria a solução dos debates constitucionais advindos de questões cujo encaminhamento a ser dado pelo governo suscitasse dúvidas (FIGUEIREDO, 2007, p. 52).

Esse controle, inicialmente apenas difuso, em seguida concreto e difuso e atualmente misto, com o acréscimo dos controles concreto e abstrato (ADC ou ADi), necessita ser aprimorado, possivelmente com o incidente de inconstitucionalidade, considerado como avanço em comparação à ADi e à ADC, uma vez que possibilitaria ao cidadão recorrer à suprema corte com mais agilidade. A jurisdição constitui monopólio do poder judiciário do estado (BRASIL, 1988, art. 5º, XXXV), ao qual assiste à distribuição de justiça, a aplicação da lei em caso de conflito de interesses.

A função jurisdicional, como hoje entendida, realiza-se mediante um processo judicial, em que as normas são aplicadas para solucionar litígios surgidos na sociedade. Do ponto de vista orgânico, jurisdição é o que o legislador constituinte definiu como competência dos órgãos judiciários; o ato jurisdicional emana, pois, dos órgãos jurisdicionais no exercício da competência constitucional referentemente à solução de choque de interesses (ARAGÃO, 2012).

As lides são resolvidas pelos órgãos do poder judiciário com base em ordens gerais, abstratas (ordens legais), presentes em leis, costumes ou padrões gerais, que devem ser por estes aplicados. Nesse contexto, cabe a juízes e tribunais decidir, segundo o direito objetivo, sem recorrer a critérios particulares, pessoais.

No Brasil, o juiz se restringe a aplicar as regras elaboradas pelo legislador à função legislativa pressupõe a produção de leis a serem impostas coativamente a todos. A ordem judiciária exerce a função jurisdicional, por meio de um órgão de cúpula (STF); um órgão de articulação (STJ); estruturas e sistemas judiciários (tribunais e juízes federais, eleitorais, do trabalho e militares) e sistemas judiciários dos estados e do Distrito Federal (BRASIL, 1988, art. 92, VII).

O poder judiciário, configura-se como poder do Estado, conformado este como República Federativa, composta pela união indissolúvel entre Estados, Municípios e Distrito Federal (RIBEIRO, 2000). O Judiciário, no exercício de suas atribuições, tem de garantir os princípios fundamentais expostos na CF/88, como direito à vida, à saúde, à segurança, à educação, dentre outros.

Embora ele seja um poder independente, com autonomia administrativo-financeira assegurada pela Carta Magna (BRASIL, 1988, Arts. 95, 96 e 108) não pode exercer tal prerrogativa, em detrimento da harmonia e do equilíbrio entre os outros poderes.

Constantemente, temas polêmicos e desafiadores são debatidos no STF, resultado da necessidade de legitimação democrática da atuação do judiciário nacional. Nele são submetidas a julgamento, questões complexas, como fidelidade partidária, pesquisas com células-tronco embrionárias, cassação da lei de imprensa, vedação ao nepotismo na Administração Pública, dentre outras. Tais exemplos demonstram que o papel do poder judiciário ultrapassou a garantia dos preceitos constitucionais para se estender a aspectos políticos e morais da sociedade.

Nos estados judicantes, a corte se torna o espaço mais favorável ao debate de temas referentes ao cotidiano das práticas sociais em lugar do parlamento, até porque o acesso aos espaços judiciais é facilitado pela própria estrutura e pela finalidade desse poder. O julgador preenche o espaço do legislador e do administrador como porta-voz dos anseios populares por mudanças e combate aos desmandos dos outros poderes instaurando a “nova cidadania judicial”. Essa situação tem sido vivenciada no Brasil (GUERRA, 2012).

6. A referência à construção de um espaço público no Brasil não nega a importância do familismo e do patrimonialismo na política brasileira, nem suas consequências deletérias para a apropriação dos bens públicos (O'DONNELL, 1993) e para a construção e legitimação de uma ordem como a democrática, baseada em leis impessoais e de validade universal. A constituição do espaço público e a simultânea negação factual de sua existência pelos atores sociais, através de suas práticas, parecem conformar uma nova face desse mosaico ambíguo que é a vida política latino-americana (COSTA, 2008, p.162).

Os magistrados, ao assumirem o papel normativo da constituição, viram seu poder expandido, o que causou mudança de comportamento da função judiciária passou de tranquila passividade a ingerência, às vezes excessiva, em questões de foro político, habitualmente tratadas na esfera do Poder Legislativo. A nova postura acabou por se constituir no fenômeno cognominado “judicialização da política”, que, no Brasil, pode ser concretizada por meio do emprego de vários remédios constitucionais, como a ADI (ARAGÃO, 2012).

As súmulas do STF são vinculantes e receberam essa denominação pelo ex-ministro *Victor Nunes Leal* e tinha como objetivo organizar e sistematizar o Tribunal, desde 1960 as súmulas fazem parte do sistema jurídico brasileiro e surgiram com a emenda Constitucional 45º de 12 de 2004, com o acréscimo do art. 103-A, esse efeito se dá quando não ocorre a observância da súmula vinculante é cabível reclamação ao STF tendo como consequência a anulação da decisão judicial e do ato administrativo (BRASIL, 1988).

Para Moraes (2007, p. 556), as súmulas vinculantes surgiram a partir da necessidade de fortalecer a ideia de uma única interpretação jurídica para a mesma norma constitucional a fim de dar segurança jurídica e respeitar o princípio da igualdade, pois, os órgãos do Poder Judiciário, não devem aplicar as leis e atos normativos aos casos concretos de forma a criar ou aumentar desigualdades arbitrárias, devendo, pois, utilizar-se de todos os mecanismos constitucionais com o objetivo de conceder às normas jurídicas, uma interpretação única, igualitária, e, portanto, justa.

A judicialização, no contexto brasileiro, é um fato, uma circunstância que decorre do modelo constitucional que se adotou, e não um exercício deliberado de vontade política.

Se uma norma constitucional permite que dela se deduza uma pretensão, subjetiva ou objetiva, ao juiz cabe dela conhecer, decidindo a matéria. Já o ativismo judicial é uma atitude, a escolha de um modo específico e proativo de interpretar a Constituição, expandindo o seu sentido e alcance. Normalmente ele se instala em situações de retração do poder Legislativo, decerto descolamento entre a classe política e a sociedade civil, impedindo que as demandas sociais sejam atendidas de maneira efetiva. A ideia de ativismo judicial está associada a uma participação mais ampla e intensa do Judiciário na concretização dos valores e fins constitucionais (BARROSO, 2008).

Assim como sucede em outros países, no Brasil também se verifica o fenômeno de judicialização da política, analisado por diversos escritores e juristas. Esse fato despontou a partir das alterações constitucionais advindas da promulgação da CF/88, a qual modificou os instrumentos de proteção judicial e possibilitou que os tribunais se tornassem protagonistas na

solução de questões polêmicas. A partir daí políticos, autoridades, associações civis, governos estaduais e municipais passaram a recorrer a esses órgãos para buscar a efetivação de seus interesses.

A judicialização no país decorreu inicialmente das consequências dos movimentos operários, que acarretaram a criação do Direito do Trabalho, como também do surgimento do Estado do “bem-estar social”; dos conflitos coletivos relacionados a consumo, propriedade, produção e distribuição de bens e da positivação dos direitos fundamentais. Tais fatores ocasionaram a invasão, pelo direito, de espaços antes impenetráveis, institucionalizando a presença da justiça na vida da sociedade (CASTRO, 1995).

As novidades processuais, como a ação civil pública, que têm sido usadas para resolver litígios, redundaram no desempenho do direito como agente formador da sociabilidade, porquanto passou a configurar modelos de relacionamento entre os Poderes, adjudicar cidadania e agregar o tecido social. Nesse contexto, o judiciário passou a se imiscuir na vida social, com decisões que interferem em aspectos anteriormente afetos apenas à família ou ao grupo sociais, como a educação dos filhos, a institucionalização do casamento entre homossexuais, a proibição a comportamentos preconceituosos ou segregacionistas, como o racismo (VIANNA, 1999, p. 48).

Pode-se observar a interferência do Judiciário também em temas mais corriqueiros, depois da criação e da instalação dos Juizados Especiais Cíveis, os quais democratizaram o acesso a esse Poder. Os cidadãos encontram, nessas instituições, a forma mais rápida e eficiente de satisfazer suas expectativas.

Além de atuar nessa seara, eminentemente social, o judiciário tem influído igualmente nas atividades dos órgãos legislativos, regulando-as por meio do controle de constitucionalidade, assim como funcionando como espaço de debates e decisões relativas a políticas públicas. Ele vai, inclusive, além disso, uma vez que recorre a ferramentas processuais em qualquer tipo de ação para modificar políticas públicas, mormente os referentes a questões sociais.

Com respeito às ações de inconstitucionalidade submetidas ao STF, elas têm sido consideradas um dos instrumentos que mais caracteriza a judicialização da política, pois, as decisões afetam diretamente as normas estipuladas pelo Legislativo (BORGES, e UGÁ, 2009; VIANNA et al., 1999, p. 50).

A judicialização da política não configura tendência, no sistema judicial nacional, mas um modo de agir corroborado pelo sistema político e pela sociedade⁷. Desse modo, a judicialização política encontra respaldo em preceitos constitucionais e na atuação do STF.

O Estado Liberal consagrou-se pela mínima intervenção do Estado nas relações privadas, principalmente na economia, também pela igualdade dos indivíduos perante a lei, tendo o ordenamento jurídico como o freio do poder governamental sendo ao mesmo tempo, garantidor dos direitos fundamentais dos cidadãos esculpidos na constituição federal.

Ferraz Júnior (1994), destaca “a relação entre o primado da separação de poderes e a apatia do poder judiciário no Estado liberal”, pois, a teoria clássica da divisão dos poderes, constituída no sentido “anti-hierarquizante e com a finalidade de implodir a concepção monohierárquica do sistema político, iria garantir, uma progressiva separação entre política e direito”. Tendo por objeto regular a legitimidade das leis e a influência política no governo. Ele (1994, p. 14-15), continua afirmando que “com o crescente encaminhamento de todas as ações normativas válidas para o Legislativo cresce a força e a importância do positivismo jurídico, assim a neutralização do judiciário se apoia na centralização organizada da legislação e reforça a lei como fonte do direito”. Isso ocorre pela exaltação do princípio da legalidade e a proibição da decisão *contra legem* (contra a lei), mas também pelo ato jurisdicional como um processo de subsunção à norma, como método de aplicação do direito, neutraliza-se o jogo dos interesses concretos na formação legislativa do direito. “Acima de tudo, o importante é que a lei seja cumprida.”

7. As chamadas teorias da transição democrática constituíram, como se sabe, um dos filões contemporâneos mais profícuos das ciências sociais no Brasil e na América Latina. Tecendo uma ampla radiografia institucional dos países que se democratizavam, trabalhos como aquele editado por O'Donnell, Schmitter e Whitehead (1986) constituíram pelo menos até os anos 90, a forma por excelência de se estudar e interpretar o autoritarismo e o momento em que a incerteza sobre os resultados do jogo político e a força reguladora de regras universais novamente se impuseram sobre o poder de um único ator, tal a definição de democratização das teorias da transição. Ao longo dos anos 90, contudo, vai-se consolidando uma nova abordagem da democratização, esta, de natureza sociológica, refuta a homologia entre os processos de construção institucional e de democratização societária subentendida nas teorias da transição. O que se procura mostrar é que, ao lado da construção de instituições democráticas (eleições livres, parlamento ativo, liberdade de imprensa, etc.), a vigência da democracia implica na incorporação dos valores democráticos “às práticas cotidianas” (AVRITZER, 1996, p. 143). Nesse caso, a análise dos processos sociais de transformação verificados no escopo da democratização não poderia permanecer confinada à esfera institucional, deveria, ao contrário, penetrar o tecido das relações sociais e da cultura política gestadas nesse nível, revelando as modificações aí observadas. Dessa forma, a crítica sociológica às teorias da transição indica a necessidade de se estudar, reconstrutivamente, o padrão concreto de relacionamento entre o estado, as instituições políticas e a sociedade, mostrando que nessas interfaces habita, precisamente, o movimento de construção da democracia. A democratização, nesse caso, já não é mais um momento de transição, é o processo permanente e nunca inteiramente acabado de concretização da soberania popular.

De acordo com a concepção liberal o juiz assumiria apenas a função de submeter o fato concreto à norma legislativa. Contudo, este cenário sofreu mudanças com o surgimento do Estado Social no fim da Primeira Guerra Mundial. Em que o Estado passa assumir uma fisionomia intervencionista. Assim o Poder Judiciário adota uma posição de maior relevância, conforme destaca Ferraz Júnior (1994, p. 88), “o crescimento do estado social reverteu alguns dos postulados básicos do estado de direito, a começar da separação entre o Estado e a sociedade, que propiciava uma correspondente liberação das estruturas jurídicas das estruturas sociais”.

Os direitos sociais, são o produto do “Estado do bem-estar social”, e possui um caráter promocional. Isto altera a função do poder Judiciário, que “não cumpre apenas julgar no sentido de estabelecer o certo e o errado com base na lei, e, sobretudo, examinar se o exercício discricionário do poder de legislar conduz à concretização dos resultados objetivados” (FERRAZ JÚNIOR, 1994, p. 18).

E foi com base nestas considerações históricas que Santos, Marques e Pedroso (1996), “remetem a origem da judicialização ao Estado Social, visto que neste momento, há, um destaque para a atuação do poder judiciário, afim de garantir os direitos previstos, em contraposição, ao Estado Liberal, em que o juiz se limitava a adequar o caso concreto à norma”.

A juridificação do bem-estar social abriu caminho para novos campos de litigação nos domínios laborais, civil, administrativo e da segurança social, o que, nuns países mais do que noutros, veio a se traduzir no aumento exponencial da procura judiciária e na conseqüente explosão da litigiosidade (SANTOS, MARQUES e PEDROSO, 1996, p. 32).

Vianna et al. (1999), explica que a “ideologia é característica do Estado Social e serviu de substrato para o fomento da judicialização, tendo em vista que, a primazia do Executivo em face do Legislativo, seria constitutiva da operação do Estado Social, ao tempo em que faz do direito um dos seus principais recursos de comunicação, pondo sob a ameaça a democrática repartição entre os poderes”. O Estado Social, “ao selecionar o tipo de política pública que vai constar de sua “agenda”, ou “ao dar publicidade às suas decisões, vinculando as expectativas e os comportamentos dos grupos sociais beneficiados, traduz, continuamente, em normas jurídicas as suas decisões políticas”.

“A linguagem e os procedimentos do direito, porque são dominantes nessa forma de Estado, mobilizam o poder judiciário para o exercício de um novo papel, única instancia institucional especializada em interpretar normas e arbitrar sua legalidade e aplicação, especialmente nos casos sujeitos à controvérsia” (VIANNA et al, 1999, p.20-21).

“O espaço público tem, para a visão republicana, uma importância central, aqui está esfera não representa mais o campo de disputa por posições de poder como na concepção pluralista, a esfera pública torna-se a arena da auto-organização da sociedade como comunidade política de iguais” (ARENDR, 2011b, p. 59).

Carvalho (2004), discorre que “o aumento da atuação do poder judiciário no final do século passado, ocorreu quando a maioria dos países democráticos instituiu os Tribunais Constitucionais, a fim de controlar a atuação dos outros poderes e zelar pelo cumprimento da lei. Assim, com base nesta nova arquitetura, o poder judiciário passa a exercer um papel significativo nas decisões políticas do país”.

A reforma judicial é um componente essencial do novo modelo de desenvolvimento e a base para uma boa governabilidade, devendo, por isso, ser a prioridade do Estado não intervencionista. A administração da justiça é essencialmente um serviço prestado pelo Estado à comunidade, de maneira a preservar a paz social e facilitar o desenvolvimento econômico por meio da resolução de conflitos (ARENDR, 2001, p. 128).

“No Brasil a Constituição de 1988 caminhou nessa mesma direção, ainda que tardiamente” (CARDOSO, 1996).

Houve também uma reformulação do papel do Judiciário nas relações sociais, conforme ressalta Campilongo (1994), “as práticas do Estado pós-social nada mais fazem do que calibrar, em função da escassez de recursos, as expectativas e pretensões jurídicas”. Começam a ganhar corpo, no discurso jurídico, teses, como a da “impossibilidade material” de aplicação do direito, da “ineficácia absoluta das decisões”, do “direito supralegal” e da judicialização. O Judiciário assume um papel absolutamente fundamental nesse momento, uma vez que “a interpretação reflexiva e a ênfase nas fórmulas de auto regulação social contribuem para a consolidação das crenças pessimistas sobre a irreversibilidade da crise da lei a impossibilidade de garantia judicial à implementação das políticas sociais”. “A tendência dos sistemas jurídicos contemporâneos é a de criar novas técnicas de garantia da efetividade a sempre novos direitos vitais”. Por isso, com propriedade, já se assinalou que “o progresso da democracia se mede precisamente pela expansão dos direitos e pela sua afirmação em juízo” (CAMPILONGO, 1994, p.125).

O Poder Judiciário se coloca como sendo a instituição dotada de competência legal de efetivar os direitos previamente estabelecidos no ordenamento jurídico. Portanto, é possível

perceber que o fenômeno da judicialização se desenvolve a partir da reestruturação do Estado quando surgem novos atores sociais com novas demandas e que encontraram no Judiciário um terreno fértil para a defesa e efetivação de seus direitos.

Para Arendt (2007c), o traço marcante da política moderna é o obscurecimento das suas determinações democráticas, de origem greco-romana e do enfraquecimento da experiência política. E isso ocorre em detrimento da transformação estrutural da esfera pública no espaço social das trocas econômicas de uma sociedade constituída por trabalhadores e consumidores, fenômeno que acarreta a crescente perda de autonomia do político em relação ao âmbito das necessidades econômicas.

Arendt (1993, p. 81), é renitente em situar, o lugar específico, que, ocupam nas experiências ordinárias da existência humana. Entre elas e “o senso comum, a dimensão própria em que se realiza, através da linguagem, a inteligibilidade própria de tudo o que é percebido. O pensamento é a atividade que corresponde à demanda da razão humana por sentido, o juízo e o querer, embora se projete para o futuro, para algo fora de nós mesmos, está sempre também a refletir-se sobre si mesmo, pois, que outra coisa senão a própria vontade é o que põe a mover-se a si mesma.

A ética *arendtiana* está interessada em um sentido bastante particular, segundo a qual, tendo sido invertido nossos conceitos morais tradicionais, não nos restaria nada em que nos ancorarmos e que pudesse conduzir pelo mundo. Ela aponta para um colapso na moralidade. Assim para Arendt a ética deriva da capacidade humana de pensar e de exercer o julgamento e não mais de uma potência de abster o homem de praticar o mal (PINTO, 2006).

Para Arendt (2005, p. 175-201), “a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade”, tanto mais alargado for o pensamento, mais autêntico e sem vícios, este será. A opinião é a consequência direta da faculdade de julgar, que está ancorada, na atividade de pensar. A faculdade de julgar lida com particulares e o ato de pensar lida com juízos universais. Não havendo hierarquia entre elas e sendo distintas. O sopro do pensamento no mundo das aparências se dá, portanto, através de algum juízo o que implica o pensamento e pode ser concebido mundanamente como opinião. Tal opinião tem um caráter ético, pois, o vento do pensamento é a capacidade de distinguir o certo do errado, para Arendt (2004, p. 257). Arendt (2004, p. 224), é sempre renitente em afirmar que apenas o ato de pensar, em função da consciência e de sua inerente regra de coerência, pode conduzir o “eu” a reconhecer que não pratica o mal.

A verdade filosófica é capaz sem perversão, ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspira a ação sem violar as regras do âmbito político quando conseguir manifestar-se sob o disfarce de um exemplo. É a única oportunidade de que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado (ARENDDT, 2005, p. 177).

Não se trata, apenas de persuadir com opiniões, no jogo dialógico e discursivo, mas se manifesta na máxima socrática, sua autenticidade poderia ser posta à prova pela disposição de sofrer. A política, então, destina-se à liberdade e permite a ação, permitindo a liberdade para a ação. A rigor, o cuidado com o mundo e o viver politicamente são fenômenos correlatos, o exercício da política toma o mundo em seu cuidado e o mundo toma possível a existência da política. O mundo não determina a ética, mas o princípio ético da consciência é crucial na definição da postura humana, diante do mundo, ainda que seja no sentido, do não fazer. Como vimos, para *Arendt*, o agir político, o agir em concerto, tem como fim o cuidado com o mundo, para a sua preservação. Assim a ética incide sobre o fenômeno político, pois, que o pensamento exerce um efeito liberador sobre a mais política das atividades mentais, a atividade julgar. O pensamento, firma-se como uma potência, a de impedir o homem de perpetuar o mal e que isso tem consequências éticas e políticas (HELFENSTEIN, 2007)

A política irrompe-se com o propósito de cuidado com o mundo e a ética de manter íntegra a consciência, isso porque a ética “não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano” de acordo com *Arendt* (2004, p. 131). Cujo parâmetro essencial não é o amor ao próximo, nem amor a si mesmo, mas o respeito por si. Respeito e dignidade que são nítida e constantemente desafiados pelo mundo, mas que, para quem conversa consigo, são dificilmente obliterados (JESUS, 2012, p. 132).

No Brasil, o peso da balança tem pendido para o judiciário, instituído para solucionar litígios e disputas. No entanto, o judiciário vem adquirindo o protagonismo em outras áreas. O silenciamento do Legislativo pela falta de disposição em tratar de assuntos desconfortáveis, polêmicos e por vezes eleitoralmente desgastantes como (aborto, demarcações de terras indígenas, greves de servidores públicos entre outros), faz com que a sociedade busque no judiciário resposta. Essa marcha demonstra um movimento que busca na Justiça o *locus* da formulação de políticas públicas.

A esse fato, soma-se o crescente desprestígio do Executivo e Legislativo pelos casos de corrupção envolvendo estes poderes. Assim o momento atual é de resistência e hipertrofia. A judicialização independe da vontade dos membros do poder judiciário. Ela é um processo de

reacomodação e embate entre os poderes, a falta dos demais poderes e a descredibilidade deles, fomenta um crescimento e fortalecimento do outro.

1.4. A Judicialização das Relações Escolares

Como já foi discutido anteriormente, a Judicialização é um fenômeno que vem ocorrendo nas sociedades constitucionalizadas em que os poderes são repartidos, conforme a consagração da *Teoria dos Três Poderes*, desenvolvida pelo pensador francês Montesquieu, baseando-se na obra *Política*, (1252) do filósofo Aristóteles, e no *Segundo Tratado do Governo Civil* (1690), publicada por Locke. Montesquieu escreveu *O Espírito das Leis*, (1748) traçando parâmetros fundamentais da organização política liberal. O filósofo iluminista foi o responsável por explicar, sistematizar e ampliar a divisão dos poderes que foram anteriormente estabelecidos por Locke.

Montesquieu, assim como Locke acreditava que, para afastar governos absolutistas e evitar a produção de normas tirânicas, seria fundamental estabelecer a autonomia e os limites de cada poder.

Criou-se, assim, o sistema de freios e contrapesos, o qual consiste na contenção do poder pelo poder, ou seja, cada poder deve ser autônomo e exercer determinada função, porém, o exercício desta função deve ser controlado pelos outros poderes. Os poderes são independentes, porém, harmônicos entre si. Essa divisão clássica está consolidada atualmente no Artigo 16º da “Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão” (1789), e é prevista no Artigo 2º da Constituição Federal do Brasil de 1988.

No Brasil, as funções exercidas por cada poder estão divididas entre típicas (atividades frequentes) e atípicas (atividades realizadas mais raramente). O Poder Executivo possui a função típica de: administrar a coisa pública (república) e funções atípicas: legislar e julgar. O Poder Legislativo possui como funções típicas: legislar e fiscalizar e funções atípicas: administrar (organização interna) e julgar. O Poder Judiciário possui função típica: julgar, aplicando a lei a um caso concreto que lhe é posto, resultante de um conflito de interesses e funções atípicas, as de natureza administrativa e legislativa.

8. Observa-se, no período, um processo não de obliteração, mas de construção efetiva de um espaço público no Brasil. Mesmo o campo da esfera pública controlada pelos meios tem mostrado relativa porosidade para absorver e processar os temas trazidos pelos atores da sociedade civil. Por outro lado, em que pese a aludida configuração oligopólica das relações de propriedade.

A Judicialização ocorre enquanto um processo anômalo, no sentido de que as atividades atípicas dos poderes, começam a se tornar atividades típicas.

A judicialização se configura como o fenômeno da influência do poder judiciário nas instituições político-sociais.

A escola é uma entidade que não é de caráter eminentemente político, mas faz parte do macro sistema político, vez que, sua estruturação, regulação e funcionamento dependem de leis, decretos e regimentos que criam e organizam suas atividades. Essas leis emanam do Legislativo e Executivo (algumas possuem característica democrática sendo discutidas pela sociedade e segmentos representativos outras, no entanto, são impositivas e atendem interesses específicos). As leis também podem emanar do Judiciário uma vez que as decisões judiciais, determinam o funcionamento e o cumprimento constitucional (direito à vaga, acessibilidade, obrigatoriedade de matrícula para aluno cumprindo medida socioeducativa, etc.) ou quando criam jurisprudência inovando no direito (aluno que passou no vestibular, conclui o ensino médio por decisão judicial).

Pode-se afirmar que a escola também desenvolve um papel político no âmbito da representatividade por meio dos conselhos escolares, conselho de pais e mestres, representante de sala, etc., estabelecendo prioridades de investimento, regras e ações para o incremento das atividades escolares.

A judicialização envolve uma transferência de poder de decisão que é da escola e dos seus representantes para juízes e tribunais, com alterações significativas na linguagem na argumentação e no modo de participação da sociedade. Retira também da escola a sua capacidade intelectual, pois, a escola é a instância do pensamento, do conhecimento, da discussão, da argumentação e da ação. Enfraquecendo o sistema representativo das instituições escolares.

A análise *arendtiana* na obra “*A Condição Humana*” (1958) sobre a desestruturação das esferas pública e privada, e o surgimento do social, podem verter em possíveis respostas para dificuldade de se distinguir, atualmente, aquilo que, seja próprio da política e o que deve ser resguardado no âmbito privado. Pois, na análise de Wacheleski (2000), a pretensão de adaptar o pensamento grego ao romano-cristão, resultou da confusão na tradução dos termos agravando-se com o uso moderno da palavra sociedade.

Arendt, compreende a política no sentido grego e como este sentido foi perdendo sua significação na atualidade. A autora discute as transformações na compreensão do público, do

privado e do social, por consequência, tornando difusos os contornos do que é pertencente ao privado e à família, e o que deve ser discutido na esfera pública por ser de interesse comum.

O interesse público passou a girar em torno das necessidades da coletividade e a forma de sua manutenção. O Estado passou a ser administrado como uma grande família buscando a sobrevivência.

O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é a ciência política⁹, e sim a “economia nacional” ou a “economia social”, termo mais moderno e largamente utilizado nos dias atuais. Para os antigos, acredita Arendt (2007c), o termo “economia política” se constituiria numa contradição solucionável, pois, aquilo que fosse relacionado a prover a sobrevivência da família e dos homens não poderia ser assunto político, mas estritamente doméstico e privado. Assim, o que chamamos de “sociedade” é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o *fac-símile* (reprodução) de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada “nação” (MASSAÚ, 2013)

Arendt, explica que a revolução científica significou mais do que a invenção da tecnologia com a qual o homem passou a “dominar” a natureza, produzindo uma mudança de mentalidade que originou a ruptura com a tradição, mas se mostrou incapaz de criar um senso comum que tomasse o mundo igualmente compreensível para todos, dando origem ao fenômeno da alienação moderna.

A esse fato, podemos adicionar o aparecimento das sociedades de massa e das ideologias políticas modernas e ainda o surgimento da pedagogia, que no espírito da revolução científica passou a determinar a educação, com foco no “progresso da humanidade”. Sob a perspectiva da educação como uma ferramenta da política, que, por sua vez, deixou de ter o sentido de uma atividade que, a exemplo dos gregos congregava a pluralidade dos homens. Nesse contexto surgiu o conceito de igualdade que é distinto da antiguidade clássica onde existiu como correlata à liberdade dos cidadãos e se estabeleceu como equalização. Apesar dos avanços do ponto de vista da “pessoa humana”, a igualdade moderna tornou-se um problema na educação. A educação científica colaborou para fazer desaparecer a autoridade natural dos adultos sobre as crianças na medida em que independentemente de sua condição no mundo todos passaram a ser vistos como iguais.

Nesse novo panorama, o poder judiciário se propõe a oferecer respostas políticas a problemas que não têm características nem públicas nem privadas, na perspectiva da obra *arendtiana*. É o caso das concepções sobre a constituição familiar ou sobre a educação infantil,

temas que ganharam a esfera pública e tradicionalmente estavam ligados ao privado, e agora, são tratados na esfera social.

O que a obra de *Arendt* demonstra, é que não se pode discutir com segurança na esfera pública do judiciário, o que seja político e o que seja privado. Pois, a autora conclui que a noção de isonomia não traz consigo a ideia de uma “igualdade universal perante as leis”, mas que todos os cidadãos tinham “o mesmo direito à atividade política”, podendo exercer livremente a atividade de “conversar uns com os outros”, sem que esse discurso fosse modulado na forma de comando, e o ouvir se reduzisse à forma da obediência (ARENDR, 2008a, p.40).

Pensamento que difere da forma moderna, uma vez que isonomia perante a lei no ordenamento jurídico brasileiro é igualdade em todos os sentidos, não havendo distinção de acordo com Andrade (2008, p. 45).

Arendt (1973, p. 83), citando Montesquieu e sua obra, *O espírito das Leis* afirma que a razão de ser da lei, “é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas, a agir”. Ela pensa as leis não apenas, como elementos de “estabilização, mas como princípios de inspiração da ação humana, os quais propiciam o estabelecimento de novas relações entre os homens”.

No entanto, ela não subordina os homens as leis, mas as leis devem atender aos interesses da sociedade. “As leis, não são eternas e absolutas com fundamentos transcendentais e inquestionáveis, capazes de superar a relatividade da vida humana”, de acordo com Arendt (1995, p. 18).

No entendimento de Arendt (1995, p. 16), o consentimento é o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, mas de comum acordo. A intervenção no âmbito das relações educacionais por meio da judicialização quebra o paradigma apresentado por Arendt, pois, nada é mais contrário ao pensamento político *arendtiano* do que considerar “a política como fundada no direito”, a legitimidade política é exercitada pelos atos e palavras de homens livres, e sempre excedem o direito, e seria “vão tentar cercear de uma vez por todas tal produtividade política pelo recurso ao direito”.

9. Economia política é a ciência que trata do estudo e análise do funcionamento dos sistemas econômicos. É a ciência que estuda a atividade humana no comportamento econômico e humano como uma relação entre a satisfação das necessidades em condições de escassez de recursos. A economia política foi um termo originalmente introduzido por *Antoine de Montchrestien* em 1615 em seu livro "Tratado de Economia Política", com o objetivo de transpor para a atividade estatal as ideias e os princípios da Economia. Termo que vem da combinação de três palavras gregas *oikos* (casa), *nomos* (lei) e *polis* (estado). A etimologia da palavra pode ser rastreada até o objeto de estudo da economia política que consiste em observar o comportamento do homem confrontado com o problema de satisfação das necessidades individuais em condições de escassez de recursos. O campo de pesquisa de estudos econômicos é muito amplo. Economia política é dividida em dois ramos principais de estudo.

A autora (2010, p. 383-386), ao mencionar “a escola como palco de transição da vida privada para a vida pública, do espaço pré-político para o espaço político da discussão e da representação”, traça um panorama complexo que nos ajuda a pensar a judicialização enquanto um fenômeno mais amplo, pois, a cidadania, ou o “direito a ter direitos”, implica o “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”.

Em sua crítica à concepção tradicional dos direitos humanos, ela atenta para o fato, de que eles procedem de uma concepção do “homem no singular”, como se estes “direitos não dependessem da pluralidade humana e continuassem a ser válidos mesmo que o homem fosse expulso da comunidade humana politicamente organizada”. “Rejeitando a concepção do homem no singular, bem como a postulação da pluralidade humana enquanto fundamento de toda atividade política, na construção de um mundo comum por uma pluralidade de homens”, de acordo com Fávero e Casagrande (2012).

A distinção entre o espaço público e o privado que deixou de fazer sentido com a ascensão da sociedade a uma esfera híbrida que tende a apagar todas as diferenças entre esses espaços. E como a vida passou a ser vista como o “bem supremo” e a relação entre os homens, transformou-se num processo automático marcado, sobretudo pela ausência da liberdade que apesar de se tratar de um problema que aflige a todas as pessoas, tornou-se praticamente imperceptível. Uma vez que o fortalecimento do Estado é o enfraquecimento do indivíduo.

A perda de autoridade no âmbito público e político resultam na perda da autoridade na esfera privada e pré-política da família e da escola. “Não há mais confiança no mundo particular, e, por isso, os adultos não querem se responsabilizar pelo mundo” e, pelas crianças. A autora, nos ajuda a fundamentar essa discussão, tendo em vista, as contribuições da sua obra na discussão sobre educação, como na sua percepção política filosófica dos males do mundo moderno. Além é claro, da sua acurada percepção da esfera pública como zona de discurso, é lugar do “mundo comum” do aparecimento e da visibilidade e, por conseguinte da política, um espaço reconhecido de opinião e de ação.

Para *Arendt* a biopolítica irrompe na modernidade, sendo a biopolítica uma prática que torna a vida humana, alvo dos dispositivos de poder, as formas como a ela se efetiva transformam-se continuamente. O eixo central da biopolítica é a administração da vida humana, ou seja, a derivação da política em técnicas de gerenciamento da natureza humana.

Arendt analisa que na modernidade houve um deslocamento da política clássica, entendida como autogestão coletiva dos sujeitos e constituição da sua autonomia no espaço

público, para uma paulatina administração da natureza humana na forma de gestão de competências e habilidades.

Esta gestão da vida, na Grécia ou Roma, era efetivada no espaço da *oikos* ou *domus*, pelo *kyrios* ou *dominus* (*Oikos*, polis (Grécia), ou lar (*domus*), republica (Roma). A *oikos* grega se assimila profundamente ao lar romano, também denominado de *domus*. A *oikos* era o espaço da casa em que a vida humana era governada pelo princípio da desigualdade natural. O senhor da casa (*kyrios*, *dominus*) tinha um poder absoluto sobre todos aqueles que nela habitavam. A casa era o espaço da reprodutibilidade da vida humana. Ela era a instituição que buscava garantir a sobrevivência. Para tanto, suas atividades eram estritamente atividades dedicadas ao trabalho e à reprodução). A *polis* grega e a *res publica* romana se caracterizavam por terem superado a mera administração da vida humana, o governo dos outros, e serem espaços onde se exercia a livre decisão dos sujeitos, através do, *logos* e da, *práxis*. Os espaços públicos da política capacitavam os sujeitos para viverem na isonomia e sem ser administrados por outros (KEINERT, 2007).

Para a autora, o ponto nevrálgico desse deslocamento biopolítico da modernidade pode ser localizado no conceito contemporâneo de sociedade. “A sociedade é um espaço inventado na modernidade. Sua característica principal é que, não sendo privado nem público, possibilita administrar a vida humana como recurso útil para as forças produtivas. A sociedade é o espaço moderno onde se nega a política; nela não existe autogestão dos sujeitos nem exercício da autonomia, mas gestão das suas habilidades e competências”. Na sociedade, se dilui o ser da política; não se visa a construção da autonomia dos sujeitos, mas a normalização dos seus comportamentos. O social é o espaço em que a política se torna cada vez mais biopolítica (WACHELESKI, 2007).

A esfera privada é o reino das necessidades do homem enquanto ser que precisa sobreviver, enquanto ser que possui necessidades básicas para a sua subsistência. Ao considerar a crise da educação *Arendt*, nos faz pensar que está, não apenas se encontra exposta aos ataques avassaladores do tecnicismo utilitarista, mas decorre diretamente do desfalecimento da esfera pública, culminando na vitória do labor e do trabalho. Arelada à perda de sentido do espaço público encontra-se também o desvirtuamento dos conceitos de autoridade, liberdade, tradição que, para o mundo grego, eram sinônimos de responsabilidade e cuidado para com os valores históricos do homem. No entanto, a educação constitui o palco no qual podemos tornar nossa ação significativa.

A igualdade contrasta com a necessidade de existir, o que resulta na organização humana, orientada pelo princípio da justiça. Assim, não nascemos iguais, mas tornamo-nos iguais enquanto membros de uma comunidade, a fim de garantirmos direitos. A vida política, baseia-

se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, agindo de comum acordo entre iguais (ARENDDT, 2010, p. 387).

No estudo realizado por Wacheleski, (2015, p. 11), sobre *Judicialização das Relações Sociais* ele assevera que a problematização proposta por *Arendt* sobre a formação e crise das esferas pública e privada, geraram a formação da esfera social. E ao analisar, criticamente, as causas e consequências da judicialização da política e das relações sociais, o autor afirma que: “o fenômeno iniciado com o Estado Social foi impulsionado pela Constituição Federal de 1988, com a fixação de metas para o Estado na efetivação de direitos sociais e econômicos”. Assim para ele, às transformações da compreensão do direito com o início do Estado Social e o ingresso da atividade estatal em ações positivas, expressas por políticas públicas compensatórias, ganharam maior instrumentalidade com a presença desses direitos sociais e econômicos na Carta da República de 1988, trazendo a possibilidade que o Poder Judiciário intervenha diretamente na atividade do Executivo, com vistas, a garantir eficácia às medidas programáticas. Sendo notória, a crescente invasão do Estado, com medidas regulatórias e interventivas na educação... Ainda que se reconheça a necessidade de transformação do direito positivo meramente formal para garantia de direitos substanciais e mesmo, que se autorize uma magistratura mais ativa e responsável pela concretização dos direitos fundamentais sociais, é de se “alertar para a possível “clientelização” do cidadão debaixo de um Estado provedor e de um Poder Judiciário garantidor das promessas não cumpridas pela democracia imatura do Brasil”.

Desta forma, a judicialização é apenas um sintoma do mau moderno que é o enfraquecimento da representatividade das instituições. E no âmbito escolar se torna evidente o total fracasso do aspecto representativo. Tendo em vista que atualmente a escola foi silenciada no seu papel. As leis em sua maioria têm sido cogentes e impositivas, e pouca ou nenhuma representatividade tem sido dada a escola. Os gestores e professores tem sido esvaziados do seu poder, da sua autoridade, não existe autonomia e em contrapartida quase ninguém se envolve ou deseja se responsabilizar pelo mundo. Faliu a preocupação com o mundo que estamos construindo e com o mundo que iremos deixar para as novas gerações.

Sem a política, sem a representação, sem a voz, a escola é apenas uma massa de sujeitos que perderam sua singularidade e sua pluralidade. Pois, de acordo com *Arendt* a esfera da política é uma esfera mais ampla do que a jurídica, é uma esfera que possui plasticidade e que melhor compreende as necessidades humanas, enquanto palavra e ação. No entanto, *Arendt* (2016), afirma que a palavra somente seria capaz de frutificar num espaço aberto e

representativo, de verdadeiro embate na busca do interesse público, lugares em que não estão presentes estas características o que se tem são, estados de ânimo.

As tiranias e as sociedades de massa retiram do mundo comum muitos aspectos pelos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Na atualidade, o que se verifica, é que a difusão dos limites entre as esferas pública e privada, confluindo para o social, trará uma sobreposição do Poder Judiciário sobre os demais poderes, e, em consequência que, unicamente, pelo seu ponto de vista, sejam decididas ao mesmo tempo, questões políticas e privadas aquelas que se referem à administração do Estado e também as que se restringem à administração do lar (educação, sobrevivência, etc.).

Tratar de assuntos políticos por uma esfera não representativa é impossível para constituição de cidadãos de ação e opinião. Requisito de da política é a possibilidade de que um assunto possa ser visto e discutido sobre diversos enfoques diferentes, o que impede sua redução a uma única esfera.

O esfacelamento da esfera pública ocorre, justamente, quando são suprimidas as diversas possibilidades pelas quais ela pode ser concebida e a deixam atrelada ao Estado ou qualquer outro espaço institucionalizado. Ação e discurso são elementos indispensáveis para constituição da esfera pública e colocam-se como condições para que o homem possa revelar sua identidade e autenticidade.

A era moderna como já demonstrado, também alterou a forma de aquisição e aplicação do poder, não admitindo a justificação de concessão divina ou argumentos transcendentais para seu exercício, nem mesmo admite-se, seguramente, a necessidade de forças externas para sua sustentação. Notadamente, a esse fenômeno, a era moderna propiciou um novo modelo de ciência normativa e jurídica, com a positivação do direito e a reivindicação pelo Estado do monopólio de sua aplicação.

Arendt nos ajuda a pensar a judicialização a partir da sua análise sobre a alienação política, com o surgimento da esfera social que emergiu com a apagamento da linha divisória que existia na Grécia antiga entre o mundo público e o privado.

Também contribui para o nosso estudo na sua discussão sobre o direito que deve servir aos homens e não ser servido por eles contrariando a corrente positivista jurídica. Pois para *Arendt* o direito tem uma função diretiva e não impositiva.

Os conceitos de poder e liberdade em *Arendt*, bem como sua tese sobre a importância da ação, vão fundamentar as discussões que se pretende fazer neste estudo.

A autora também vai nós auxiliar sobre A Condição Humana e como, a sociedade de massa e a ciência enquanto ideal de progresso do homem inverteram a ação humana e coletiva destruindo o espaço da política.

Por fim o exame da autora sobre a educação e a crise da educação com o fim da tradição, o colapso da responsabilidade, e a negação da autoridade. Fazendo com que a escola não assumisse o seu papel e relegando a sua atividade de julgamento a Justiça como única instância de pacificação social. Demonstrando com isso que a escola vem perdendo o seu lugar de pensamento e palavra. E por fim discutindo como a educação moderna se transformou num instrumento da política, mas atomizada e alienada do seu papel.

2. A ESFERA PRIVADA E PÚBLICA

Neste capítulo pretendemos mostrar como *Arendt* concebeu sua percepção sobre a esfera pública e privada e como as mudanças ocorridas na modernidade tiveram impacto sobre a sociedade e sobre o mundo público e privado com interferências na família e na escola.

Nos estudos realizados por *Arendt*, fica evidente que na modernidade, a lógica privada ganha dimensão pública e política, e passam a se constituir numa esfera administrativa atribuída ao Estado. Para a autora a esfera pública, a autonomia e a dignidade da política, foram condições perdidas, com a inversão de valores ocorridos na modernidade. Segundo a autora a política existe, quando os homens agem coletivamente no mundo público utilizando-se do discurso.

Arendt (2008, p. 123), aponta os efeitos causados pela supressão da política como ação compartilhada pelos homens. Os homens ao perderam o fundamento da autoridade, tradição e as referências valorativas, que os orientavam na compreensão e na construção do mundo, tornaram-se vulneráveis às experiências dos regimes políticos. Esta foi a condição histórica, que explica o surgimento dos regimes totalitários que se caracterizaram pelo desaparecimento da liberdade e pela atomização dos homens. A partir desta crítica *Arendt*, defende uma noção de esfera pública como o lugar gerador da vida política, em contraposição à ideia liberal de espaço agregador de indivíduos que passam a experimentar uma forma de existência privada, o que retira, completamente, a dimensão política do espaço público.

As atuais reflexões sobre a esfera pública, seja pela filosofia política ou ciência política, são crescentes em razão da movimentação em torno do apelo à democracia. Assim, no debate, as atenções se voltam para a questão da esfera pública, e procuram elucidar a forma como os homens coordenam e direcionam os seus interesses para o centro das decisões políticas, onde ganham legitimidade. Para *Arendt*, ao negar a natureza política da esfera pública, emergiu uma sociedade despolitizada marcada pela atomização, competição e instrumentalização, uma sociedade de homens que, sem um mundo comum vivem isolados, solitários e comprimidos (AVRITZER, 1996).

A vida tornou-se um fenômeno da política e, em vista disso, os “imperativos da necessidade invadem a esfera pública de tal forma que está se desfigurou e transformou-se numa esfera da administração técnica e burocrática que existe apenas em função do Estado” (ARENDR, 1998, p. 121).

A desprivatização do mundo público só ocorre quando os homens são capazes de se comunicar uns com os outros e estabelecer acordos, por meio de uma sociabilidade regida pela

pluralidade humana e pela diversidade, que permitem o consenso público sobre determinado assunto. Na ausência da esfera pública, a subjetividade passa a ser a medida de todas as coisas, o que inviabiliza a noção de senso comum, pois, neste sentido só pode ser construído quando os homens são capazes de discernir e julgar as coisas do mundo, através da ação e da palavra.

Arendt (2007c, p.187), discorre sobre representação política, ela critica a noção de soberania *rousseauuniana*, filiando-se à linhagem da divisão e limitação dos poderes de Montesquieu e adotada pelos *founding fathers*. Sua crítica à representação política está associada à sua concepção de liberdade. Para ela, a liberdade emerge quando diversas pessoas agem em concerto. E essa liberdade, significa participar do governo ou não significa nada.

Tomando emprestada, esta, discursividade, para pensarmos a judicialização das relações escolares, observamos que, falta a linha que separa o que é público do que é privado, não somos mais capazes de discernir e de julgar o mundo, através da ação e da palavra. Pois, a política existe quando os homens agem e se comunicam coletivamente. O que marcou a idade moderna foi a total supressão da liberdade, a atomização dos homens numa sociedade de massas. E com as mudanças científicas e tecnológicas a educação também passou por modificações que levaram a uma ausência de sentido comum, falta de significado político, omissão de responsabilidade pelo mundo (que não é mais comum a todos), um isolamento e que culminou na alienação política moderna, com a ausência de julgamento e do lugar do pensamento.

Ela entende por educação a sua relação direta com espaço público o qual, perdeu seu sentido primeiro, “o debate político”, transformando-se num espaço ocupado pelo mercado, pautado exclusivamente pelas trocas comerciais (ARENDR, 2007c, p. 8)¹⁰. A política como dimensão central da vida humana em sua condição constitutiva no plano das relações comunitárias cede espaço para as políticas públicas derivadas da razão de Estado vinculando-se ao âmbito da sobrevivência biopolítica¹¹ da população.

10. A Educação Moderna é hoje um espaço dominado pelo mercado. Não só pela oferta de ensino particular, que tem no alunado uma clientela, mas na construção dos currículos escolares que atendem o mercado de trabalho e as necessidades e exigências globais de mão de obra e empregabilidade.

11. O conceito de biopolítica articulado nas obras de Foucault, Agamben, Espósito, entre outros pensadores, tem origem em obras que se apresentam nos estertores do século XIX, nas primeiras décadas do século XX e no pós-guerra. A especificidade do conceito de biopolítica, no contexto das obras que vêm à luz nestes períodos, é uma significativa influência positivista, que se aplica na interpretação das funções do Estado na administração e no fortalecimento de sua população como manifestação da riqueza biológica e vital, em função dos interesses de autoafirmação populacional, econômica e territorial. Nestas perspectivas, o conceito de biopolítica assume três caracterizações específicas: organicista, antropológica e naturalista. Foucault por sua vez retoma o conceito de biopolítica em suas articulações filosóficas na década de setenta do século XX. Foi no período de 1974 a 1979 que o conceito ganhou a centralidade nas pesquisas, nas obras e entrevistas, imprimindo-lhe uma complexa interpretação, articulando as esferas biológicas, históricas, políticas, epistemológicas e ontológicas sobre as quais se desenvolvem as relações de saber e de poder na modernidade e em cuja centralidade se apresenta a vida (GUERRA, 2012).

Ou seja, uma razão político-administrativa de Estado cuja prioridade é o cuidado com a população concebida como recurso humano necessário ao fortalecimento econômico do Estado. A razão de Estado faz viver e deixar morrer estabelece regras de cuidados com a higiene, a saúde, educação e segurança. Cuidados que para *Arendt*, podem ser definidos como *labor* na medida em que sua ênfase se estabelece em relação às condições biológicas das populações.

Na Grécia antiga, o paradigma de governo é a casa, a cidade deveria ser governada do mesmo modo como o *pater* (pai) governava a casa. Este paradigma entre *oikos* e *polis* era usado pela prática política desde a antiguidade, sendo mantido até a modernidade, por isso, o bom governo está associado à formação do bom governante, de acordo com Platão em sua obra *A república*. Uma boa política requer, uma boa ética do governante e uma preparação do governante, objetivando um adequado governo da *polis*.

Na Grécia do século VI a. C. onde surgiram as primeiras instituições democráticas que se tem notícia, podemos encontrar uma concepção de público com a inserção na vida política da cidade. Como afirma Held (1987, p. 17), “os seres humanos só poderiam se realizar adequadamente e viver honradamente como cidadãos, na e por meio da *polis*¹², pois, a ética e a política estavam fundidas na vida da comunidade política”. O espaço público era distinto do espaço privado, mas, ao mesmo tempo, estava a ele interligado.

O espaço privado, *oikos*¹³, compreendia as relações familiares onde o poder paterno era pré-estabelecido. Aí se dava a luta pela sobrevivência e reprodução. Onde imperava o poder do chefe da casa, admitia-se a imposição da sua vontade à sua família, seus escravos e todos aqueles que dele dependiam, diferentemente da *polis*, onde as decisões eram tomadas, não pela violência, mas pela persuasão e pelo poder das palavras.

12. A *polis* para os gregos significavam a cidade-comunidade, o espaço onde os cidadãos discutiam as questões de interesse comum, qualificando e conferindo finalidade às suas vidas a partir da defesa dos interesses públicos na manutenção da ordem, da harmonia, do princípio de isonomia, condições necessárias para realização de uma vida plena, bem vivida em seu âmbito público (AGUIAR, 2001a).

13. O *labor* era o conjunto das relações produtivas que se estabeleciam no espaço privado da casa, cuja finalidade era a manutenção das necessidades biológicas e fisiológicas de sobrevivência (comer, dormir, cuidados com a higiene e a manutenção do corpo), trabalhos desenvolvidos pelos escravos, pelas mulheres e crianças, que compunham a *oikonomia* do lar, espaço por excelência do cuidado com a vida biológica. Em um segundo plano ficaria a dimensão do trabalho destinado a artesãos e comerciantes e realizado em certos locais específicos da cidade. Portanto, em primeiro plano caracterizando a vida ativa encontrava-se a “ação” que é definida através da política e das ações delas derivadas, atividade por excelência dos cidadãos e realizado em praça pública (ARENDR, 2007c).

Na modernidade esse modelo político da *oikos* foi superado. Então, os teóricos e líderes políticos, perceberam que era necessário um novo paradigma de governo, o governo da população. Hoje, um estado que conte com uma população mais jovem, terá maior força de trabalho, poderá produzir mais, estará menos susceptível as doenças. Os teóricos dos séculos passados perceberam que a potência de um governante será tanto mais vigorosa, quanto o material humano que ele governe. Para que o discurso econômico assumisse uma importância cada vez maior, o uso de novas ciências, como a estatística e a demografia, passou a ser fundamental. É com a estatística ocorre a união entre prática política e discurso econômico, que serve como ponto de ligação entre as novas teorias clássicas do contrato social, e o consequente nascimento do Estado moderno, com a prática da política como biopolítica.

Fica evidenciado a preocupação do Estado com o governo da população, no sentido de buscar soluções para estes problemas, surgem às políticas públicas de controle de natalidade, mortalidade e epidemias. O estabelecimento de políticas públicas deve-se à percepção, de que a vida era o recurso de maior potencialidade para a manutenção e aumento do poder do Estado. A biopolítica sintetiza a ligação entre o discurso político e o poder econômico.

O discurso dos teóricos políticos e econômicos combinam-se para formalizar e empreender uma nítida estratégia, estabelecendo a administração da vida humana com máxima prioridade.

Desde então, encara-se a vida humana como um recurso; que diferente dos outros recursos naturais, que são limitados. O ser humano é aquele recurso que pode multiplicar todos os outros recursos, aumentando, assim, a potência do Estado. O Estado moderno, pela primeira vez, passa a se preocupar pela manutenção da vida humana.

Assim, a preocupação do governante com a vida humana passa a ser uma preocupação estratégica, dada a utilidade dessa vida. Com o advento da prática biopolítica, pela primeira vez na história do Ocidente, a vida humana passa a ser uma categoria política. O que antes era feito em nome da justiça, da liberdade, da moral, ou outro valor que possamos agregar, passou a ser operado com vistas à manutenção da vida humana e da potência do Estado. A biopolítica exercida sobre a população está diretamente relacionada à regulação das condutas dos indivíduos por parte do Estado. Parece-nos pertinente considerar o papel do discurso humanitário em uma abordagem sobre a subjetivação biopolítica como forma de controle das condutas. Em alguns casos, esse discurso pode figurar como uma estratégia usada pelos Estados modernos para manterem o domínio sobre a conduta de suas populações, aumentando, assim, sua potência. O Estado biopolítico passou a considerar também o discurso humanista para

aumentar sua potência sobre a vida da população, como forma de tomar sob sua responsabilidade “a vida, em geral”, a qual está considerando tanto o aspecto biológico. E essa preocupação faz com que o Estado passe a participar ativamente de assuntos ditos, privado, como educação, correção dos filhos, bens patrimoniais e outros assuntos que eram de caráter eminentemente privado. Ocorrendo uma inversão sem precedentes na história. E a inauguração de uma fase intervencionista do Estado na vida particular dos sujeitos, ditando regras sobre a educação escolar (conteúdo, forma de aprender, proibindo a educação nos lares, estabelecendo normas quanto a idade de estudar entre outras).

2.1. Alienação Política

Arendt (2007c), ao discorrer, sobre alienação política faz uma reflexão a partir do paralelo entre os eventos *nazista* e *stalinista* denunciando uma prática que contamina e impregna a sociedade, que consiste nos surtos totalitários de poder, que mudam sua fisionomia, mas mantém sua conjuntura. Por intermédio do processo de massificação social, conjugado a uma pangeia apática, acuada e indiferente a todos os partidos políticos, vivendo um colapso do sistema de classes das nações europeias. Por um lado, o “populacho”, que herda os critérios e as atitudes da classe dominante que impregnava os discursos políticos e por outro, o esgotamento das “massas”, que refletem os critérios e as atitudes de todas as camadas em face dos negócios públicos e que emergiram do esgotamento; e que se identificam com a situação vigente. A automação da vida moderna é a amorfização, são fenômenos que consistem na incapacidade do homem em exercer a atividade política, enquanto atividade por excelência. Esse fato se agrava ante o declínio da esfera pública, determinado por fatores históricos os quais ensejam uma atitude meramente subjetiva do homem, frente ao mundo, que resulta na ascensão do “homem-massa”, culminando no que *Arendt*, nomeia de “a alienação do mundo” com a transição da sociedade de classes para a sociedade de massas.

Para Arendt (2007c), o mundo grego da *polis* é o paradigma de sua produção teórica, pois, para ela somente no mundo comum, em que todos se veem e que são ouvidos, é, o espaço em que os homens são realmente homens. As atividades propriamente humanas são condicionadas as ações conjuntas, e nesse sentido o totalitarismo, como sistema de governo, só se torna possível num mundo no qual a realidade dos homens não é mais suportável, devido, sobretudo, à destruição da esfera pública, que oferece um sentido e um significado às suas vidas. Por outro lado, a característica essencial das massas modernas, reside justamente no fato de que elas “não acreditam em nada visível, nem na realidade... O totalitarismo não procura o domínio despótico

dos homens, mas um sistema em que os homens sejam supérfluos” (ARENDR, 2007c, p. 221). “O poder é conseguido e conservado num mundo de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade” (ARENDR, 2007c, p. 221).

Arendt demonstra pessimismo, em relação à política atual e ratifica, as suas intenções na recriação do espaço público e, em última instância, na criação da base filosófico-política no sentido de elevar a consciência humana acima da condição do *animal laborans*. Arendt (2011b, p. 348), declara que o homem de massa é um fator preponderante para o nascimento e sustentação de estados totalitários.

E que, “a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte”. No estado totalitário o fanatismo que toma conta da massa é tamanho, que a mesma nem se dá conta dos horrores, é como se o elo político arrebatasse e fundasse entre os homens apenas as convicções “gerais e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade” (ARENDR, 2011b, p. 364).

Na obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt (1972), escreve um pequeno artigo sobre a *Crise da Cultura*, e discorre sobre sua importância social e política, no qual ela combina aspectos filosóficos antropológicos e sociológicos a partir da estética e da política que ultrapassa a moral. A moral origina-se da razão, e remete mandamentos sobre o que deve ser feito ou evitado.

A problematização realizada por Arendt (2007b, p. 249), evidencia, “a relação entre sociedade de massas e cultura, *mutatis mutandis*, idêntica à relação existente entre sociedade e cultura”, acentuando a ruptura entre passado e futuro, em contraposição à noção de continuidade da antiguidade clássica. A autora reflete sobre a cultura moderna, elucidando a lacuna e o esfacelamento da tradição, num contraste com o conceito tradicional do homem como ser racional amparado em nosso patrimônio cultural.

Arendt (2007b, p. 248) faz, “uma importante diferença entre os primeiros estágios da sociedade e da sociedade massificada com respeito à situação do indivíduo”. Para ela o interior das sociedades, converteu-se no seu contrário, ou seja, a sociedade passa a se interessar pelos valores culturais (filisteíssimo culto) que passam a monopolizar a cultura, realizando uma simbiose entre cultura comercial e a verdadeira arte (cultura como relacionamento do homem com as coisas do mundo inscrito numa tradição), passa a ser sinônimo de coisa utilizada para finalidades, fato que contribuiu para a diluição do relacionamento genuíno da própria cultura com a arte. Quando a cultura é destruída para produzir entretenimento, ocorre à ascensão da

cultura de massas, o que desencadeia modernamente no fenômeno midiático e da sociedade do “espetáculo”.

O que nos permite afirmar que o imperativo do “espetáculo” teria sido apropriado pelos meios de comunicação e esvaziado os debates substantivos e obliterada as possibilidades discursivas da esfera pública. Há, nesse caso, a indicação do enfraquecimento das possibilidades discursivas dessa esfera, já que a interferência de recursos midiático coloca em cheque a autenticidade da esfera pública como geradora de opinião e de consentimento público (DEBORD, 1997).

Para Arendt (2007c), “o labor, o trabalho e a ação não constituem, apenas, formas diferenciadas de atividades, mas compõem-se numa escala hierárquica na qual cada nível de percepção progride de forma ascendente”. O labor assegura a sobrevivência do indivíduo, o trabalho garante a durabilidade do caráter efêmero do tempo humano (a atividade do artista e a produção, as obras de arte) e a ação, condição humana de pluralidade que se, afirma, mediante a relação dialógica na qual o indivíduo pode revelar sua verdadeira identidade.

Arendt (2007c) defende que, “a cultura é ameaçada quando todos os objetos e as coisas, seculares produzidos no presente ou no passado são tratados dentro de uma lógica de funcionalidade, para garantir o processo vital da sociedade; ou satisfazer alguma necessidade, indiferente em saber se as necessidades em questão são de ordem superior ou inferior”. Desse modo, a função primordial da cultura de massas, na concepção de *Arendt*, reside “nessa capacidade de romper com a escala de atividades inerentes à condição humana, apoderando-se dos objetos culturais e abandonando-os ao processo vital da sociedade que, como todos os processos biológicos, arrasta insaciavelmente tudo o que se encontra disponível para o ciclo de seu metabolismo”.

“O fato é que uma sociedade de consumo não sabe como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca” (ARENDR, 2007b, p.264).

A arte de fabricação era utilitária por sua própria natureza e representava uma constante ameaça tanto à política quanto ao âmbito cultural. “Em outras palavras, a maior ameaça à existência da obra acabada emerge precisamente da mentalidade que a fez existir” (ARENDR, 2007b, p. 269).

Na Grécia existiam os conflitos entre cultura, arte e política, *homo faber* (trabalho) e o homem de ação (ação e política), no entanto, a civilização romana, em seu período inicial, possuía uma concepção distinta dos gregos visto que os romanos acreditavam que artistas e

poetas se dedicavam a um passatempo pueril que suprimiram todos os talentos artísticos antes da influência artística grega. Nesse sentido, “Roma liquidou o conflito entre política e arte, pois, na visão grega, era impossível conciliar a paixão qualidade singular do *homo faber*, pois, a paixão o inspira na confecção de obras de arte com a atividade política ou com a virtude cívica”. Nesta perspectiva, “o artífice é condenado no tribunal do, *logos*, do agir e do falar, na esfera pública, que sempre requer a presença de outrem para a sua caracterização”. Se a desconfiança *platônica* do homem político em relação ao homem estético subsiste atualmente é “pelo fato de ter a mentalidade de fabricação invadido o âmbito político a ponto de darmos por certo que a ação, mais até que a fabricação é determinada pela categoria de meios e fins” (ARENDR, 2007c, p.271).

Para Arendt (2007c, p.271), “é esta a verdadeira indisposição do artista, não pela sociedade, porém, pela política”, pois, o político não vê com bons olhos o inconformismo que pulsa na alma artística. Por outro lado, os artistas pressentem o dirigismo latente ou explícito no homem político. Com efeito, “nesse ponto emerge o conflito entre a arte e a política, e tal conflito não pode nem deve ser solucionado”. Desse modo, “a insolubilidade do conflito permanece entre política e a arte pertencerem à mesma ordem da verdade científico-filosófica, que adota a escala de atividades labor, trabalho e ação, reservando a cada uma destas dimensões as suas singularidades respectivamente específicas”. Por outro lado, nada impede que estas três atividades, embora distintas, “guardem entre si certos vínculos ou afinidades, que revelam a condição humana”.

Arendt registra no seu estudo, o momento no qual a arte e a política coincidem, pois, ambas estão circunscritas em esferas distintas das atividades humanas, o elemento comum que liga arte e política é serem, ambas, fenômenos do mundo público. Ampliando o parentesco existente entre o *homo faber* e o homem de ação, *Arendt* indica a cultura *animi* (resultado da educação filosófica, para traduzir o termo grego *paidéia*) e o fenômeno do gosto como elementos decisivos para dar origem ao conceito que *Kant* denominara de “mentalidade alargada”, ou seja, “não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’” (ARENDR, 2007c, p.274).

A eficácia do juízo para serem válidos, depende não só da presença dos outros como também revela que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, então, cultura e política, “pertencem à mesma categoria porque não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera

da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação” (ARENDDT, 2007b, p.277).

Essa atuação demonstra ser vital a vida em sociedade, pois, isto que torna os homens, cidadãos políticos no exercício da sua humanidade. O exercício político é o que torna o homem, homem. Pois, outras atividades, embora vitais, são atividades, que não nos diferenciam dos animais, por isso, o pensar a política é tão importante, para retomarmos ao diálogo com qualquer problema hodierno (BONFIM, 2011b).

2.2. O Social

Para uma melhor apreensão do que *Arendt* discorre, sobre a esfera social, retomamos novamente a questão que para ela era fundamental. Na *polis* no fim da cidade-estado ocorre uma transferência das atividades do homem de uma esfera para a outra, uma inversão no interior da *vita activa*.

Como afirma Arendt (2007c, p. 16), "a ação passa a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (*bios theoretikós*) agora era o único modo de vida realmente livre". É neste momento que ocorre a primeira crise da ação, pois, está foi rebaixada ao nível mais privado da vida humana, algo que modificou sua essência por completo, visto que tal atividade só é possível na vida pública. A inversão que se iniciou no mundo antigo ficou mais evidente na pós-modernidade, com o fim da separação entre esfera pública e esfera privada, com a elevação do trabalho a coisa pública, sendo este último o fator decisivo na formação do que posteriormente viria a ser a esfera do social.

Na obra *A Condição Humana* (1958), surge o diagnóstico do fim da separação entre esfera pública e esfera privada e o nascimento da esfera do social, na qual a configuração da *vita activa* foi totalmente modificada, e as atividades do trabalho, da obra e da ação perderam seu *status* natural. “Não se trata de uma discussão do atual aparato de conceitos das ciências sociais e políticas ou do poder, etc., mas uma introdução àquilo que a política é originalmente e com que condições fundamentais da existência e da condição humana a coisa política e pública, tem a ver” (ARENDDT, 2007c, p. 15).

Para Arendt (2007c, p. 33), “a distinção entre esfera privada e pública corresponde a uma transformação dos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga *polis*; mas a eclosão da esfera do social, que não era nem privada, nem pública é um fenômeno relativamente novo”. Assim, a esfera do

social surge com tamanha força, capaz de se fundir com a esfera privada e limitar as possibilidades de ação, na esfera pública.

Correia (2008b, p.101-112), compreende que, a esfera do social tem como objetivo a busca por "estabilidade necessária à preservação da vida e dos processos de acumulação". Isso fica evidente quando analisamos a crítica de *Arendt*, em que ela aponta que os homens através da sociedade solicitam a entrada na esfera pública, não pela riqueza e exuberância que esta possuía, mas porque para eles a esfera pública era capaz de guardar com segurança as suas riquezas, e assim propiciar o acúmulo de mais. Portanto, a distinção entre as esferas pública e privada, que era evidente no mundo antigo, torna-se obsoleta na modernidade.

A esfera do social, fruto da indistinção acaba por abarcar as questões da esfera privada, e as mantém em total evidência, propiciando a elevação do trabalho à coisa pública, para *Arendt* (2007c, p. 58), "aparentemente em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho". Algo que incomodava *Arendt* é a vitória do animal *laborans*, a supremacia dada à atividade do trabalho, que posteriormente proporciona o rebaixamento da ação política na modernidade, dando assim sustentação para ocorrer o fim da possibilidade de ação na esfera pública, que tem como pior consequência o fim da ação. Ela não tenta eliminar as questões da vida privada em favor das questões públicas. Se antes o *homo faber*, fabricava seus artefatos e os usava de maneira gradual, nas sociedades industriais e pós-industriais, o que se percebe é o avanço rápido do consumo voraz.

Arendt (2007c, p. 43) defende que, o problema atual do mundo consiste nessa "organização política da sociedade de massas e na integração política do poder tecnológico" a formação da esfera social significa a massificação do homem através da sociedade, ela percebe com sutileza as possibilidades de destruição que esses problemas carregam. Pensar uma esfera pública ativa, que sustente a existência do homem de ação é quase que impossível, as possibilidades de ação na era moderna foram destruídas, isso porque o trabalho, atividade da esfera pública, transforma a existência em um aspecto biologizado, no qual não há espaço para ação, somente para a reação.

Arendt (2007c, p. 41), afirma que, "o risco do conformismo e a ameaça que ele representa para a liberdade são inerentes a todas as sociedades de massa", porque o conformismo é silencioso, pior que a violência. Nas sociedades em que homens estão condicionados pelo conformismo, a submissão é tamanha que eles não se dão conta que estão sendo condicionados.

Este tipo de submissão é capaz de acabar com a liberdade que cada indivíduo potencialmente detém.

Desse modo, “as massas não se unem pela consciência de um interesse comum” (ARENDR, 2011b, p.361), as massas refletem aquela multidão indiferente, que jamais se integra a qualquer organização com objetivos atingíveis, não são capazes nem mesmo se integrar.

Arendt (2011b, p. 361), afirma que, “as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto”. Sem possibilidade de ação política, os homens não podem ser considerados homens de fato, eles perdem a sua humanidade, seu senso comum, de pessoas unidas através do agir e do falar.

O caso do carrasco nazista *Eichmann*, que enviou milhares de judeus inocentes para a solução é para *Arendt* elucidativo do homem-massa, aquele que age sem julgar, como um ser despido de consciência, um animal irracional submetido às regras institucionais, absorvido pelo fisiologismo institucional (AGUIAR, 2001b, p. 45).

O homem-massa age sem orientação política, podendo banalizar a própria vida ou mesmo o próprio mal, ele perde “a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e molda à vida humana” (ARENDR, 2011b, p. 365), esse tipo de homem é alienado, faltam-lhe relações políticas, são indivíduos atomizados e isolados do mundo.

A esfera do social inaugura um modelo de homem, destituído da possibilidade de pensar, agir e julgar. Escravo das necessidades vitais, do manter-se vivo a qualquer custo, num sentimento de apatia em relação à vida pública. Esse exercício filosófico e político que Arendt, tanto admira, não parecem ser mais o imperativo do homem contemporâneo. A esfera pública foi esvaziada, essa vitória das necessidades básicas para a sobrevivência, em decorrência do declínio das atividades da vida pública, não pode ser confundida de modo algum com um tipo de exercício político, por se assemelhar mais a uma questão de resolução de problemas de administração, do que a construção do mundo.

Correia (2008a, p. 110), fundamenta que, “emancipação social não é equivalente a universalismo político, ao mesmo tempo, em que não podemos considerar, *a priori*, a inclusão ideal de todos os indivíduos e grupos sociais no interior do espaço público uma conquista política completa”, o social jamais pode ser confundido com o político na perspectiva *arendtiana*, pelo fato do social ser típico, daquilo, que é privado e o político exclusivo do que

é público. As discussões em torno das questões sociais são de caráter biológico, de garantir a mera sobrevivência, atitude peculiar daquilo que é eminentemente da esfera privada.

A esfera do social, segundo *Arendt*, tem esse poder de confundir o que é político com o que é social, por tratar-se de questões da vida privada como sendo assuntos do mundo público, o que acaba por distorcer de vez o sentido da atividade emancipatória que o espaço público possui, e dar margem ao fim da ação do homem. O triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, o animal *laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o animal *laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio. “No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDR, 2007c, p. 51).

A esfera privada da intimidade vem favorecendo ao individualismo e a alienação moderna fez com que a esfera laboral suplantasse as demais. E esse é o ponto mais relevante da discussão em *Arendt*, porque neste aspecto se consubstancia o fundamento de toda a sua argumentação. Do agir, do julgar e o porquê a judicialização é o fenômeno que decorre da era moderna. Quando uma esfera que não faz parte da escola “invade” a instância escolar. Esta ingerência na instituição silencia a ação, o discurso, o exercício da democracia e do julgar. Pois a esfera social é acima de tudo o lugar da alienação.

2.3. O resgate da política

A autora judia, afirma que o resgate da política é imprescindível, para se resgatar o espaço público e o lugar da ação. Ao procurar a gênese dos significados do público, do privado, do social e do político outras discussões são suscitadas como a singularidade, pluralidade e liberdade. Na *polis* grega igualdade era a própria essência da liberdade e ser livre, significava estar isento da “desigualdade”. Liberdade é ser reconhecido publicamente como um indivíduo e para ter esta oportunidade, os homens compartilhavam da tentativa de promover o bem comum.

Para *Arendt*, o social não representa o bem-estar coletivo, mas os problemas privados dos indivíduos substituíram a esfera do político, invadindo a esfera pública e a intimidade. A esfera pública deixou de ser o espaço onde o homem afirmava sua singularidade e negociava o interesse público e se transformou em domínio do governo, sendo instrumentalizada para a legitimação da propriedade privada e para o acúmulo de bens e proteção destes (WACHELESKI, 2015).

A pluralidade, só pode ser exercida no domínio público e é fundamental para a vida política. Dessa forma, a política deixou de ser um instrumento do cidadão na defesa do interesse público para se tornar uma função do Estado.

O poder político passou a ser caracterizado com uso da força, que é o próprio fundamento do Estado moderno *hobbesiano*, a instância que tem o “monopólio legítimo da violência” para preservar a ordem no interesse social. Contestando esta posição e indo na direção da política, *Arendt* de acordo como citado por Freitag e Rouanet (1993), afirmam que, “o poder não é apenas a capacidade de dispor da vontade dos governados, ainda que esta tenha sido a experiência concreta nas organizações políticas do ponto de vista histórico”.

Para *Arendt*, “o poder só é legítimo, se resulta de um consenso e não da violência, assim a partir desta noção de poder, a autora tenta resgatar o político como o elemento central da condição humana e como pressuposto da liberdade”. Para qualificar o poder como um produto do consenso, *Arendt* considera, “a *práxis* e a *léxis* como atividades políticas da mesma classe, demonstrando que a ação política deriva do uso das palavras”. De acordo com a autora, “a coerção e a violência não constituem manifestações de poder, mas atitudes de um estado pré-político onde as diferenças não são solucionadas através do discurso e da ação”.

A esfera pública é um espaço da livre manifestação de juízos, onde as pessoas se encontram, são vistas e ouvidas. A visão *arendtiana* da política tem como base o poder como consenso e está intimamente relacionada com o seu conceito de esfera pública, um espaço onde os participantes resgatam a ação política, procuram construir algo que também contemple as futuras gerações e buscam garantir a pluralidade, em busca de um bem comum. *Arendt* não demonstra preocupação com a estruturação do consenso, para ela é suficiente que ocorra a ação política e que os interesses concretizados tenham como ponto de partida a preservação do bem-estar coletivo (BONFIM, 2011a).

Habermas (1996), utilizando-se do pensamento *arendtiano* acrescenta que o funcionamento da esfera pública depende da criação de procedimentos que possibilitem a participação do maior número de interessados no debate das questões públicas, bem como no exercício da argumentação, de forma a garantir que o consenso. Partindo do princípio que o consenso nasce da compreensão do outro, seja, por meio da comunicação entre subjetividades, ou pelo discurso. O resgate da política envolve uma recuperação da sensibilidade na esfera pública, além de uma reflexão cuidadosa a respeito da racionalidade.

Ramos (1989), revisitando a obra de *Weber* assevera acerca da racionalidade instrumental, que leva “a atuação humana a basear-se, unicamente, em interesses utilitários, há

também uma racionalidade substantiva, que é valorativa e não tem expectativas de ganhos, assim o homem compartilha naturalmente destas duas racionalidades, de forma que elas sempre vão coexistir; mas a racionalidade substantiva é sistematicamente colonizada pela instrumental”.

Santos (1999) demonstra que, o projeto moderno é constituído por dois pilares, o primeiro da regulação, constituído pelos princípios do Estado, do mercado e da comunidade e o segundo da emancipação, constituído por três lógicas racionais: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral e prática da ética e do direito e a racionalidade cognitiva instrumental da ciência e da técnica. A falha fundamental deste projeto foi à dificuldade de equilibrar estes pilares, pois, a história demonstrou que houve uma transformação incessante de energias emancipatórias em regulatórias. Desta forma, para o exercício da liberdade a independência humana foi alçada a partir da racionalidade da ciência e da técnica, ou atribuída à razão da ética e do direito. Para a sensibilidade, restou a arte, a política e a literatura, reforçando a ideia de que esta não tem espaço no domínio das demais racionalidades. Resgatar a política é trazer a emancipação para o nível de compreensão, onde a autonomia do ser humano precisa ser equacionada através de um equilíbrio entre razão e sensibilidade, onde além do intelecto, a razão sensível possibilita ao homem perceber e negar, todas as formas de autoritarismo, reestabelecendo um ser livre e que exercita sua capacidade intelectual e as faculdades do juízo.

O exercício político é antes de tudo, um exercício do pensamento, e um exercício do discurso e um exercício conjunto, e ele necessita ser resgatado e praticado enquanto uma instância de ação, democrática e participativa. Pois, a escola é lugar do pensar, do agir em comum, lugar do, “nós” e da representatividade.

Arendt, nunca considerou como substancial a importância do ordenamento jurídico, ficando ainda mais evidente essas considerações, a partir da sua análise dos direitos humanos. A autora cita os refugiados e apátridas, provenientes da Primeira e Segunda Guerras Mundiais, bem como da dominação totalitária, fenômeno que, ainda hoje, está longe de desaparecer, como exemplo moderno dessa realidade tem-se, a recente crise dos refugiados¹⁴ que vão para a Europa, fugindo do terrorismo e dos governos corruptos e totalitários.

A autora ao discorrer sobre o direito, chamou a atenção para os paradoxos da “Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão”, no diálogo em que, ela estabelece com Agamben, fica evidente a ambiguidade da declaração, que aparece no título, pois, não se determina, se o, ‘e’,

toma o homem e o cidadão como figuras distintas ou idênticas, conforme citado por Duarte (2010b).

Para Agamben (2010, p. 133-134), tem-se aí “um sinal da moderna indeterminação... entre as figuras do homem natural e do cidadão”. Em *Arendt* era evidente, os limites do direito principalmente pela perda de sentido da política na modernidade. Segundo a autora (2007b, p. 29), o direito é um elemento de “estabilização” e “criação de espaços” para expressão da liberdade política.

Arendt não considera a política como fundada no direito, fazendo do direito, uma política. A autora, é “pensadora da política, e não do direito”; por isso, suas reflexões demonstram uma tensão entre política e direito, prevalecendo à ação política democrática, que determina seu entendimento da “função estabilizadora e criadora do direito”. A ação política para ela é “um fim em si mesma”, esquivando-se das exigências tradicionais da fundamentação “racional-moral”, bem como à exigência normativa da submissão da, “*práxis ao jus*”, de acordo com a análise de Duarte (2010b).

O pensamento *arendtiano* não está comprometido com a defesa das democracias existentes em sua época, mas com a abertura de novos espaços para o exercício ativo da ação. E sua interpretação antiliberal não subordina a política ao direito. A autora, nos permite compreender os acontecimentos do presente em que o recurso ao direito, opera de maneira a legitimar a judicialização das relações que a *priori*, não pertencem às esferas jurídicas. Para ela, a ação política traz o “novo” e, dada sua imprevisibilidade, transcende os limites do ordenamento jurídico, assim a política deve ser praticada por atos e palavras de cidadãos livres, no exercício dos seus direitos, e teria um caráter negativo cerceá-la pelo recurso do direito.

Ela, alerta que a pretensão jurídico-normativa de regram e codificar a criatividade das interações humanas contribui para o esgotamento da política, pois, o pensamento *arendtiano* diz respeito à ação política a fim de enfatizar aquilo que o distingue em relação ao entendimento tradicional da democracia pelos teóricos do liberalismo político, que, têm uma concepção negativa a respeito do poder e da política, e buscam no direito, a instância máxima de proteção.

14. O número de sírios que buscaram refúgio em países vizinhos desde o início do conflito no país é de mais de 4,8 milhões, enquanto os que fugiram para a Europa chegam a quase 900 mil, Alto Comissariado da ONU para Refugiados (Acnur). Desde 2011, 4.815.868 sírios deixaram o país para pedir refúgio em países como Egito, Iraque, Jordânia, Líbano e Turquia. De abril de 2011 e dezembro de 2015, quase 900 mil sírios, 897.645, pediram asilo em 37 países da Europa. Os países europeus em que os sírios mais buscam refúgio são Sérvia, Alemanha, Suécia, Hungria, Áustria, Holanda e Dinamarca. Em 2016 o Acnur contabilizou a chegada de 129.994 refugiados e imigrantes de diversas nacionalidades na Europa pelo mar, sendo que 41% deles eram sírios. O número foi dez vezes maior, do que os que atravessaram para o continente europeu no mesmo período de 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/03/refugiados-sirios-sao-48-mi-em-paises-vizinhos-e-900-mil-na-europa-diz-onu.html>. Acessado em: 08-08-2016.

Em *Arendt*, a relação entre o direito e a política é o conflito entre poder constituinte e poder constituído. Ela reconheceu o colapso existente, entre o princípio da estabilidade jurídica, que é o próprio poder constituído, e o princípio ontológico do poder constituinte, radicado na inovação política derivada do agir coletivo. Tendo em vista que, a manifestação da política depende da atividade criativa e autêntica, que não podem ser reprimidas pelo poder constituído, por meio da burocratização e normalização.

A autora recorreu, à figura dos pactos como mediadora e como expressão de um equilíbrio nas relações de poder entre os cidadãos, rejeitando a soberania, que considerou incompatível com a concepção da liberdade que é a efetiva participação, na vida política pelos cidadãos.

Ela (2011b, p. 11) argumenta que, “o fenômeno totalitário estilhaçou as categorias políticas, morais e jurídicas tradicionais” e que com o advento do totalitarismo, a própria classificação entre governos regidos por lei e ilegais perdeu sua eficácia, uma vez, que esse regime, pautou suas ações por leis promulgadas a fim de atender seus escusos objetivos e prover governabilidade, ficando evidente a fragilidade e maleabilidade dos estatutos legais instituídos pelos regimes totalitários é o fato de que tais formas de dominação alteram radicalmente o próprio conceito de lei, ao fundar o ordenamento jurídico positivo em leis gerais, cuja fundamentação atenta contra qualquer princípio de manutenção da vida humana.

O *nazismo* se apoderou da história e da ciência para justificar suas ações, como da evolução entre as raças. O *stalinismo*, a compreendeu, em termos da dinâmica evolutiva de luta de classes. Neste contexto, percebe-se que a apropriação da ciência em prol de uma ideologia foi utilizada para forjar um argumento que tiveram como aparato as leis positivas. Que deixaram de serem restrições e proibições de condutas particulares, para tornar-se o instrumento do regime, em consonância com a ideologia exposta e imposta pelos seus representantes. A lei, pela lei deixa de ser uma instância de “estabilização” do comportamento humano para se transformar em instrumento de modelagem.

A autora que observou o artifício de desmontagem do humano, pelo totalitarismo, afirmou que este processo, dá-se com a destruição de sua “pessoa jurídica”, com a perda de todos os direitos civis, privação da nacionalidade, e a criação de um “sistema de punição independente da conduta”, utilizando o direito e as leis para garantir a eficácia desse processo, e para Arendt, esse foi o primeiro passo para a dominação total. *A posteriori*, estabelecendo-se condições de aprisionamento súbito e arbitrário, deportação em massa, genocídio e todo tipo de monstruosidade. E que sob estas condições, todas as decisões relativas às questões morais são equívocas e questionáveis, pois, mesmo, o refúgio da escuta e à própria consciência moral, foi

tornado impossível, uma vez, destruídas a pessoa jurídica e moral, resta apenas o “inominável”. A meta dos campos de concentração foi destruir o “último resíduo do humano”, aniquilado qualquer forma de resistência¹⁵.

No texto, *Nós, Refugiados*, de 1943, Arendt (1978, p. 55), reflete sua condição como apátrida e sobre os refugiados, e que, a questão do exílio sempre existiu, por motivos econômicos, convicções e atividades políticas ou religiosas.

Mas aponta que o totalitarismo criou um novo tipo de refugiado, alguém que nem sequer, “sonhara ter quaisquer opiniões políticas radicais”, quanto menos cometer atos ilegais. O apátrida traz consigo uma situação paradoxal, pois, a sua ausência de *status* legal, só pode ser resolvida se ele cometer alguma infração no país em que vive “só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei” (ARENDR, 1978, p. 69-70), nessa situação enfrenta o trágico destino de seres humanos que, por não contarem com a proteção das leis de um Estado que lhes garantisse seus direitos, tornaram-se “indesejáveis e supérfluos”.

O que comoveu Arendt (1978, p. 75), em relação aos direitos do homem, e que estes foram “considerados inalienáveis, porque supunha-se serem independentes de todos os governos”; mas sucedia que, “no momento em que as pessoas deixavam de ter um governo e buscavam reaver seus direitos, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição, disposta a garanti-los”.

A crítica da filósofa, demonstra que o “fundamento dos direitos é o pertencimento a uma comunidade política” enquanto cidadão, isto é, o “direito a ter um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”. O homem pode perder todos os direitos do homem sem perder a qualidade essencial de homem que é a sua dignidade humana. “Só a perda da própria comunidade política é que o expulsa da humanidade” (ARENDR, 1978, p. 2).

15. Os campos de concentração põem em questão a definição dos limites entre o humano e o inumano no homem, bem como a própria definição tradicional da natureza humana, tal como formulada pela tradição ocidental em seu caráter imutável. Nos campos, demonstra-se que “que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de se tornar algo eminentemente não-natural [unnatural], isto é, um homem” (ARENDR 2011b, p. 504). O argumento *arendtiano* é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas à natureza do homem desaparecem sobre as condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana. Configura-se aqui um tema que encontrará amplo desenvolvimento em seu pensamento posterior, o de que “o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como sujeitos, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum” (ARENDR 2011b, p. 508).

A experiência dos refugiados e dos internos nos campos de concentração mostra que a natureza humana não constitui um substituto para o caráter artificial de todo ordenamento legal por homens que o criam e o legitimam. “A igualdade... resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça”. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (ARENDDT, 2011b, p. 387).

Para Agamben (2002), os refugiados expõem a crise, delimitada por um Estado, enquanto nação, o que implica a perda total de direitos sempre que se é banido do próprio território nacional, fenômeno que continua se repetindo e que, ainda hoje continua sendo, tratado não como assunto de política, de polícia ou de organizações humanitária¹⁶.

Em um diálogo com o texto de *Arendt*, sobre a condição dos refugiados, Agamben afirma que o refugiado, na medida em que dissolve o vínculo entre estado-nação-território, deveria ser considerado como a “figura central de nossa história política”, como o paradigma de uma nova consciência histórica, tal como sugerido por *Arendt*, “os refugiados que foram expelidos de um país para outro representam a vanguarda de seu povo” (ARENDDT, 2011b, p. 66).

Toda vez que refugiados não representam mais casos individuais, mas, como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações (ONU, Alto Comissariado para Refugiados-AD) quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos ‘sagrados e inalienáveis’ do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado (AGAMBEN, 2002, p. 140).

O “refugiado” é uma “categoria-limite”, de acordo com Agamben (2002, p. 26), e seria a principal figura a partir de uma “comunidade política por vir”, a partir de uma reconstrução da filosofia política que abandone o modo como os principais conceitos políticos têm sido pensados na atualidade, isto é, o “homem e o cidadão com seus direitos, o povo soberano, o trabalhador”.

16. Nas considerações que se seguem, gostaria de argumentar que *Arendt* posiciona-se à margem da recorrente subordinação da política ao direito nos debates da teoria política contemporânea, o que, entretanto, não faz dela uma pensadora alheia ou avessa ao direito. No que diz respeito à relação entre direito e política o pensamento *arendtiano* escapa às alternativas tradicionais, pois, não se enquadra nem, sob parâmetro da crítica absoluta do direito, como instância formal do encobrimento e legitimação das desigualdades sociais, à maneira do velho *marxismo*; não reduz o direito à expressão de uma violência originária instituidora do poder soberano, à maneira do puro decisionismo; nem o compreende sob o parâmetro liberal da juridicidade, que visa domesticar e normatizar a criatividade política pelo recurso a categorias jurídicas.

Os regimes totalitários tentaram reduzir o homem ao seu mínimo, privando-o de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o, para finalmente dizimá-lo de acordo com Duarte (2010b).

Arendt (2011b, p. 329), desenvolveu uma fenomenologia da ação política, trazendo as determinações democráticas por meio de uma análise fragmentária da experiência democrático-republicana greco-romana, cujo núcleo continuou preservado, ainda que precariamente, na linguagem política do ocidente. Ela retoma esse núcleo não objetivando repetir os acontecimentos pretéritos, mas busca no passado, aquilo que ele tem de novo, e que possa contribuir, por estar encoberto ou por não terem sido transmitidas pela filosofia política.

Para a autora, é preciso reconhecer a realidade desta ruptura a fim de garantir a ordem e a segurança. O pensamento *arendtiano* não pretendeu restabelecer o controle da política pelo direito. Por este motivo, não encontraremos em sua reflexão o traço recente da teorização política, de subordinação do político pelo jurídico.

O objetivo de *Arendt*, é, “pensar uma relação mais originária entre política e direito, a partir da consideração da ação política democrática radical”, como afirmou Lafer (2003b, p. 112 e 118), *Arendt*, estabelece uma relação de “complementaridade entre direito e política”, trata-se de precisar que tal relação se dá por meio da consideração do direito à luz da política em seu sentido democrático radical.

No domínio da política, a mesma sensibilidade que reconstitui a pluralidade é também a essência do pensamento democrático. Os caminhos para a construção da democracia também passam pela capacidade humana de se valer de sua razão sensível para detectar as mais variadas formas de opressão e construir coletivamente o consenso. É fundamental salientar que consenso não pressupõe a inexistência de contradições, mas é construído a partir dos próprios conflitos. Quando estes além de discutidos do ponto de vista instrumental também são vivenciados a partir da razão sensível, viabilizam a compreensão da existência de outras visões de mundo e minimizam as intolerâncias.

A democracia imortaliza-se nos pequenos gestos de emancipação, que se aprimoram todos os dias a partir de suas próprias falhas, num exercício da ação. As bases que sustentam o pensamento democrático, nega, a intolerância e todas as formas de autoritarismo, legitimando o poder como o consenso que une os indivíduos e não como a dominação que os subjuga¹⁷. O consenso é uma construção cotidiana que deriva dos próprios conflitos e contradições, refletindo o caráter dinâmico do interesse público. A reconstrução da esfera pública é indispensável para viabilizar o exercício da condição humana da pluralidade, pois, é neste

espaço que dialeticamente ocorre à afirmação da individualidade e o reconhecimento da existência do outro.

As consequências políticas da construção deste acordo precisam transcender a vida cotidiana para repercutirem também nas instituições, modificando a natureza da ciência, da técnica e do direito. Assim, a busca de soluções que contemplem o interesse público também passa por uma reinvenção contínua das instituições, que redistribua o poder político entre os cidadãos e considere a competência do discurso popular.

O pensamento democrático se dedica a uma reflexão das grandes dicotomias do projeto moderno (público e privado; mercado e Estado; igualdade e liberdade, etc.), trazendo à luz, novas possibilidades de teorização e procurando superar o imobilismo que estas atualmente causam do ponto de vista da ação política.

E finalmente esta reelaboração teórica busca radicalizar também o conceito de democracia, libertando-a de seu tradicional apego às instituições legais e estatais, de modo a considerar as manifestações populares e culturais da vida cotidiana como partes constitutivas e fundamentais do tecido democrático, além de formas legítimas, de atuação política.

O exercício da democracia implica em uma subversão incessante, em tempos em que impera um individualismo alienante que desvirtua os indivíduos das possibilidades revolucionárias. Apesar disso, é preciso notar que esta posição tende a se desgastar à medida que as possibilidades de emancipação através da via individual se esgotam.

A atividade analítica do pensamento, se fundamenta na construção de um consenso racional e sensível, a partir dos conflitos presentes nas diferentes percepções e projetos políticos, está pressuposta uma aceitação da diferença que, se radicalizada, pode ser tão arriscada quanto a exacerbação da igualdade. Além disso, como garantir que uma esfera pública composta a partir de diferenças também preserve seu caráter de universalidade.

17. Os campos de concentração põem em questão a definição dos limites entre o humano e o inumano no homem, bem como a própria definição tradicional da natureza humana, tal como formulada pela tradição ocidental em seu caráter imutável. Nos campos, demonstra-se que “que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de se tornar algo eminentemente não-natural [unnatural], isto é, um homem” (ARENDR 2011b, p. 514). O argumento *arendtiano* é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas à natureza do homem desaparecem sobre as condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana. Configura-se aqui um tema que encontrará amplo desenvolvimento em seu pensamento posterior, o de que “o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como sujeitos, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum” (ARENDR 2011b, p. 518).

A publicização de uma identidade singular só é possível no contexto de uma identidade universal, a própria existência de uma esfera pública pressupõe “um mundo comum entre os homens” e quando este deixa de existir, inviabiliza-se o reconhecimento das diferenças. Desta forma, para a reconstrução da esfera pública é o resgate de sentimentos humanos universais, bem como o estabelecimento de um compromisso em torno do bem coletivo é imprescindível a edificação de um mundo comum, e a admissão das diferenças. Ao se singularizarem na esfera pública, as diferenças são incorporadas à coletividade, negando-se às diferenças e a possibilidade de reconhecimento e visibilidade.

A revitalização da esfera pública depende da reflexão. É de fundamental importância perceber que a busca do consenso é modulada por fatores que necessitam ser julgados não somente pelo intelecto, mas principalmente mediados pelas faculdades do juízo.

2.4. Arendt o Direito, Poder e Liberdade

Em *Arendt* fica evidente, a crítica ao direito, principalmente aos direitos humanos, que para ela revela uma “dimensão apolítica”, uma vez que “os homens não são iguais nem livres por natureza, pois, se assim fossem, os apátridas não teriam perdidos seus direitos, ficando reduzidos, sem inserção no mundo da política”.

Para a autora, a igualdade e a liberdade humana só têm possibilidade de ocorrer no espaço público, da política, construída pelos próprios homens e fundada no princípio da isonomia, pois, “é na política, e não na natureza humana, que os direitos humanos se fundamentam”.

Em *Arendt*, direitos humanos são direitos políticos, e se hoje realmente buscamos a defesa do direito social e inquestionável o resgate do efetivo exercício político, para que esse fim seja concretizado.

A apreciação de *Arendt* sobre os direitos humanos, refere-se à Revolução Americana e Revolução Francesa, em que esses direitos foram subordinados à soberania nacional. Ela reconsidera, não só, as declarações de direitos das duas revoluções, mas também o pensamento contratualista do século dezessete, que se espalharam pelas Revoluções Americana e Francesa e aparecem em suas respectivas declarações.

Pode-se encontrar em Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1779) a compreensão dos direitos humanos como intrínsecos à natureza humana e com seus limites impostos pela constituição da sociedade política.

Arendt considera, também, que essas revoluções inauguraram a sociedade política contemporânea, distinguindo os direitos dos homens, dos direitos civis. *Arendt*, utiliza dois significados da palavra liberdade em inglês para frisar as diferenças: “*liberty* e *freedom*”. “*Liberty* seria liberdade que se segue à libertação, uma liberdade negativa, definida pelas restrições da lei”. “*Freedom* seria a liberdade em sentido positivo, derivada da fundação de um espaço público em que o seu exercício ativo significa participação no mundo da política”. Os direitos civis, são garantidos pela *liberty*, não são positivos no sentido de que não conferem poder aos indivíduos, mas simplesmente garantem a proteção contra os abusos do poder do Estado. *Arendt* é, ainda mais contundente quando afirma que a libertação poderia ser alcançada em um regime monárquico, embora nunca sob a tirania ou o despotismo. Contudo, a liberdade pediria a constituição de uma república (ARENDR, 2011a, p. 48).

E estabelece uma diferença, entre, liberdade e liberdade negativa, em que a última se institucionaliza nos direitos civis, consagrados constitucionalmente, estabelecendo limites à ação do Estado; tratando-se de uma liberdade negativa, pois, não se constitui na inserção essencial do homem no mundo da política, que somente acontece por meio do acesso à participação na gestão do espaço comum. Neste espaço, construído pelo próprio homem, é que a liberdade se realiza em sua dimensão positiva; ou seja, no exercício do direito fundamental de participar da política.

Contudo, *Arendt* busca a superação das próprias críticas, isto é, a reconstrução dos direitos humanos mediante o reconhecimento do direito que cada indivíduo tem, a ter direitos, independente das fronteiras do Estado-nação. O direito a ter direitos, segundo *Arendt*, não se fundamenta na natureza humana, conforme os contratualistas, mas na sua concepção de humanidade. Ela vai buscar “na moral universalista e cosmopolita *kantiana* o conceito de humanidade” e atribui a ele “a dimensão política necessária para se compreender o espaço público internacional, em que o direito a ter direito decorre do mero pertencimento a ela, não se dissolvendo nos limites de cada nação”. Essa concepção de um espaço político internacional, em que a liberdade essencial dos indivíduos realiza-se independente da sua nacionalidade, não é nada trivial, considerando as relações internacionais hoje vigentes (TERRA, 2003).

Porém, a sugestão de *Arendt*, é instigante e abre-se para um tema, como conciliar uma proposta de tutela internacional dos direitos humanos com a soberania de cada país, considerando que as democracias liberais contemporâneas, com seus resíduos totalitários, cada vez mais reduzem os direitos dos homens aos direitos dos cidadãos em seus respectivos países (DUARTE, 2000).

Em *Hobbes*, como nos demais contratualistas, o ponto de partida para se compreender os direitos do homem é o conceito de liberdade no estado de natureza. De acordo com Hobbes (2003, p. 108), "o que é pior que tudo, um medo contínuo e o perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta". Neste contexto de conflito e instabilidade social, em que o medo e o perigo da morte acompanham o indivíduo, a liberdade é um direito natural, a *jus naturale*. Todavia, no seu exercício, buscando a conservação da vida, os homens mergulhados na competição geram obstáculos à própria permanência, suscitando não somente o medo da morte, mas também o desejo de uma vida confortável e a vontade de consegui-la por meio do trabalho. A igualdade e a liberdade, regras gerais estabelecidas pela razão para a manutenção da vida, são insuficientes para garantir a paz se não for instituído um poder superior, por meio de um contrato social, que garanta, pelo temor o respeito a elas. Contratar para obter a paz, segundo o pensamento *hobbesiano*, é um direito do indivíduo, fundado nas leis da natureza, voltadas para a conservação da vida.

O contrato social é uma transferência mútua de direitos e dependem da vontade de ambos, já que se trata de um ato voluntário e, portanto, derivado da liberdade natural. É como se todos dissessem "autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferir para ele o seu direito autorizando de maneira semelhante todas as suas ações". Feito isso a multidão, assim unida numa só pessoa, chama-se "República", em latim *Civitas* (HOBBS, 2003, p. 112).

Alves (2004), afirma que, na República, a liberdade estaria, apenas, naquelas ações que não são reguladas pelo soberano, situa-se unicamente na esfera privada, onde impera o "silêncio das leis". A liberdade não é um direito individual. O poder absoluto concedido pelos homens à República, de fato, significou a submissão à sua vontade, concedendo-lhe um domínio absoluto, pois, ou se submetem às leis ou decretos ou serão relegados ao estado de guerra em que viviam anteriormente ao contrato. O poder do Estado absolutista só encontra limite no direito inalienável do homem de dispor dos meios necessários à preservação de sua vida, está é a liberdade civil para Hobbes. Homem algum, segundo a própria lei da natureza, pode ser impedido de utilizar todos os meios necessários à conservação de sua vida. Desse modo, a obrigação dos súditos, inerente ao contrato, só tem legitimidade enquanto o soberano garante o próprio objetivo do contrato, isto é, proteger a vida dos súditos. Caso contrário, os homens podem e devem resistir ao poder do Estado. O direito do homem em Hobbes, que prevalece tanto no estado de natureza quanto na sociedade política, é somente o direito de preservar a

própria vida. Essa é a única dimensão da liberdade civil, pois, o direito de resistência é uma decorrência do mesmo direito de preservar a vida.

O pensamento *hobbesiano* teve grande importância para *Locke*, e para a formação da ideologia burguesa. Assim como é reconhecida a influência de *Locke*, sobre a “Declaração de Independência dos Estados Unidos” e sobre a “Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão da Revolução Francesa”. A análise formulada por *Locke*, sobre a liberdade inicia-se, também, com o estado de natureza, governado pela lei natural, que assegura a todos os homens os direitos à vida, à saúde, à liberdade e à posse. O estado de guerra é uma consequência extrema do estado de natureza. Para evitá-lo é que os homens encontram a razão primordial para abandoná-lo e para construir uma sociedade política (REALE, 2000).

O direito à liberdade e o direito à propriedade aparecem juntos em *Locke e Hobbes* que a fundamentaram no contrato social. Os homens não fariam uma adesão voluntária ao contrato se não fosse para viverem sobre leis estabelecidas pelo consentimento. Não aceitariam a tirania, que seria o exercício do poder pelo governante, além do direito, em proveito da sua própria vontade. O direito de resistência à tirania fica assegurado. (LOCKE, 2005, p. 396).

Rousseau (2003), utilizou o conceito de estado da natureza, um postulado hipotético, como em Hobbes (2003) e Locke (2005), supondo que os homens chegam a uma situação social em que a liberdade natural coloca em risco a conservação de suas vidas. Na luta pela sobrevivência, os homens rompem o estado de natureza e podem tornar-se um mero agregado em que a base das relações sociais seja a submissão assentada na relação senhor-escravo. Faz-se necessário, então, uma primeira convenção, o ato de fundação para estabelecer uma nova sociedade política.

O ato de fundação do pacto social é uma ação civil que pressupõe uma deliberação pública, um acordo, sobre o interesse comum. Como o contrato é um ato voluntário, o povo, sujeito soberano, deve ter regras que definam a instituição do sufrágio, pelo menos, neste caso, deve haver consenso. A existência de opositores ao contrato não o, invalida; impossibilita apenas que estes se incluam nele. Quando se institui o Estado com base no pacto social, a residência no território implica na submissão à soberania.

Segundo Rousseau (2003, p.19-20), a adesão ao contrato cria uma associação, um corpo moral e coletivo do qual participam todos os que votam na assembleia, constituindo uma unidade. Essa pessoa pública, antes considerada como cidade, agora se denomina “República”, ou “corpo político”, que seus membros chamam de “Estado”, expressão da vontade geral.

Na construção filosófica dos contratualista, a liberdade é um conceito fundamental, pois, a sua negação é condição necessária, dentro do direito natural, para se contratar, obter a paz e garantir o direito fundamental à vida. Como a adesão ao contrato é voluntária, depende, portanto, da vontade individual. O ato de fundação ainda pressupõe a liberdade natural, que cessa depois do contrato. Na sociedade política que emerge, os direitos naturais são transferidos ao poder absoluto do Estado, como em Hobbes (2003), e a liberdade deixa de ser individual e passa a ser do corpo político. A liberdade só se mantém no espaço privado que não está subordinado ao poder da lei. Ou seja, a liberdade se mantém somente na esfera da satisfação das necessidades dos indivíduos.

As críticas de *Arendt*, aos direitos humanos, podem ser estendidas aos contratualista, nos quais, os atos revolucionários, em boa parte, se inspiraram. A fundamentação no direito natural, a identificação dos direitos dos cidadãos como o direito daqueles subordinados às leis dos Estados-nacionais e, conseqüentemente, a transformação dos direitos humanos em direitos civis são próprios da filosofia contratualista (BRITO, 2013).

Segundo *Arendt*, o confronto com a tradição dos direitos humanos torna-se evidentes com a desintegração de diversos estados-nação europeus entre às duas grandes guerras. As minorias eram apenas parcialmente povos sem Estado, pois, pertenciam a uma comunidade política, ainda que fosse necessária a proteção de entidades externas, como a liga das nações, para lhes assegurar algumas garantias especiais. Alguns de seus direitos, como a preservação da sua cultura e a do seu próprio idioma, estavam em permanente ameaça. Os apátridas eram pessoas sem Estado, como os armênios, os romenos, os húngaros, os russos e os alemães, nos respectivos países para os quais se deslocaram. Eles foram desnacionalizados pelos governos vitoriosos que os expulsaram de seus respectivos países. “Eles perderam sua nacionalidade, e a proteção do seu Estado natal, e não readquiriram, nem uma nem outra, no lugar de destino” (AMIEL, 1996, p.24).

Sem pertencerem, a um Estado Nacional, os apátridas não tinham um lugar próprio, não faziam parte de um corpo político que lhes garantissem a proteção da lei. Eram pessoas sem direitos reconhecidos (*displaced persons*), se constituíam em uma exceção política, desnacionalizados, não tinham a cidadania reconhecida no Estado de destino; eram pessoas sem lugar no mundo social e político. *Arendt* destaca ainda, um terceiro tipo de população que se deslocava entre países, distinto dos dois anteriores e que já começava a adquirir importância, os imigrantes econômicos. Ela se refere particularmente ao caso francês, que, devido a suas condições demográficas, precisava de trabalhadores estrangeiros para abastecer seu mercado.

Apesar de necessários, nem por isso deixavam de recair sobre eles pesadas medidas restritivas, como a deportação, em tempo de crise e desemprego. O interesse maior de *Arendt*, no entanto, são os apátridas que haviam perdido "aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem" (LAFFER, 1997, p. 55-65).

A emergência histórica, desses expulsos, trazia à tona a associação entre direitos humanos e soberania nacional. Para os apátridas, a não inclusão em uma comunidade política, portanto, a exclusão dos direitos de cidadão no lugar de destino significava a perda dos direitos humanos consagrados na tradição ocidental pelos contratualistas e pelas declarações americanas e francesas (ARENDDT, 2007c).

Essas declarações dos direitos do homem são um marco na história, que serviram de fundamento para o Estado moderno, cuja legitimação deixava de se fundamentar em motivos religiosos ou em hierarquias sociais que dividiam a população em estamentos definidos pelos seus privilégios sociais. Nas declarações, o homem tem, por sua natureza, direitos inalienáveis, que não dependem de suas posições na sociedade e na política, mas, pelo contrário, precedem a elas; são direitos naturais e, portanto, intrínsecos à natureza humana, e o contrato social deve garanti-los (LEFORT, 1991, p. 63).

A "Declaração de Independência dos Estados Unidos", de 1776, consagra que todos os homens são iguais e dotados de direitos inalienáveis, entre eles a vida e liberdade. E que os governos são instituídos, com o consentimento dos governados, para assegurar esses direitos. Se o governo não obedecer a este fim, é direito do povo revoltar-se contra essa forma de governo e instituir uma nova. A "Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão", de 1789, considera que a ignorância, a negligência e o menosprezo dos direitos dos homens são as únicas causas dos males públicos e da corrupção governamental. Suas grandes novidades estão contidas nos três primeiros artigos da declaração. O primeiro reconhece que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos sagrados e inalienáveis. O segundo enuncia que o objetivo do contrato social, ou da associação política, é a "conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem, tais como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão". O terceiro afirma que o princípio da soberania reside na nação, e não em ordens ou estamentos (AMIEL, 1996, p.24).

Sobre a soberania, a declaração francesa é mais específica, com grande influência de *Rousseau* e, como resultado de sua característica fundamental, "trata-se não de uma guerra de independência, como nas colônias americanas, mas da destruição revolucionária do antigo

regime, ancorado nas relações feudais que garantiam o absolutismo monárquico” (ARENDDT, 2011a, p. 29).

Deixava-se para trás, na história, um corpo político cindido pelos estamentos, cuja unidade só se realizava pela imposição da autoridade monárquica e introduzia-se na cena política a unidade da nação construída pelo poder soberano do povo. *Arendt*, reconhece a novidade histórica dos direitos humanos proclamados pelas declarações americana e francesa, porém, critica sua fundamentação no direito natural de tradição contratualistas. Os homens não são iguais por natureza, o que os torna igual é o artifício da política. No pensamento *arendtiano*, os direitos humanos só podem ser compreendidos no plano da política. Eles são definidos em função da pluralidade humana, e não em função de um homem na sua singularidade natural. A análise crítica de *Arendt*, aos direitos humanos, na concepção dos contratualistas e nas afirmações das declarações revolucionárias, não se reduz somente à sua fundamentação na "natureza humana", mas se estende a sua relação com a soberania nacional. O ser humano, na sua individualidade abstrata, só se assume como cidadão por intermédio do povo ao qual pertencia (ARENDDT, 2011a, p. 32-33).

Os direitos humanos, só se definem com a emancipação de um povo ou, com a constituição de um estado nacional soberano.

Para *Arendt* (2011a, p. 54), essa é a tragédia do estado-nação moderno; que, somente reconhece, como cidadãos aqueles que pertencem à comunidade nacional; como os únicos que podem usufruir plenamente dos direitos civis e políticos. O princípio da nacionalidade se transforma no vínculo entre o indivíduo e o Estado e é condição necessária para ser membro da comunidade política.

Os apátridas foram despidos de seus direitos humanos fundamentais, sem que o mundo visse nada de sagrado nessa abstrata nudez de ser unicamente, humano. Eles eram uma afronta às conquistas das declarações americana e francesa.

A visão dos direitos humanos exclusivos dos nacionais tende a uma concepção do Estado-nação que pressupõe uma homogeneidade do seu povo. Schmitt (1982, p. 230), afirma que, segundo o princípio da nacionalidade, o “Estado democrático encontra seus fundamentos na homogeneidade nacional”.

Habermas (2002, p 159), alerta para o problema dessa formulação, pois, a homogeneidade nacional tende a se confundir com a identidade étnica de um povo, considerada um dado pré-político, ao contrário da perspectiva republicana, em que o povo se constitui voluntariamente no contrato social, sem precondição étnica, mas na sua inteira diversidade. A concepção de

homogeneidade étnica como base do Estado-nação consagra a ruptura dos direitos humanos, que passa a ser um privilégio dos nacionais e, mais radicalmente, dos nacionais de etnias semelhantes. Trata-se, historicamente, da antessala de um regime totalitário, quando se rompe, radicalmente com toda a tradição ocidental e o homem deixa de ser a fonte do direito. Uma sociedade de campos de concentração e de trabalho é precedida pela geração de enormes contingentes de homens desnecessários, social e politicamente. Apesar das críticas, *Arendt*, compreende as revoluções como um novo começo na história, e o enredo dessa novidade é o aparecimento da liberdade.

Nas democracias liberais contemporâneas, a liberdade está associada aos chamados "direitos civis", e estes são o resultado dos três grandes direitos fundamentais, originários das revoluções do final do século dezoito, que já se encontravam nos contratualistas, em especial em Locke e Rousseau, o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade, considerados inalienáveis e em relação aos quais todos os outros direitos eram subordinados (ARENDR, 2007c, p. 98).

As revoluções Americana e Francesa introduziram uma novidade na tradição da *polis* grega, o espaço da política, reservado para aqueles livres das preocupações com as necessidades básicas da vida, passou a acolher a imensa maioria da população que não era livre, pois, estava presa à satisfação das necessidades cotidianas de suas vidas. Assim, para responder a essa questão social, a necessidade se sobrepôs à liberdade como a principal categoria do pensamento político revolucionário. A satisfação das necessidades humanas invadiu o espaço político e os direitos do homem transformaram-se nos direitos civis garantidos pelos Estados-nacionais (LAFER, 2003b, p. 114).

A proposta da filosofia política de *Arendt*, para a reconstrução dos direitos humanos apoia-se no reconhecimento do "direito a ter direitos". Ela vai buscar na moral universalista e cosmopolita *kantiana* o fundamento para se construir um espaço público internacional, em que a política e o direito se efetivem além das fronteiras dos Estados nacionais.

O conceito de humanidade assume uma dimensão ontológica e política. Ontológica, no sentido de que o pertencimento à humanidade garante ao indivíduo a possibilidade de carregar consigo o direito a ter direito. Política, na perspectiva de que o direito a ter direitos exigiria uma tutela internacional homologada na perspectiva da humanidade.

A humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a humanidade assumiu antes um papel atribuído à natureza, ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direito, ou o direito

de cada indivíduo pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade (ARENDRT, 2007c, p. 332).

Para Kant (2006), o direito do estrangeiro a não ser tratado com hostilidade não é uma questão de filantropia, mas, de hospitalidade. O direito à liberdade, que é originário, tem como consequência o direito sobre o solo, bem como a convivência entre as pessoas de diferentes Estados, não só econômica, mas, uma "frequência mútua e até amistosa", fundamentado no direito à hospitalidade universal. Entretanto, segundo *Kant*, a passagem do "direito de visita" a um "direito de residência" depende de um contrato entre os que chegam e o país de destino. Não é automático, mas é um complemento necessário do "direito dos povos", que deve ser garantido em todos os lugares da terra.

Em Kant (2006, p. 54), "a violação dos direitos em um só lugar da terra é sentida em todos os outros". Reportar-se à humanidade, portanto, passa, pela condição de cidadão em seu próprio país e pela adesão às normas de cidadania no país de destino. A ampliação do conceito de cidadania além das fronteiras nacionais não se sobrepõe ao estatuto legal em cada um dos Estados. O pertencer à humanidade possibilita, do ponto de vista moral, como decorrência do direito ao solo e à liberdade, transitar de um país a outro levando consigo seus direitos de cidadão devidamente adequados à legalidade de cada país.

A dimensão ontológica da humanidade deve ser compreendida articulada à sua dimensão política. Ou seja, implica a construção de um espaço político, um artifício, além das fronteiras nacionais, em que as condições de isonomia e pluralidade possibilitam que cada indivíduo seja livre para ter direito a ter direitos (ASSY, 2015).

Não se trata de uma nova metafísica em que o ser humano, ao pertencer à humanidade, substitua a natureza humana como fundamento do direito. Ao contrário, é a existência de um espaço político internacional que garante a dimensão ontológica da humanidade para que ela possa fundar o direito. A humanidade não é nem o resultado final da história, como em *Kant*, nem a manifestação do espírito absoluto, como em Hegel, mas o resultado da ação humana (ROSSI, 2006).

Birmingham (2006, p. 12), discorre sobre um espaço político internacional não significa a ilusão totalitária de um Estado internacional subordinando as diferentes nações. Pelo contrário, é um artifício que garante a tutela dos direitos humanos, independente dos Estados nacionais, onde a *humanitas* do homem possa se desvelar como mero resultado da natalidade. *Arendt* estabeleceu um novo patamar para as relações entre a sociedade e o Estado, particularmente para a democracia.

Contudo, no que se refere a sua universalidade, ela incorporou o mesmo paradoxo das declarações americana e francesa, os direitos humanos, ainda que universais, dependem para a sua efetivação política da decisão soberana dos Estados nacionais¹⁸ (HUNT, 2009, p. 23).

O grave problema dos apátridas e que estavam destituídos da sua nacionalidade e impedidos de readquirir outra no seu país de destino, em tese, estaria resolvido com a declaração da ONU. Entretanto, a nacionalidade, do ponto de vista político e jurídico, depende menos do direito dos indivíduos e mais do seu reconhecimento em cada Estado nacional. Os indivíduos detêm a titularidade dos seus direitos, mas o seu reconhecimento no plano internacional se subordina à soberania dos países, verdadeiros titulares no direito público internacional e assim considerado pelo sistema de tutela dos EUA (RIBAS, 2010).

Cada Estado assegura-se o direito de legitimar e o de controlar, dentro das suas fronteiras, os movimentos populacionais internacionais e a concessão de nacionalidade. Ambos se constituem em fundamentos de sua própria soberania. Desse modo, as decisões internacionais, como a Declaração de 1948, de fato, significam mais um ideal comum a ser alcançado, sem a força política necessária a se sobrepor à soberania de cada Estado. O direito a ter direito não é só uma proposição filosófica para fundamentar uma nova concepção dos direitos humanos, mas uma sinalização política de que a humanidade, nas concepções de *Kant* e *Arendt*, não, comporta todas as formas de geração de homens supérfluos (CANOVAN, 2000, p.38).

18. A barbárie totalitária que rompeu radicalmente com a tradição dos direitos humanos, chegando aos campos de concentração e de trabalho, exigiam das nações, uma resposta sem a qual o próprio conceito de humanidade estaria fortemente comprometido. A criação da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1945, com o objetivo de se constituir em um organismo internacional sem as limitações da Liga das Nações, teve sua origem em 1919, foi uma resposta para impedir o ressurgimento de um novo desastre humanitário. No Conselho de Segurança, o seu órgão de maior importância estratégica, garantia-se o poder de veto das grandes potências emergentes e vitoriosas, principalmente os Estados Unidos, a União Soviética, a Inglaterra e a França (ARENDRT, 2011b, p.326). O compromisso efetivo com os direitos humanos não estava garantido na carta de fundação da ONU em 1945, todavia, ela criava a Comissão dos Direitos Humanos, que se propôs a elaborar uma declaração. Depois de três anos de debates, em 10 de dezembro de 1948, foi aprovada pela Assembleia Geral a "Declaração Universal dos Direitos Humanos", com o voto de quarenta e oito países, nenhum voto contra e as abstenções dos países do bloco soviético, da Arábia Saudita e da África do Sul. Em seu preâmbulo, a Declaração explicita "que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo". Reconhece, também, mirando o passado recente, "que o desrespeito e o desprezo pelos direitos humanos têm resultado em atos bárbaros que ofenderam a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos tenham liberdade de viver sem medo e sem privações foi proclamado como a aspiração mais elementar do homem comum". Portanto, seria fundamental que "os direitos humanos sejam protegidos pelo estado de direito, para que o homem não seja compelido a recorrer, em última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão". A fé reafirmada nos direitos humanos e o compromisso dos povos dos EUA, refletindo a complexidade política do mundo pós-guerra, são amenizados nas conclusões do preâmbulo, quando se afirma. "A Assembleia Geral proclama esta Declaração Universal dos Direitos Humanos como um ideal comum a ser alcançado por todos os povos e todas as nações" (HUNT, 2009, p. 30-39).

A ideia de *Arendt*, de um espaço político internacional que garanta a tutela dos direitos humanos, autônoma dos Estados nacionais não se efetivou, contudo, o direito a ter direito assume na filosofia política uma força decisiva para se compreender o mundo contemporâneo. As restrições impostas pela soberania nacional significam na perspectiva *arendtiana*, que os direitos humanos se limitaram aos direitos dos cidadãos em seus respectivos países, estabelecendo limites territoriais e políticos para o pleno exercício da liberdade.

Arendt (1995, p.40), discorre sobre “isonomia”, que para ela, não é “igualdade universal perante as leis”, mas uma relação em que todos os cidadãos tinham “o mesmo direito à atividade política”, podendo exercer “livremente essa atividade”, sem que o discurso fosse utilizado na forma de comando e o ouvir se reduzisse à obediência, pura e simples. A igualdade em Arendt é um “atributo político, da *polis* e não uma qualidade natural dos homens”. Liberdade e igualdade coincidiam para os gregos, que acreditavam que só, se era livre, quando as ações humanas ocorriam entre os pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, na ausência de um governo institucionalizado a partir da dominação e da violência. Por esse motivo, a tirania significava o “enclausuramento de todos os homens no espaço privado”, a subversão da esfera pública.

Para os gregos¹⁹, o aspecto negativo do espaço privado, diz respeito ao fato de que, nele, não se podia permitir a expressão da *doxa*, enquanto demonstração da opinião e notoriedade. “A convicção de que apenas o que aparece e é visto por outros adquire plena realidade e sentido autêntico para o homem está na base de toda a vida política grega” (ARENDR, 2004, p. 40).

A *polis* é o espaço em que liberdade, igualdade e ação podiam ser exercidas, assegurando a existência de um lugar estável, capaz de sobreviver à efemeridade dos atos e palavras, preservando-os e transmitindo-os às próximas gerações.

Os homens neste espaço podiam relacionar-se pela ação e discurso, e cada um, podia distinguir-se dentre os demais e mostrar sua “singularidade”, bem como garantir aos indivíduos que seus feitos e palavras não seriam esquecidos, pois, poderiam alcançar a “imortalidade”.

19. É à luz deste entendimento a respeito da política e do poder que a concepção *arendtiana* do direito deve ser compreendida. À maneira dos gregos, mas não exatamente como eles, e nem apenas sob sua exclusiva inspiração, *Arendt* pensa o ordenamento legal da comunidade política como um fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanos e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas por uma pluralidade de agentes. As leis têm por função “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”, proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente (ARENDR, 2011b, p. 527).

Para Arendt (2004, p. 38) era, “tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e, assim, equacionar poder e violência”, é, de fato, apenas “um dos casos especiais do poder”. E ao resistir ao conceito clássico de poder, violência e governo ela, busca recobrar uma apreciação positiva do poder regressando as formas de governo já constituídas a fim de encontrar o espaço e o modo originário, da política e poder, os quais são fenômenos distintos das manifestações da violência.

A política e o poder surgem do “espaço da aparência” que vem a “a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”. E um espaço que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo”, e cuja própria existência depende de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir (ARENDR, 2011a, p.211-212).

De acordo com *Arendt*, o poder, é um atributo, que existe apenas entre os indivíduos, quando eles agem e discursam persuasivamente, e que deixa de existir no momento em que eles se se veem impedidos de agir em conjunto livremente. “O poder não é um instrumento do qual se possa dispor à vontade, como ferramenta da violência”, porque ele, não é mais que um “potencial de poder”, como indica a palavra grega *dynamis* e latina *potentia*, e não é uma “entidade imutável, mensurável e confiável” como o são, “o vigor e a força, atributos de um indivíduo ou de uma coisa singular”. O poder para *Arendt* é um “fim em si mesmo”, de sorte que a própria política é compreendida como uma tarefa infundável (ARENDR, 2011a, p. 41).

Em *Arendt* (2002b, p. 39), o poder só se origina de maneira legítima na “ação em concerto” e num “ser discursivo” em que “a palavra e o ato não se divorciam”, em que “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, em suma, “quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e realidades” (2002b, p. 112).

O poder garante a própria permanência do espaço público, “sendo reatualizados por atos ou ações”, que às vezes podem possuir uma conotação violenta. O poder persiste utilizando-se de promessas que busquem garantir as condições para que os homens possam continuar a agir. E é por meio da ação e do discurso, que se instaura o “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” e o comprometimento recíproco que garante a renovação e preservação contínua do poder (ARENDR, 2002b, p.113).

Para ela, é a partir da ênfase na legitimidade do poder efetivado em atos e palavras “não violentos” que o fenômeno da obediência às leis e às instituições políticas de um país, pode ser,

compreendido e diferenciado, em relação àquela obediência, que é obtida mediante ameaça de violência, pura e simples.

Arendt, não se deteve na distinção entre violência legítima e ilegítima e nem entre poder²⁰ legítimo e ilegítimo, ancorado no uso indiscriminado da violência. Enquanto a violência é imediatamente inquestionável. A obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere sua legitimidade. Em que, só se consente quem pode efetivamente discordar.

Para ela, as leis devem inspirar novas ações coletivas, tendo em vista que, a lei tem um caráter mais diretivo do que impositivo, sendo, portanto, concebidas, não tanto como instrumentos de coerção, mas, sobretudo, como “regras do jogo” às quais os cidadãos consentem, a fim de poder participar. O que constitui o acesso ao mundo público, “as sanções das leis não são a sua essência e dirigem-se contra aqueles cidadãos que, sem embargar o seu apoio, desejam abrir uma exceção para si mesmos” (ARENDR, 2016, p.74).

Arendt ressalta que o espaço público nos últimos séculos sofreu muitas, rápidas e graves modificações que desgastaram a autoridade das leis. A civilização está sobre uma estrutura de estabilidade que permite que a cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, as leis devem assegurar um espaço de liberdade e do agir em conjunto, isto é, “sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros” (ARENDR, 1973, p.72).

A razão da insistência sobre o vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento político grego repousava no fato de que a liberdade era entendida como um traço que se manifestava apenas em algumas atividades humanas, e não, de maneira alguma, em todas elas, e que essas atividades apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros. A vida de um homem livre exigia a presença dos outros.

A máxima *kantiana* e sua teoria ética podem-nos, auxiliar de certa forma, a realizar o raciocínio da liberdade entre os iguais. “É justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (KANT, 2003, p. 230).

20. Já na concepção republicana, a política apresenta-se como esfera constitutiva do processo de socialização como um todo: a política representa o meio no qual os membros de uma comunidade internalizam seus compromissos de reciprocidade para com os demais, se constituindo dessa forma como cidadãos. O espaço público tem, para a visão republicana, uma importância central: aqui está esfera não representa mais o campo de disputa por posições de poder como na concepção pluralista, a esfera pública torna-se a arena da auto-organização da sociedade como comunidade política de iguais (ARENDR, 1993, p. 59).

A própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir a ágora, a praça ou a *polis*, o espaço político propriamente dito (ARENDDT, 2010, p.59).

Segundo a autora, ao se pensar em liberdade política como arrazoava *Condorcet* e outros homens das revoluções, não é apenas refletir nas liberdades constitucionais. A liberdade política é algo maior do que a garantia de direitos civis (ARENDDT, 2011a, p. 7).

Para *Arendt*, a liberdade encontrada nas constituições, são liberdades negativas e resultam da libertação, mas não é a liberdade em si; assim, a liberdade é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. "Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados" (ARENDDT, 2010, p.61).

Na França boa parte da população estava em situação de plena miséria, e a maioria já estava indignado, com o governo de *Luís XVI* e a decadente aristocracia, esse quadro social, junto às ideias iluministas, levou à queda da *Bastilha* (ARENDDT, 2011a, p.5).

A própria autora, vê a dificuldade em compreender separadamente liberdade e libertação, visto que para atingir a liberdade é necessária a libertação. Um governo monárquico poderia ter garantido a libertação, porém não a liberdade. Para que a liberdade fosse atingida era necessária outra forma de governo, como a república. Na época da Revolução Francesa, os homens que participaram ativamente da revolução não poderiam fazer a diferenciação com clareza, porém, na atualidade, a diferenciação dos conceitos é possível e necessária (ARENDDT, 2011a, p. 61).

A dificuldade é que a revolução, tal como a conhecemos na era moderna, sempre esteve relacionada com a libertação e com a liberdade. E, como a libertação, cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do "poder de locomoção", é de fato uma condição de liberdade ninguém jamais poderia chegar a um lugar onde impera a liberdade se não pudesse se locomover sem restrição, frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida (ARENDDT, 2010, p.61).

Mesmo havendo tal confusão de conceitos, na revolução francesa a possibilidade surgiu algo novo como a participação política mesmo que de alguns se fez, e estes tiveram o prazer do gozo do agir. Ao menos para alguns homens revolucionários a liberdade política se apresentou. A autora, entendeu que justamente por essa novidade pode-se dizer que o ocorrido em 1789, trata-se de uma revolução (ALMEIDA, 2008).

O entendimento da autora, é de que "quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução" (ARENDDT, 2010, p. 64).

O fato de a liberdade ter sido trocada pela libertação influenciou não apenas o desenrolar da revolução francesa, mas ainda afeta a política moderna. A maioria das constituições se direcionou a garantir os direitos civis entre estes a liberdade, porém nenhuma constituição se preocupou em garantir um espaço público onde a liberdade política pudesse ser exercida, restando-nos apenas as urnas eleitorais como espaço para a ação. Assim o homem foi arrefecido de exercer a política e se desconectou a tal ponto que se tornou indiferente a ela, deixando que alguns a exerçam em seu lugar.

Tendo em conta que a Revolução Francesa foi uma precursora importante do pensamento político moderno, podemos observar que a confusão de ideais sobrevive. Na política moderna observamos a cada dia o aumento da influência do privado no público e com isso, o social reina de modo que prejudica a atividade política livre. Destaque-se que a liberdade se faz necessária para que a condição humana da ação se apresente plena.

Segundo os próprios ensinamentos da autora, o que nos diferencia em termos humanos, é o pensamento e a ação, se deixamos tanto de pensar como de agir ficamos reduzidos à animalidade. *Arendt* acreditava que só é possível dar um significado ao mundo, na medida em que os homens tomarem consciência de que o mundo, este mundo no qual vivemos, é resultado de artefatos humanos que trazem em seu bojo individualidades que, somadas, formam um *constructo* coletivo (KOZICKI e FLENIK, 2010).

Tem-se assim, demarcada a linha que divide o espaço privado do público enquanto o primeiro é o, *locus* da violência, transformação do alimento no labor, transformação da matéria na confecção do que é útil ou belo. O espaço público é o, *locus* da ação, da liberdade, da imortalidade e da pluralidade daqueles que habitam em condição de igualdade um mundo comum (ALMEIDA, 2008).

A ação humana é imprevisível e produz resultados irreversíveis na esfera pública. Por isso a importância de julgar. *Arendt* viu no juízo a capacidade de avaliar o teor e os impactos de nossa ação em meio à pluralidade humana e a capacidade de dar-lhe certo controle por meio das leis e, assim, preservar a esfera pública dos efeitos que podem adquirir determinada ação ou discurso (CHAVES, 2009).

Em suma, pode-se concluir, a partir das reflexões tecidas por *Arendt*, que a vida pública, isto é, o próprio mundo, é um *constructo* coletivo, elaborado por meio do senso comum, que também se presta para julgar, discernir e manter a ética, a moral e a lei nesse espaço e, assim, assegurar as presentes e futuras gerações.

A partir da emergência da modernidade observa a profanação deste senso comum abrindo assim a possibilidade de crise no mundo, da realidade e em todos os âmbitos da existência humana.

Arendt, faz uma divisão no modo de ser do cidadão, remetendo a conceitos gregos, ela afirma que existem dois espaços onde a ação do indivíduo se faz concreta: no privado e no público. *Arendt* diferencia o público e o privado em *idion* (aquilo que é próprio) e *Kainon* (o que é comum). “O surgimento da cidade-estado significou que o homem recebera, ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDR, 2007c, p.28). Desta maneira, o homem *arendtiano* deve em sua condição de homem público assumir o próprio mundo, na medida em que este mundo é comum a todos.

O homem como ser político é um ser de coragem, que sai do privado, lar e entra no público, política. No privado possui autoridade, tanto que se usava da violência de uma forma até despótica dentro dos ambientes familiares, onde até nos impérios bárbaros da Ásia o termo era sinônimo de organização doméstica, mas no social tornava-se liberdade e por isso entrava o discurso e a virtude. Sair de casa é ir defender “bens” que não “são seus” e isso entendem-se por coragem como ressalta *Arendt* (2011a).

Esse paralelo do privado e do público perdeu significado e características próprias ao longo da história. O homem na percepção dos antigos quando possuía o caráter de privado, indicava até mesmo a condição de liberdade, como por exemplo, o escravo ateniense que não podia entrar no domínio público. Ou mesmo no pensamento romano, onde a privacidade oferecia um refúgio apenas temporário dos assuntos da *res pública*.

Hoje não pensamos em privação quando empregamos o termo “privatividade”, mas o forte individualismo que se instaurou na modernidade, fez com que o homem individualizasse sua ação social, seu contato com o domínio social, que até então era considerado como arcabouço do domínio privado.

Arendt, adverte que, a sociedade em todos os seus níveis, exclui a possibilidade da ação, que antes ocorria dentro do ambiente doméstico. Essa sociedade de massas inseriu todos, no mesmo nível, ou seja, todos são iguais perante a lei e à política, mas diferentes no mundo privado. O voto possui o mesmo peso e a lei é igual para todos. Esse pensamento corre antagonicamente da cidade-estado grega, onde os “iguais” pertenciam há seus pares, mas o próprio domínio público necessitava e inflamava o caráter singular do espírito do cidadão. Encontramos essa energia para o destaque individual na obra de Homero, com seus heróis, “ser sempre o melhor e sobressair aos outros”²¹.

O domínio público então, não se pautava pela igualdade, mas reservava-se a individualidade, onde o homem poderia mostrar realmente que era insubstituível. Atualmente comprava-se estatisticamente que grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação na direção do despotismo, sendo governamental ou em foco de uma pessoa. E esse conformismo e até mesmo *behaviorismo* na automação dos assuntos humanos distinguia a cidade grega da civilização persa. *Arendt*, divide o termo “público” em dois fenômenos que se relacionam, mas não são idênticos.

E até mesmo as paixões do coração e os pensamentos do espírito por mais íntimos que sejam e possuem uma incerta existência, se transforma “desprivatiza” como a própria autora cunha o termo quando assumem um aspecto de aparecimento no domínio público. O olhar e o ouvir do outro me coloca na realidade do mundo.

Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada, até à meia-luz que ilumina nossas vidas privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público (ARENDR, 2007c, p.63).

Consideramos, mundo aquilo que é comum a todos nós, mas diferente no domínio privado. O mundo é fabricado por mãos humanas e enquanto comum, faz-nos reunir-se com outros e evita-nos de cair um sobre os outros. Mas a concepção de domínio público na era moderna foi desaparecendo com o aparecimento da falta de preocupação com a imortalidade terrena (atos, discursos e feitos), que entendemos também como preocupação dos filósofos e da *vida* contemplativa, e caindo numa vaidade singularizada.

Uma vez que a *polis* para os gregos e a *res publica* para os romanos significa a garantia de imortalidade saindo de uma futilidade da vida individual “ao considerar os assuntos humanos não se deve considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles na medida em que têm a possibilidade de imortalizar” (ARENDR, 2007c, p. 67).

Ainda nesse raciocínio, o *status* e a recompensa ganharam o mesmo peso e satisfazem o desejo de admiração pública. No meio de todo o público, o privado surge, não apenas como antônimo do público, mas também como aquele, ser que não aparece. A privação da privacidade reside na ausência de outros, onde o homem privado não é “olhado” e dessa forma é como se não existisse.

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDR, 2007c, p.71).

Uma sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público, mas priva o homem não apenas de seu lugar no mundo, mas também de seu lar, no qual sentia-se seguro e era possível considerar como seu. Podemos inferir dessa maneira que a secularização está intimamente ligada ao movimento de revolução, quando entendida como não só uma mudança, mas a possibilidade de novidade na esfera política. “A secularização a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria é sem dúvida um fato crucial no fenômeno da revolução” (ARENDR, 2011a, p.53).

A condição de sujeito ativo permite ao homem revelar o que o torna singular, e isso o leva a inserir-se no mundo. Esta inserção “é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico e original” (ARENDR, 2011a, p. 57).

Por ter chegado a um mundo já existente, os novos visitantes são impelidos a agir, a dar respostas. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sobre uma teia já existente. A novidade requer um espaço público onde possa se efetivar a singularidade, que são reveladas apenas no convívio plural dos homens.

Para *Arendt*, os homens, são os únicos indivíduos, capazes de uma ação original. Essa capacidade criadora é o que ela, chama de manifestação ativa que paralisa o automatismo que é próprio a tudo o que existe e tem fim.

A ação é a única atividade que pode assegurar continuidade justamente porque ela engendra originalidade e é o começo. O que denota no pensamento de *Arendt*, um início que é contínuo graças ao aparecimento dos homens no mundo e, em vista disto, capaz de transcender a finitude (ARENDR, 2007c, p. 326).

Arendt, distingue duas dimensões do homem inserido na esfera pública política, como agente ou ser moral. Na condição de agente, a esfera pública é concebida como a arena de homens ativos que colocam em cena algo novo.

O princípio é o começo de alguma coisa que é possível pelo fato da natalidade, e isso motiva e impele os homens a renovarem e atualizarem o seu nascimento; do mesmo modo, o que impulsiona os homens a agirem como inovador é o fato da liberdade, daí sua condição de criador.

A ação é a expressão da liberdade que os homens experimentam no mundo público e coletivo. Neste caso, a ação não depende de virtudes e de razões morais, mas de “neutralidade das justificações morais e compreensivas subscritas” o que permite a articulação entre homens que não compartilham de uma mesma visão moral do mundo. O fato de o homem ser impelido a atualizar o seu nascimento, faz dessa esfera o lugar de revelação da singularidade humana, portanto, o lugar da diversidade de sentimentos, de valores, de cultura, da moral, que o indivíduo dá visibilidade pública.

O agente *arendtiano* não é movido por interesses particulares, é um “agente moral” que antes mesmo de expressar preferências é orientado por razões públicas que orientam as suas ações. Portanto, estas ações são pautadas em princípios valorativos, e estes princípios inspiradores da ação são dotados de uma universalidade que possibilita a movimentação dialógica entre os agentes na direção de acordos e de consentimentos. Nesta dimensão a esfera pública é apresentada como fonte geradora de consenso.

A pluralidade está expressa no fato da singularidade humana, é a condição para a existência da realidade dialógica, e para que esta possa ser efetivada é necessário um nível de entendimento preliminar sobre as razões públicas que motivam as ações. A base deste entendimento exige uma unidade moral, dotada de uma universalidade que permite que qualquer indivíduo compreenda as motivações da ação.

No entanto, tal entendimento não se explica por meio dessa moralidade, mas pelo fato dos homens serem livres para agir, de possuírem igualdade política na esfera pública, ou seja, igualdade de ação. A ação, como expressão da liberdade, só é experimentada pelos homens na vida política (ARENDR, 2007c, p. 248).

Com a liberdade positiva, o direito à igualdade se transforma num direito a tornar-se igual nas condições de acesso à plena cidadania. Correspondentemente, os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário sofrem uma enorme expansão, pois deles se cobra a realização da cidadania social e não apenas a sustentação do seu contorno jurídico-formal. E esse é o

problema da judicialização, esse superpoder. Que sob a égide humanista, tem por objetiva a pacificação social, o que de acordo com nosso estudo em *Arendt*, não é possível. A igualdade e a liberdade humanas só têm possibilidade de acontecer no espaço público, ou da política, construída pelos próprios homens e fundada no princípio da isonomia.

De acordo com *Arendt*, os limites das leis constituem a garantia de um mundo comum e durável mantendo a novidade e a estabilidade. A lei é um elemento de estabilidade, da novidade na esfera pública, com pensada pelos gregos. Mas também, um princípio de inspiração da ação humana, à maneira romana. *Arendt*, retoma que, a “fonte transcendente de autoridade, ou seja, uma origem que deva situar-se para além do poder humano” (ARENDR, 2011a, p. 87).

Para ela, a origem da república romana encontrava-se no pacto que, vinculava patrícios e plebeus e criou um “espaço-entre” capaz de reunir antigos inimigos, motivo pelo qual, os romanos compreenderam a lei como “algo que forma novas relações entre os homens” (ARENDR, 2008b, p. 110).

Para ela (2010, p. 336), então “o consentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho”, e no “reconhecimento de que os homens se querem realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo”. A autora dá grande importância, ao *pacto*, mas nega o contratualista, vez que, ela se recusa a ficção da formação racional do consenso.

E em relação ao contratualismo, ela se interessou pela “versão horizontal do contrato”, desenvolvida por Locke, na qual ressaltou a reciprocidade do vínculo de cada um dos contratantes com seus iguais. Considerado como à condição primeira, de todo acordo, preservar a pluralidade e o poder dos contratantes, constituindo-se, desse modo, “uma nova versão da antiga *potestas in populo*” (ARENDR, 1973, p. 77-78).

Enegrén (1984, p. 573-574) afirma que, “não há uma verdadeira teoria do contrato em *Arendt*”, pois o fato gerador do agrupamento político é certamente uma convenção, assim “não se trata tanto da questão do contrato, mas sim da questão da constituição, a ‘*constitutio libertatis*’”. A distinção *arendtiana* entre contrato vertical e horizontal considera que, no primeiro caso, o consentimento que legitima o poder constituído, requer a abdicação de poder por àqueles, que o constituíram, já no segundo caso, esse consentimento está na própria base de constituição de um poder que se mantém na posse dos contratantes.

Arendt (2016, p. 41), contrariando os teóricos contratualistas, afirma que, o poder “não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas”, pois surge espontaneamente “onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto.”

Para *Arendt*, a legitimidade e a durabilidade das instituições políticas não dependem da formação “racional-discursiva de uma vontade coletiva, submetida à força do melhor argumento”, à maneira *harbesiana*, nem da situação ideal, recoberta pelo “véu da ignorância”, em que as partes racionais dos cidadãos formariam um consenso racional em torno de princípios universais de “justiça equitativa”, à maneira de *Rawls*, “mas da disposição contínua dos cidadãos para continuar a apoiar o poder, as leis e as instituições constituídas por um contrato que vincula os cidadãos entre si”¹. Ela pensa o consentimento “não no velho sentido da simples aquiescência, que distingue entre o domínio sobre sujeitos submissos e o domínio sobre sujeitos insubmissos, mas no sentido do apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público” (ARENDETT, 1973, p. 76).

Desta forma, para participar desse “jogo” é preciso obedecer às regras acordadas ou tentar modificá-las por meio da ação coletiva. Só pode haver consentimento onde está garantida a possibilidade do dissenso, pois apenas “quem sabe que pode divergir sabe também que, de certo modo, está consentindo quando não diverge” (ARENDETT, 1973, p.79).

Arendt, defende “a desobediência civil como um ato político legítimo, diferente da transgressão criminosa”, defende sua causa no “espaço público”, que, mesmo sendo minoritária, reivindica a adesão de uma maioria para a “transformação ou conservação” de determinada situação, “a transgressão criminosa é oculta, é contrária a lei de um país, pois age em interesse próprio”. Ela cita “como exemplos, da desobediência civil os movimentos contra o recrutamento para a guerra do Vietnã e o movimento antirracista pela igualdade dos direitos civis no sul dos EUA”. Para ela o que está em jogo é a “alegria de agir, a certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços” (ARENDETT, 1973, p. 174).

Estas situações, dizem respeito a uma forma de recuperação da capacidade humana para “agir coletivamente e resistir contra a arbitrariedade legal”, renovando as bases do poder constituído. “Para ela a vida política é potencialmente conflituosa, marcada por posições antagônicas, as quais, no universo democrático, são capazes de pactuar e reestabelecer acordos e consensos, mesmo que transitórios” (BRITO, 2013).

A concepção da ação política *arendtiana* e, “desprovida de fundamentos últimos”, sejam, eles de “ordem racional-moral” ou “jurídico-política” e tendem “a exaltar o inconformismo e lutam contra a passividade e repetitiva da política de massa”.

A esfera jurídica é instância de criação de novas relações, mas modernamente, ela foi subvertida, como artifício de controle e domesticação para a produtividade. Ao que *Arendt* propõem que, “a esfera pública seja estruturada por conselhos espontâneos, que não tenha como

finalidade nenhuma decisão burocrático-administrativa, nem sociais, mas questões políticas” (ALVES NETO, 2009).

Para Arendt (2011a, p. 75), “nos conselhos locais as pessoas manifestam o agir político e deveria haver demonstrações de opiniões, em vez da defesa de interesses particulares” e, para ela, essas opiniões são indelegáveis, “a única coisa que pode ser objeto de representação ou de delegação é o interesse ou o bem-estar dos outorgantes, mas não suas ações ou opiniões”. E sua estruturação seria “de baixo para cima”, os que assumiriam posições de comando o fariam por sua idoneidade ou talento político.

Esta estrutura, segundo Arendt (2011a, p. 45), sobreviveu até que seus membros passaram a administrar e a comandar também as fábricas e, assim, os conselhos deixaram de ser o espaço para a manifestação de opiniões e ações genuinamente políticas e não sociais. A crítica à representação política de Arendt tem como finalidade o afastamento da burocratização da política e a tentativa de construção e preservação de espaços em que uma ação política genuína possa acontecer.

Os homens agem orientados pela necessidade, e isso, segundo Arendt, expressa o primado do trabalho como condição da vida prescindindo, portanto, da sociabilidade específica da política.

A sociedade ideal de Platão é o mais distante testemunho histórico dessa tendência de projetar modelos alternativos para a convivência humana. Inerente ao desejo de “um mundo melhor” encontramos a crítica à realidade, tal como ela se apresenta aos olhos dos “utopistas”. Por trás do ideal de erigir uma sociedade diferente, estaria uma profunda descrença nas instituições sociais do tempo em que essas ideias nascem (ARENDR, 1973, p. 16).

Arendt (2008a, p. 47), ressalta que “nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates que levou Platão a suspeitar da vida na *polis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates”.

2.5. A Ciência como Ideal de Progresso

Assim, a filosofia de Platão, representa um rompimento com a visão de mundo que imperava na Atenas de seu tempo. Quando a tradição começou a ruir, a crise tornou-se inevitável e foram necessárias novas respostas para as infundáveis inquietações que surgiram. A ciência tornou-se a instituição à qual os homens passaram a recorrer, com a esperança de

reencontrar a segurança perdida. Porém, na medida em que avançava, a ciência trazia novas e cada vez mais profundas perplexidades ao espírito humano (ANTUNES, 1998).

Em torno do desenvolvimento da ciência moderna surgiu o ideal de progresso em torno da ideia de uma humanidade científica, baseada na crença da capacidade racional do homem para alcançar o conhecimento verdadeiro, foi erigido o projeto da modernidade que em seu curso rumo ao futuro, excluía todas as qualidades do passado.

Todo futuro melhor que se deseja para a humanidade é necessariamente, também um futuro pior em vários aspectos: pois é simples exaltação acreditar que um novo e superior estágio da humanidade reuniria todos os méritos dos estágios anteriores. Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras (NIETZSCHE, 2004, p. 166).

Do mesmo modo que a utopia *platônica* excluiu os méritos da experiência grega na *polis*, a utopia moderna excluiu praticamente todos os méritos da vasta tradição do mundo antigo, entre eles, o sentido comum que os homens compartilhavam sobre o mundo.

Usando uma metáfora utilizada por Arendt (2007c, p. 250), “jogou-se a criança fora junto com a água do banho”. A ciência passou a orientar a vida, exilando o senso comum do campo das relações humanas e erigiu a ciência como a verdade, colaborando para a atual crise educacional.

Assim, passou-se a conceber a política e a educação a partir do ideal de progresso da humanidade, das inovações trazidas pela ciência na área da educação e das implicações do surgimento das sociedades de massa como a tendência mais comum, a partir da modernidade de usar a educação como instrumento da política formando um paradigma inimaginável em que a educação é promessa de campanha política e é apontada por todos como a grande solução para os problemas da sociedade. No entanto ela é negligenciada de fato, pois todas as reformas políticas e econômicas são realizadas cortando os recursos da educação, onde os investimentos já são poucos e escassos. E tendo os profissionais em educação como a classe menos privilegiada.

Para Arendt (2007c, p.316), “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo, como pensava *Marx*, a alienação do homem em relação a si mesmo *self-alienation*”. A humanidade tornou-se alheia ao mundo. E o estranhamento do homem em relação ao mundo é explicado pela autora por meio de três eventos:

A descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio,

ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (ARENDR, 2007c, p. 309).

O problema é que, a cada novo avanço científico, esse ponto foi se deslocando de tal maneira que não poderia oferecer a segurança perdida, quando as explicações metafísicas, representam respostas para orientar a vida humana. A metafísica constituía um elemento essencial para o senso comum, à luz da definição de Arendt (2007c, p. 67), “as descobertas de Galileu, que já não poderiam ser vistas apenas como especulações vazias, causaram uma reviravolta na percepção que se tinha do mundo”. Na medida em que foram confrontadas com as constatações de uma ciência que se desenvolvia com uma voracidade sem limites, pretendendo abarcar todos os campos do saber, “as antigas crenças foram derrubadas”, passando gradativamente a ser substituídas pelas “verdades científicas” que começaram a orientar a vida humana. O problema com essas “verdades” é que já não tinham a mesma “estabilidade do passado” e, com a celeridade das novas descobertas, o conhecimento do mundo foi sendo alterado de tal forma que a percepção e a capacidade de compreensão humana não conseguiram acompanhá-las.

A imediata reação filosofia a essa realidade não foi a exultação e sim a dúvida cartesiana na qual foi fundada a filosofia moderna, essa escola de suspeita, como Nietzsche a chamou certa vez, e que terminou na convicção de que, de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída de modo seguro sobre a sólida fundação do mais inflexível desespero (ARENDR, 2007c, p. 325).

Lafer (2003a, p. 21), na apresentação da edição brasileira do livro *Entre o passado e o futuro de Arendt*, o “progresso científico” determinou a partir de uma linguagem própria a perda geral do sentido da realidade. Da mesma forma que os conhecimentos oriundos do desenvolvimento científico, foram se estabelecendo como os novos fundamentos da realidade, os conhecimentos antigos, fruto de uma tradição de pensamento passaram a ser rechaçados pelos adeptos da mentalidade científica vigente, sendo deixados de lado pelas novas gerações.

Este acontecimento é uma ruptura com a tradição, separando o presente do passado. “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, a partir desta análise Arendt (2007c, p. 295), demonstra a quebra que ocorreu de forma que no presente não somos capazes de nos situar em nosso próprio tempo, em sua relação com a história passada. E que a velocidade das mudanças impulsionadas pelo desenvolvimento científico torna a situação insustentável. “Já não reconhecemos a Terra como nosso lar”.

Para Arendt (2007c, p. 293), as descobertas de *Galileu* são o primeiro passo de uma ciência capaz de colocar o homem em pontos cada vez mais distantes do Planeta Terra "objetivamente" em direção ao exterior ou "subjetivamente" de acordo com Descartes (1979), para dentro de si. A modernidade foi o período em que o homem começou a se separar de seu próprio habitat e de tudo o que lhe conferia sentido existencial.

O progresso da ciência implicou numa linguagem científica cuja formalização crescente esvaziou de sentido a nossa percepção concreta e, ademais não só converteu, através da mediação da técnica, o nosso meio ambiente em objetos criados pelo homem, como também conseguiu modificar, por meio da ação humana o desencadeamento dos próprios processos da natureza, como evidência a fissão do átomo. Destarte, dilui-se a tradicional distinção ente natureza e cultura, e o homem, quando se confronta com a "realidade objetiva", não encontra mais a natureza, mas, se desencontra consigo mesmo, isto é, com os objetos que criou e processo que desencadeou que funcionam, mas que não entende porque não é capaz de explicá-los em linguagem comum (LAFER, 2003b, p. 12).

Arendt, (2007c), no prefácio da obra *A condição humana* descreve a euforia provocada pela exploração do espaço, como um exemplo literal do desejo humano de abandonar a Terra. Uma evidência do sentimento de não pertencimento, em que o homem não abandona a Terra, mas se recolhe a sua interioridade. Este desejo é precedido pelo estranhamento do homem em relação ao seu *habitat*.

A alienação moderna se estabelece quando as referências sobre a realidade mudam de tal forma que o homem se perdeu de si, com o estabelecimento de uma crença quase ilimitada no ideal de progresso e a massificação social, consumismo, burocratização da vida política ou totalitarismo e com o completo desaparecimento da política como atividade humana fundamental contribuindo para este sentimento de desamparo. Na ciência moderna a técnica foi elevada de *status*, outrora considerada como atividade menor e evoluindo para tecnologia.

De acordo com Fry (2009, p. 91), "todas as dimensões da vida hoje, estão enredadas na mediação tecnológica". Assim, as ações dos homens "no trabalho, na obra e na ação", passaram a ser analisadas e orientadas pelo crivo da ciência, percebido enquanto processo que pode e deve ser controlado pela ação humana. A ciência vertida em tecnologia foi a principal ferramenta que tornou possível a realização da ambição humana, idealizada como progresso de controlar o mundo.

A noção de que haja algo como o progresso da humanidade como um todo era desconhecido antes do século XVII, tornou-se uma noção bastante comum

entre os homens de *lettres* do século XVIII e então veio a ser um dogma quase universalmente aceito no século XIX (ARENDR, 2008b, p. 41).

A insistência no futuro (e no progresso) a absolutização da razão e a sobrevalorização da história teriam constituído então o primeiro intento de suplantar o abismo que se abria nos primórdios da modernidade com a razão cindida em seus momentos e a metafísica abalada em seus fundamentos tradicionais (CORREIA, 2001, p. 183).

Para Oliveira (2002, p. 66), “o principal interesse dos pregadores do progresso (CAMPANELLA, 1623; BACON, 1627; COMENIUS, 1657 e GIANVILL, 1675) estava no desenvolvimento técnico e científico, ficando à margem as questões políticas, morais e religiosas”. Com a ruptura da autoridade e a fé na ciência como “verdade” absoluta, a consequência foi um efeito dominó, em quem, as “antigas verdades” desmoronaram, ante a facticidade das descobertas é a ciência tornou a única instituição capaz de levar o homem ao “paraíso” que não está mais na vontade divina, mas na determinação humana do ideal do progresso. O cientista moderno rompeu com a tradição grega que considerava todas as atividades humanas inferiores à contemplação filosófica²².

Segundo Arendt (2007c, p. 321), “quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado”. Mais do que tirar os homens da terra, tiraram as certezas dos homens.

A introspecção *cartesiana* foi o primeiro passo da perda do senso comum. “O problema é o fato de que, “as verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se presta a expressão normal do discurso e no pensamento” (ARENDR, 2007c, p. 3). Essa impossibilidade de comunicação diz respeito a todos os homens em geral, até mesmo ao cientista.

O simples fato de os cientistas terem efetuado a fissão do átomo sem qualquer hesitação, assim que souberem como fazê-lo, embora percebessem muito bem as enormes potencialidades destrutivas de sua ação, demonstra que o cientista não se incomoda sequer com a sobrevivência da raça humana sobre a terra ou, o que, disto decorre, com a sobrevivência do próprio planeta (ARENDR, 2007b, p. 139).

22. Para Arendt, alguns filósofos e os defensores da vida contemplativa são os únicos que ainda procuram reabilitar a perspectiva metafísica da imortalidade no espaço público. A palavra povo reteve para eles o sentido de coletividade, de infundável variedade de uma multidão cuja majestade residia em sua própria pluralidade. Oposição à opinião pública, ou seja, à unanimidade potencial de todos, era, por conseguinte, uma das muitas coisas sobre as quais os homens da Revolução Americana estavam plenamente de acordo; eles sabiam que o plano político, numa república, se constituía “numa troca de opiniões entre iguais, e que esse plano simplesmente desapareceria, no próprio instante em que esse intercâmbio se tornasse supérfluo, se por acaso todos os iguais fossem da mesma opinião” (ARENDR, 2000b, p. 74).

No ensaio, *Sobre a Violência*, Arendt (2016, p. 17), discute o descompasso entre o desenvolvimento da tecnologia para a guerra e os presumidos objetivos políticos, “o desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição justificar o seu uso efetivo no conflito armado”.

A diferença entre a ciência especulativa que precedeu *Bacon* e *Descartes*, é que a nova ciência, aboliu todo pensamento que extrapolasse os interesses específicos de pesquisa. “Com o surgimento da era moderna o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado” (ARENDT, 2007c, p. 21).

O pensamento, *platônico* e *aristotélico* valorizara a vida dedicada à contemplação como a mais elevada atividade humana perdeu completamente o seu valor na acepção moderna. Tudo o que não tem sentido utilitário perdeu o sentido. “As primeiras atividades da *vita activa* a serem promovidas à posição antes ocupada pela contemplação foram às atividades de fazer e fabricar, prerrogativas do *homo faber*” (ARENDT, 2007c, p. 318), essas eram preocupação dos homens que tinham pouco ou nenhuma importância no mundo público.

O fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica matar a madeira (ARENDT, 2007c, p. 191).

Os homens passaram a ter em comum apenas a certeza da ciência, assim a pluralidade que determina a diferença e estabelece o fundamento da liberdade política passou a ser um elemento pouco relevante. Assim se, “os critérios do *homo faber*, forem reduzidos à razão matemática, somos obrigados a concordar que não existe qualquer diferença na maneira como os homens pensam e agem”. Desta forma, a ação e o pensamento individual não teriam relevância no espaço público, pois o único caminho possível para a política estaria na sua redução à lógica da fabricação.

O homem também passa a ser tratado como um objeto destituído de qualquer singularidade que possa possuir em relação aos seus semelhantes, transformando-os literalmente em objeto.

Agir nos moldes da atividade de produzir, ou raciocinar nos moldes do cálculo de consequências significa ignorar o inesperado o próprio evento, uma vez que seria não razoável ou irracional esperar o que não passa de improbabilidade infinita (ARENDT, 2007c, p. 75).

O aparecimento das sociedades de massa está relacionado com as transformações decorrentes da reforma, que expropriou uma significativa parcela da população europeia de seu lugar no mundo, tornando-se segundo *Arendt*, um dos fatores mais importantes da moderna alienação. “A expropriação às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho” (ARENDR, 2007c, p. 317).

2.6. A Sociedade de Massa

Destituídos de um lugar próprio no mundo, à alternativa que restou às pessoas atingidas por esse processo foi a migração para as cidades onde poderiam buscar a sobrevivência através do trabalho de seu corpo. Nesse cenário, uma verdadeira massa humana começa gradativamente a ganhar importância no domínio político, trata-se da ascensão do animal *laborans*, que na Grécia se caracterizava pela atividade do trabalho ligado as necessidades básicas da vida, à sobrevivência da espécie, principalmente o escravo.

O surgimento da sociedade de massas indica que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes, deles; como 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 sociedade (ARENDR, 2007c, p. 49).

Para a autora, na medida em que a vida, o processo biológico foi ganhando importância para a moderna sociedade de trabalhadores e consumidores, as atividades da fabricação e da ação foram perdendo sua importância.

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é somente outro modo de dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores. Essa sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes dos trabalhadores, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores. A questão não é que pela primeira vez na história, os trabalhadores tenham sido admitidos com iguais direitos no domínio público, e sim que quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. Não importa o que façamos supostamente o faremos com vistas a prover nosso próprio sustento, é esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo

rapidamente o número de pessoas capazes de desfiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo (ARENDR, 2007c, p. 156). Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornar-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família (ARENDR, 2007c, p. 40).

Arendt, divide o evento que iniciou a mudança de ordem na *vita activa*, entre o trabalho, a obra e a ação, em dois estágios que culminaram naquele que caracteriza como o “advento do social”, que derrubou a antiga distinção entre o público e o privado.

O primeiro estágio dessa alienação foi caracterizado por sua crueldade pela miséria e pela pobreza material que representou para um número cada vez maior de “pobres trabalhadores” que haviam sido despojados, mediante a expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, isto é, da posse familiar e privada de uma parte do mundo e que até o advento da era moderna, obrigara o processo vital individual e a atividade do trabalho sujeita as necessidades desse processo. O segundo estágio foi atingido quando a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital, como antes a família fora o seu sujeito. O pertencimento a uma classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pelo pertencimento a uma família e a solidariedade social passou a ser um substituto muito eficaz da solidariedade natural que antes reinava na unidade familiar (ARENDR, 2007c, p. 319).

A mudança apontada por Arendt (2007c, p. 46), é um dos elementos que permitiu a construção da ideia do Estado-nação europeu na medida em que “a sociedade passa a substituir a família”.

O aparecimento da sociedade, a ascensão da administração do lar de suas atividades seus problemas e dispositivos organizacionais do interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo, ao ponto de torná-los irreconhecíveis.

Foi nesse novo contexto que a tradição do pensamento político perdeu o poder de respaldar as ações entre os homens e que as novas teorias políticas, inspiradas e subsidiadas pelas descobertas científicas, passaram a ter uma maior relevância.

Arendt (2007c, p. 90), demonstrou preocupação com o fato de que a ciência, a tecnologia, a partir da modernidade e das novas filosofias políticas que surgiram e seguiram os seus princípios, como o evolucionismo que teve grande impacto na configuração da ciência histórica e interferência diretamente no campo da ação política, que vai além do aperfeiçoamento técnico

ou dos instrumentos de guerra, mas a pretensão de homogeneizar o pensamento de todos os agentes políticos, instituindo um padrão único.

Os governos totalitários do século vinte são a personificação desta tendência moderna, neles a liberdade humana desaparece por completo, restando apenas o terror empregado contra os seres humanos. O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as partes em benefício do todo (ARENDDT, 2011b, p. 517).

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza está a ideia de *Darwin* do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença *bolchevista* numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de *Marx* da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo sua própria lei e dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo (ARENDDT, 2011b, p. 515).

O homem moderno passou a ser fabricado e o totalitarismo é o exemplo extremo de como o mundo humano pode ser produzido a partir do emprego dos mais avançados princípios científicos, substituindo a ação política pela administração burocratizada e altamente racionalizada. A exemplo, dos regimes totalitários analisados por *Arendt*, o *nazismo* e o *stalinismo*, se utilizam de duas concepções científicas da modernidade, o *darwinismo* e o *marxismo* (SOUZA, 2007).

Para Agamben (2010, p. 67), os princípios da biopolítica instituída na Alemanha pelo nacional socialismo, “são ditados pela eugenia, compreendida como a ciência da hereditariedade genética de um povo”. O *nazismo* procurou relacionar, a partir da aplicação destes princípios, a biologia e a economia tendo a política como mediadora.

A junção entre visão retrospectiva do processo histórico, de Hegel, e a visão prospectiva, emprestada das filosofias modernas, não foi, nota Arendt, uma tarefa difícil para Marx, que contava, então, com um conceito de ação assentado na atividade da fabricação, no trabalho. Firmado na Teoria das ideias de Platão, que era, já, inspirada na atividade da fabricação, Marx encampou a noção de modelo (*eido* ou “forma”), que norteia a atividade do artífice, concluindo, agora sim, a sua obra; o homem é quem faz (fabrica) a história ficando a sua “ação”, no entanto, subordinada às leis da dialética e ao cumprimento dos “desígnios superiores” da história (WAGNER, 2002, p. 114).

Ao fazer a história, através das revoluções (violência), o homem, norteador por um fim historicamente estabelecido, estaria realizando aquelas leis, assentadas na luta de classes (ARENDETT, 2016, p. 14).

Tudo o que os homens tentarem decidir consensualmente no espaço público não encontra nenhuma legitimidade diante do “progresso” que se tornou central na política moderna, principalmente nos regimes totalitários, seja na perspectiva evolucionista e histórica cujos elementos se intercambiam e se complementam. Nesta perspectiva o espaço público desaparece por completo, concorrendo para uma racionalização das relações humanas em que a tirania e o terror se perpetuam.

Na visão de *Arendt*, *stalinismo* e *nazismo* são faces opostas de uma mesma moeda, o totalitarismo. Essa ideia recebeu críticas por parte de teóricos como *Golo Mann* (1988) que afirmou que, “a autora não conseguiu explicar adequadamente aspectos relevantes da própria tragédia”, trecho citado por Losurdo (1997, p. 67-88).

No entanto a autora justifica seu ponto de vista, tal equalização a partir principalmente de algumas características comuns entre ambos, dentre as quais, destacamos a visão cientificista e a centralidade de uma ideologia que pretende fornecer todas as respostas para a organização da vida em sociedade (GIACCOIA JR., 2011).

Um estudo realizado por Marcuse (1999) traz uma análise sobre moral e tecnologia no contexto do nacional socialismo:

Na Alemanha nacionalista, todos os homens são meros apêndices dos instrumentos de produção, destruição e comunicação e, apesar de estes apêndices humanos trabalharem com um grau alto de iniciativa, espontaneidade a até “personalidade”, seus desempenhos individuais são inteiramente ajustados à operação da máquina (a soma total de seus instrumentos) e cronometrados e coordenados de acordo com suas exigências. E onde quer que os homens não apareçam como apêndices de seus instrumentos, são os apêndices de suas funções (como deputado, *Gauleiter* (chefe), agente da Gestapo etc.); eles próprios foram coisificados e se tornaram parte fixa da máquina. O sistema tem uma estrutura estritamente técnica e sua coerência e um procedimento estritamente técnico. O moral tornou-se parte da tecnologia (MARCUSE, 1999, p. 220).

Até o aparecimento do *nazismo* e do *stalinismo* não existiu na história da humanidade uma sociedade onde as relações humanas fossem administradas de forma absoluta pelo aparato estatal. A concepção de uma sociedade construída a partir de princípios advindos de fora, não é nenhuma novidade moderna, apesar de ter encontrado apenas na modernidade as condições favoráveis ao seu desenvolvimento.

No entanto, o germe desse modelo de sociedade “fabricada” já estava presente na *República de Platão*. De acordo com *Arendt*, Platão foi o pensador que desencadeou a separação entre a filosofia e a política, que permanece até hoje, quando pretendeu retirar do campo das *práxis* recíprocas do espaço propriamente político a responsabilidade pelo destino dos homens. A partir desse aspecto podemos comparar a utopia *platônica* aos regimes totalitários, pelo fato de que também pretendiam controlar a ação a partir de um “modelo superior” de organização do Estado (PINTO, 2006). Nesse sentido, *Arendt*, pontua:

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida na *polis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juizes da sua inocência e de seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar do valor da persuasão (ARENDR, 2008a, p.47).

Segundo *Arendt*, (2008a, p. 205-207), “Platão foi o primeiro a usar as ideias com finalidades políticas, isto é, introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos, onde, sem esses parâmetros tudo é relativo”.

A autora, explica que o problema da utopia de *Platão* assim como o de todas as ideologias políticas modernas que pretendem controlar a ação a partir de critérios superiores e que além de destruir o espaço público e comprometer a liberdade humana que só pode se realizar na atividade política originada na pluralidade, se fundamentam geralmente em princípios concebidos pelo próprio homem, mas atribuídos a algum tipo de “absoluto” referendado pela filosofia, pela religião ou, no caso das ideologias políticas modernas, pela própria ciência pervertida pelos interesses dos ideólogos.

As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler ou de Stalin. As ideologias são notórias por seu caráter científico; combinam a atitude científica com resultados de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica. Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se, seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica de sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios do processo históricos, os segredos passados, as complexidades do presente e as incertezas do futuro, em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias (ARENDR, 2011b, p. 522).

Para Jaeger (2010), a República de Platão é a primeira elaboração de concepção teórica de educação com finalidade pública.

A educação dos “guardiões” de acordo com um sistema legalmente, estabelecido pelo Estado é uma inovação revolucionária de alcance histórico incalculável. É a ela que em última instância remonta a exigência do Estado moderno sobre a regulamentação autoritária da educação e dos cidadãos, defendida, principalmente desde o século das luzes e a época do absolutismo por todos os Estados, qualquer que fosse a sua forma de governo (2010, p. 76).

Rousseau, faz referência à Platão, neste mesmo entendimento, no *Emilio*, “se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a referência a Platão. Não é uma obra, política como pensam os que só julgam os livros pelo título; é o mais belo tratado de educação jamais escrito” (2003, p. 13).

A educação assumiu um caráter público na modernidade, com o aparecimento dos Estados Nacionais, mas, sobretudo, a partir da Revolução Francesa, quando passou efetivamente a orientar a formação dos indivíduos na perspectiva de um modelo estabelecido pelo Estado, com características que permanecem ainda hoje.

De acordo com Cambi (1999, p. 365), na França entre a Revolução e o Império, nasce o sistema educativo moderno e orgânico, que permanecerá longamente como um exemplo a imitar para a Europa inteira e que fornecerá os fundamentos para a escola contemporânea, com seu caráter estatal centralizado organicamente articulado, unificado por horários, programas e livros de texto.

No entanto, Arendt (2007c, p. 83), denomina como a “ascensão do social” com a reificação da vida humana a partir das aplicações dos princípios científicos na organização política dos Estados Nacionais, que a ideia de sociedade fabricada começou a se efetivar com a educação moderna.

2.7. A Condição Humana

Arendt, discutiu que as transformações foram da ordem das atividades fundamentais *vita activa*, que revelam “as condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2007c, p. 08), em que o trabalho para satisfação das necessidades básicas passa a outra conformação diante das demais atividades, sobretudo em relação à ação, à atividade política a partir da qual o mundo poderia ser partilhado e dotado de um sentido comum, estabelecendo entre os homens o senso de responsabilidade pela sua continuidade.

A condição da vida humana na Terra compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência (ARENDDT, 2007c, p. 10).

O mundo humano é o conjunto de artefatos construídos pelo homem, pelas mãos do *homo faber* e que não se deve confundir com o mundo natural, apesar de estar inserido nele. A educação é uma condição indispensável à existência do mundo, para fins da continuidade e aperfeiçoamento, contra a sua destruição. Pois sem a educação comprometida com a continuidade do mundo, que tipo de herança será deixado para as futuras gerações. Estas atividades fundamentais exigem que os novos, sejam educados para assumir o seu lugar e garantirem a continuidade e estabilidade do mundo (AGUIAR, 2008).

Arendt (2007b, p. 9-14), afirmou que seu “objetivo é propor uma reconsideração da condição humana a luz das experiências do nosso tempo. Trata-se de refletir sobre “o que estamos fazendo”. Esse é o tema central da obra, *A condição humana: labor, trabalho e ação*. O homem, segundo a autora, habita o mundo condicionado pelas três atividades e essas atividades se distribuem em dois espaços: o público e o privado.

Com a expressão *vita activa* pretendo designar três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra (ARENDDT, 2007c, p. 15).

Se de um lado o labor visava à confecção do que é necessário à subsistência e perpetuação da vida. O trabalho ou obra apontava à construção do que é útil e belo. A diferença entre o produto do trabalho e o produto do labor é que este último era destruído tão logo fosse produzido; uma vez que se presta apenas à manutenção do processo vital. Já o produto do trabalho, não se presta a criar coisas que se desfaçam tão rapidamente. Antes visam transcender à própria existência individual de seu criador.

O Labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor e a própria vida (ARENDDT, 2007b, p. 15).

A ação humana se exerce diretamente entre os homens e corresponde à condição humana da pluralidade, pelo fato de que os homens habitam um mundo comum, é esta é a condição de toda a vida política.

A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir (ARENDR, 2007b, p. 15-16).

Para a autora, as três atividades possuem estreita relação com as condições de “mundanidade, natalidade e morte”, porque “o labor assegura não apenas a sobrevivência, mas também a vida e o trabalho, o seu produto empresta permanência e durabilidade à fugacidade da vida mortal e ao caráter efêmero da humanidade”. “A ação nos possibilita pensar a preservação dos corpos políticos como também sua perpetuação, tendo o novo como elemento indissociável do nascimento” (CORREIA, 2010).

Todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político (ARENDR, 2007b, p. 16-17).

Na esfera privada, “o homem é lembrado de sua fragilidade e da sua necessidade de sobreviver”, e, portanto, “de sua condição de mortal” na medida em que é obrigado a exercer atividades que lhe preservam a vida. Por isso, enquanto sujeito às necessidades, “o homem para os gregos não possui liberdade”. Arendt fundamenta, está discussão recorrendo a *Aristóteles* para quem a “liberdade seria constituída de quatro elementos básicos: o *status*; a inviolabilidade pessoal; a liberdade de atividade econômica e o direito de ir e vir”. Na medida em que era escravo de suas necessidades, o homem devia trabalhar e laborar, exercendo atividades que lhe subtraíam a liberdade (DI PEGO, 2016).

O que todos os filósofos gregos tinham por certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade se situa exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado, e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade, por exemplo, subjugando escravos, e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, tem o direito de empregar a violência contra os outros, a violência e o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo (ARENDR, 2007b, p. 40).

Na esfera pública o homem podia realizar e falar o que ninguém ainda realizará ou falará, isto é, “trazer à tona o novo em ação e discurso”, de sorte que ao fazê-lo, cada um podia imortalizar seus atos.

Para Arendt (2001, p. 69-126), “a história como ciência no contexto antigo serve para imortalizar grandes palavras e atos de homens e povos”, elevando-os a um nível de existência um pouco mais digno do que a mera subsistência da vida. O espaço público neste contexto poderia ser entendido enquanto a própria realidade circundante na qual tudo o que vem a público “pode ser visto e ouvido por todos”, isto é, seria “a totalidade dos fenômenos apreendidos por todos e reconhecidas enquanto realidade”.

Essa influência das necessidades biológicas nas decisões da vida pública acabou por diluir a fronteira existente entre espaço público e espaço privado, e também entre humanidade e animalidade. O trabalho é o que os homens desenvolvem para suprirem suas necessidades; a obra tem um sentido de utilidade e não está totalmente ligada em suprir necessidades; e por último a ação que é a real condição especificamente humana (ALVES NETO, 2012).

O homem diferencia-se do animal principalmente pela ação, a qual não é uma questão nem de necessidade e nem de utilidade e sim um ponto em que o homem deve vir a exercer sua singularidade. No âmbito da ação o homem nasce como que uma segunda vez superando as questões naturais, sentindo-se livre para agir e para estabelecer e direcionar seu discurso e suas ações em um espaço público livre, onde poderá exercer sua pluralidade do mesmo modo que os outros homens igualmente livres.

Arendt, ao explicar como se configuram o espaço público e o espaço privado cita muitos exemplos da antiguidade clássica, onde se podia distinguir claramente a fronteira entre espaço público e espaço privado. Para compreender o espaço público, basta entender como funcionava a *polis* grega. O espaço público na Grécia antiga era aquele, no qual, os considerados cidadãos poderiam participar do governo livremente, podendo agir e discursar, o principal espaço utilizado por seus cidadãos era a *Ágora* (Nome que se dava às praças públicas na Grécia Antiga. Nestas praças ocorriam reuniões onde os gregos, principalmente os atenienses, discutiam assuntos ligados à vida da cidade) (ALVES NETO, 2012).

A cada cidadão grego cabia à mesma parcela de poder, eles não eram coagidos nem pelas questões biológicas as quais eram dirimidas no âmbito privado nem por relações hierárquicas. Já para melhor entender o espaço privado, *Arendt* cita, o exemplo romano do *pater familis*. O que era soberano dentro de sua casa, a ele todos os demais moradores da residência deviam obediência, o *pater familis* era a figura representativa de poder dentro do espaço privado. Dentro

de suas casas os romanos eram desiguais, havia uma relação hierárquica diferentemente do que foi observado no espaço público; no espaço privado se prioriza a sobrevivência da família atentando-se sempre as necessidades biológicas (ARENDDT, 2007c, p. 38-39).

Arendt, utiliza-se dos exemplos grego e romano, já que na antiguidade podia-se definir bem o que era âmbito privado e o que era âmbito público. O que temos na modernidade é cada dia mais, uma hibridização destes dois espaços (ARENDDT, 2007c, p. 40).

A preocupação com o “estar vivo” e com as necessidades biológicas³⁶ ficou evidentemente demonstrada na revolução francesa. No livro *Sobre a Revolução Arendt*, reflete sobre o impacto do social principalmente na revolução francesa. Inicialmente um dos ideais da revolução francesa era a liberdade política, acontece que esse ideal era um natimorto, pelo fato de que a miséria na França estava em níveis alarmantes e, portanto, não houve escapatória. A liberdade política foi trocada pela satisfação das necessidades biológicas (ARENDDT, 2007c, p. 2).

Talvez seja forçoso dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela, que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade.

Mas, se esse altruísmo volta e meia é esquecido, é por que. A libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta, quando não completamente vã. Além disso, a liberdade desempenhou um papel importante e bastante controvertido na história do pensamento filosófico e também do pensamento religioso, e isso ao longo daqueles séculos entre o declínio da era antiga e o nascimento do mundo moderno em que não existia liberdade política e, por razões que aqui não vêm ao caso, os homens não se preocupavam com ela (ARENDDT, 2010b, p.57).

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados (ARENDDT, 2010, p. 58). *Arendt* explica que, o que se tinha na *polis* grega era a isonomia e não uma democracia. A democracia seria o governo da maioria e não de todos. Apenas no caso da isonomia da *polis* podemos observar a liberdade como sinônimo da igualdade. “Os gregos sustentavam que ninguém pode ser livre a não ser entre seus pares e, portanto, o tirano, o déspota e o chefe de família, mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém não eram livres” (ARENDDT, 2007c, p. 59).

3. EDUCAÇÃO EM ARENDT

A autora²³ não se dedicou ao tema da educação de forma específica, mas, fez importantes reflexões sobre o assunto no ensaio, *A Crise na Educação* (1958); texto incluído na coletânea, *Entre o Passado e o Futuro* (1972); bem como o ensaio, *Reflexões Sobre Little Rock* (1957). O diagnóstico *arendtiano* a respeito da crise hodierna tanto nos modos de ensinar como aprender insere-se no contexto teórico de uma discussão mais ampla realizada pela autora na obra *A Condição Humana* (1958), e da crise política da modernidade, temas axiais de sua reflexão filosófica política. Também em sua obra *As Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt, fez importantes apontamentos sobre os regimes totalitários e a sua intervenção na esfera privada. A autora foi escolhida para fundamentar essa discussão tendo em vista, as contribuições das suas obras na análise sobre educação, como na sua visão política filosófica dos males do mundo moderno. Além de sua acurada percepção da esfera pública, como lugar do discurso, do “mundo comum”, da visibilidade e, da política²⁴ como espaço de opinião, julgamento e ação.

No pensamento da autora, a política não se define exclusivamente por referência ao Estado, mas antes como um espaço público que possuem regras próprias e critérios, pelos quais os eventos da vida em sociedade podem se fazer visíveis. A esfera pública é o espaço da palavra e da ação, onde ocorre o agir comunitário, a existência do “nós” é assim, a primeira manifestação da política, por outro lado, a esfera privada é o reino das necessidades do homem, enquanto, ser que precisa sobreviver, enquanto, ser que possui necessidades básicas primárias.

Para Arendt (2007c), o mundo é uma construção propriamente humana, e refere-se a assuntos humanos, que lhes interessam quando entram em relações políticas²⁴ uns com os outros.

23. Hannah Arendt (1906-1975) era alemã e judia, viveu na época sombria do nazismo, foi naturalizada norte-americana, estudou filosofia política, foi muito influente para o pensamento político do século XX e contribuiu até os dias atuais. Escreveu diversas obras, os mais importantes foram: *As origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958). Destacou-se como pensadora política. Apresentada como filósofa, recusou essa designação. A recusa da designação de filósofa da política se apresenta como posicionamento crítico, por compreender que não há uma lacuna radical entre filosofia e política, entre vida do espírito e o espaço da ação, o que se apresenta como dura crítica às concepções de política de origem platônica. Arendt vivenciou grandes transformações políticas o que fez com que estudasse a formação dos regimes autoritários (totalitários) instalados nesse período: o nazismo alemão e o comunismo soviético. Estudos estes que a levaram à defesa incondicional da liberdade, da política como dimensão fundante da condição humana em contraposição às sociedades de massa e sua tendência à privatização dos indivíduos na vida em sociedade, potencializando os crimes contra a pessoa. Nesta perspectiva, sua obra é fundamental para entender e refletir sobre os tempos atuais, dilacerados por guerras localizadas e por nacionalismos. Para ela, compreender significava enfrentar sem preconceitos a realidade e resistir a ela, sem procurar explicações em antecedentes históricos (ADLER, 2007).

O mundo é formado pelo conjunto de instituições e leis comuns a todos, num espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural a fim de garantir estabilidade a uma vida que se encontra em constante transformação, num período que termina com a morte e começa novamente com os recém-chegados, e é nesse mundo onde a atividade humana se desenvolve.

Entendendo o mundo neste sentido, Arendt (1958), pensa que somente os homens mantêm uma relação privilegiada com ele, cabendo à educação a tarefa de empreender a adequada inclusão dos recém-chegados num mundo que lhes antecede, e que lhes é estranho, e deve perdurar após a sua morte.

Para ela, o que caracteriza a educação em relação a outras formas de inserção dos seres vivos em um ambiente já existente é exatamente a relação privilegiada que, a vida humana (*bios*) mantém com o mundo. “Se a criança não fosse... uma criatura viva... a educação seria apenas uma função da vida”, e assim, “não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação a seus filhos” (ARENDRT, 2007c, p. 235). A relação humana com o mundo, mediada pela educação, é uma relação elevada, no sentido de que nunca está dada, mas tem de ser, desenvolvido novamente a cada novo nascimento.

Na obra, *A condição humana* (1958), Arendt apresenta, três atividades fundamentais humanas; o trabalho, a obra e a ação, que são intrínsecos ao nascimento. O trabalho e a obra têm a finalidade de prover e preservar o mundo para os recém-chegados. No entanto, a ação é a atividade que está mais próxima do nascimento, pois ela permite a relação entre homens o que corresponde à pluralidade, e esta pluralidade é a condição da vida política.

Arendt demonstra que, na modernidade ocorre um esvaziamento do âmbito político, da vida ativa, reduzindo a importância da dimensão humana da ação, que foi suprimida, pelo trabalho, *labor*, que assume a centralidade da condição humana. Modernamente houve uma inversão de valores em que o espaço privado, foi tomando conta do espaço público.

24. A política na obra de Arendt é uma das esferas centrais da atividade humana, articulando sua cosmovisão para a constante reflexão em torno da vida humana em sua dimensão pública, sobre a responsabilidade e a capacidade de distinção entre questões de interesse público e privado. Neste contexto, as atitudes humanas podem tornar-se mais reflexivas, comunicativas e participativas e, a partir destas condições políticas, abrem-se os horizontes de possibilidade na construção de práticas políticas vinculadas à democracia e à participação popular, fortalecendo a democracia representativa, característica determinante da organização política moderna e contemporânea. Tendo como parâmetro comparativo, a política alicerçada no ideal grego antigo, caracterizada pelo debate nas *ágoras* públicas em que se envolviam os cidadãos na busca do bem comum, do bem viver como finalidade última da *polis*.

Um exemplo, dessa situação é a terceirização do âmbito familiar para a escola, em que hoje as crianças a partir dos seis meses de vida já se inserem no ambiente escolar e passam a maior parte da sua vida neste espaço. Isso deixou um grande vazio existencial e moral entre os homens e mulheres das novas gerações, ao que Arendt chama de vitória do *labor*, em detrimento das demais atividades.

E Arendt (1958, p. 6), ao vivenciar a crise na educação norte americana nas décadas de 1960-1970 aponta o “solapamento” das chamadas “ciências humanas” em detrimento de um ensino cada vez mais voltado à tenacidade do mundo moderno, ávido por seres humanos dotados de um saber cada vez mais especializado e utilitarista, voltados à prática. Ela discorre ainda sobre a tentação de se descaracterizar os problemas da educação, como se fosse um mero fenômeno local, restrita a aspectos particulares. “Mas se isso fosse verdade, a crise no nosso sistema escolar não se teria transformado numa questão política e as autoridades responsáveis pela educação não teriam sido, incapazes de tratar o problema a tempo”, de acordo com Arendt (1958, p. 4).

Nas palavras da autora (1958, p. 5-3), “sem dúvida que, para além da espinhosa questão de saber por que razão o Joãozinho não sabe ler”, a crise na educação envolve muitos outros aspectos, pois somos tentados a admitir que estamos diante de “problemas específicos”, delimitados pela história e pelas fronteiras nacionais. No entanto, essa crença é falsa, com a globalização, tudo o que pode acontecer num determinado país, pode também acontecer em outro. “Estudar a crise na educação nos remete a buscar novos caminhos e a abandonar pressupostos já balizados”, e deixar de lado respostas vulgarmente, aceitas, “a crise força-nos a regressar às próprias questões e exigem de nós respostas novas ou antigas”.

A falta de um sentido comum em relação ao mundo é apontada como um dos fundamentos da alienação moderna, que se relaciona diretamente com o problema da falta de responsabilidades dos adultos em relação às crianças. “A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, salvá-lo da ruína que seria inevitável, se não fosse à renovação” (ARENDR, 2007c, p. 11).

“O papel desempenhado pela educação, desde a antiguidade até os dias atuais, mostra bem como pode parecer natural, querer começar um mundo novo com aqueles que são novos”, Arendt (1958, p. 6), ela discorre sobre a transição do mundo das crianças para o mundo dos adultos e fala da escola como o palco onde está transição se desenvolve.

Ela dirige algumas censuras à educação moderna, uma vez que, a crise da educação é uma manifestação particular da crise política que aflige a civilização ocidental desde o início da

modernidade. Apesar da estreita relação entre a crise política e a crise na educação, a autora, se posiciona no sentido de uma separação entre ambas, de forma que a política não determine a educação e nem esta seja utilizada como instrumento da política, algo que possuiu um aspecto um tanto promíscuo nos dias atuais. A crise na educação americana é, segundo a autora, um claro anúncio do fracasso da educação progressista e também um problema extremamente difícil porque surge no seio de uma sociedade de massas e em resposta às suas exigências de mercado.

A autora (1958, p. 7), crítica à educação moderna *rousseauniana* com a qual “a educação se transformou num instrumento da política e a própria atividade política que foi concebida como uma forma de educação”. “A educação tem sido utilizada para doutrinar as crianças, e a educação de adultos se propõe a afastá-los da atividade política, como um propósito de coerção, sem uso de força”. Pode-se perceber assim nessa educação não um princípio educativo, mas um instrumento de coação e coerção, utilitarista com o objetivo de moldar velhos e novos.

Uma noção, na qual está envolvida muito mais do que a igualdade perante a lei, mas também o nivelamento das distinções de classe. Algo que para Arendt é impossível, pois os “homens são singulares”, portanto torna-los iguais e negar-lhes a sua singularidade. Arendt, não se apoia em nenhuma teoria pedagógica para analisar o rebaixamento abrupto dos níveis instrucionais da escola básica nos EUA, entre 1930 e 1950, sob a influência da *progressive education*, o sistema escolar passou a preterir o conteúdo da aprendizagem e substituí-lo por práticas escolares que visavam à preparação para a atuação profissional, substituindo o trabalho escolar pelo aprender brincando. Não que um aprendizado desse tipo seja impossível, mas ele tem limites, e não deve ser aplicado como imperativo em todo o sistema educacional. A expressão conceitual sistemática do pragmatismo é a de que, não se pode saber e compreender, senão aquilo que se faz. “A aplicação à educação desta ideia, é tão primitiva quanto, evidente substituir tanto quanto, possível o aprender pelo fazer” (ARENDR, 1958, p.3).

O outro aspecto estudado por Arendt (1958, p. 2), é a influência da psicologia e das doutrinas pragmáticas, para ela a pedagogia “tornou-se uma ciência de ensino geral, ao ponto de se desligar completamente da matéria a ser ensinada. E o professor é aquele que é capaz de ensinar qualquer coisa”. A formação que ele recebe é em ensino generalizado e não de domínio de um assunto específico, tendo como consequência, que, nos últimos anos a formação dos professores na sua própria disciplina foi negligenciada. O que resultou na transformação das instituições de ensino em Institutos profissionais. Aquilo que, precisamente, deveria preparar a criança para o mundo dos adultos, é suprimido em favor da autonomia do mundo da infância.

“A ligação entre o fazer e o saber, sob o pretexto de respeitar a independência da criança, faz com que ela seja excluída do mundo dos adultos para ser artificialmente mantida no seu”. Arendt (1958, p. 2), propõe que existe “um mundo da criança e uma sociedade formada pelas crianças”. Assim, ela discorre que “as crianças são seres autônomos e que, na medida do possível, se devem deixar governar por si próprias” (1958, p. 3).

O papel dos adultos deve então consistir em limitar-se a assistir a esse processo. Elas ficam, ou entregues a si mesmas, ou à tirania do seu grupo, grupo contra o qual, tendo em vista a sua superioridade numérica, se não podem revoltar; grupos do qual jamais podem escapar-se para qualquer outro mundo porque o mundo dos adultos; está-lhes vedado. A reação das crianças a esta pressão tende a ser ou conformismo ou a delinquência juvenil e, na maior parte das vezes, uma mistura das duas coisas (ARENDR, 1958, p. 3).

Para a autora (1958, p. 5), “a educação é uma das atividades mais elementares e mais necessárias da sociedade humana a qual não permanece nunca tal como é, mas antes se renova sem cessar pelo nascimento, pela chegada de novos seres humanos”.

De acordo com Arendt (1958, p. 4) “a criança tem necessidade de ser protegida contra o mundo, o seu lugar tradicional é no seio da família”, onde delimita-se, um lugar, seguro para o seu sadio desenvolvimento e amadurecimento, uma vez que, por todos os lados a vida é constantemente exposta ao mundo sem a proteção da intimidade e da segurança da vida privada. Assim tentou-se estabelecer um mundo próprio das crianças, destruindo as condições necessárias para o seu crescimento, tanto mais essa educação declarava ter por objetivo servir a criança, mas ela se rebelava contra os métodos do passado.

O “século da criança” pretendia de acordo com Arendt (1958, p. 2), “emancipar a criança e libertá-las dos padrões de vida retirados do mundo dos adultos”, e fazer com que, “os educadores tentassem modernizar a educação, com base nessas evidências, sem se darem conta das consequências que elas teriam sobre a vida das crianças”. Quanto mais à sociedade atual suprime a diferença entre público e privado, entre o que deve ser protegido e o que pode ser exposto, tanto mais a sociedade moderna introduz, entre o privado e o público, uma esfera social na qual o privado é tornado público e vice-versa.

De acordo com Arendt (1958, p. 2), “a escola não é de modo algum o mundo, nem deve sê-lo. A escola é a instituição que se interpõe entre o domínio privado do lar e o mundo, de forma a tornar possível a transição da família para o mundo”. O Estado, que é o mundo público, impõe a escolaridade, assim a escola representa de certa forma o mundo, ainda que, não o seja na sua totalidade. E manter a criança totalmente afastada é artificial, pois quebra as relações

naturais, entre crianças e adultos, o que vai contra o fato da criança estar em plena evolução, entendendo a infância como uma fase transitória, uma preparação para a vida adulta.

“A crise resulta do reconhecimento do caráter destrutivo destes três pressupostos e do esforço desesperado que está a ser feito para reformar todo o sistema educacional, isto é para transformá-lo completamente” (ARENDT, 1958, p. 4).

Arendt (1958, p. 4) afirma, que na medida em que, “a criança não conhece ainda o mundo, devemos introduzi-las, nele gradualmente, devemos zelar para que, esse ser novo amadureça, inserindo-o no mundo tal como ele é”. Os adultos são responsáveis pelas crianças e não tem direito de se eximir dessa responsabilidade, mas tem o dever de assegurar as condições para o livre desenvolvimento das suas características. Já em relação aos jovens, os educadores figuram como representantes de um mundo do qual, embora, não tenha sido construído por eles, devem assumir a responsabilidade por ele. Contudo, esta responsabilidade não foi imposta aos educadores, mas está implícita, no fato dos jovens serem introduzidos pelos adultos num mundo em mudança. Arendt nesse ponto lança o veredito, de que, aquele que se recusa a assumir a responsabilidade pelo mundo não deveria ter filhos nem deveria participar na sua educação, vez que, a educação e a responsabilidade pelo mundo, tomam a forma de autoridade.

Para Arendt (1958, p. 9), autoridade e competência do educador, não são, a mesma coisa. Embora, não haja autoridade sem competência, está por si só, não pode engendrar a autoridade. A competência consiste em conhecer o mundo e em ser capaz de transmiti-lo por meio do conhecimento. Mas a autoridade funda-se, no seu papel de ser responsável por este mundo “amor mundi”. A falta de autoridade é evidenciada modernamente, como se as crianças recusassem a autoridade dos educadores por serem oprimidas por estes, necessitando de serem libertadas. No entanto, não há nada mais opressivo e despótico, do que entregar as crianças a si mesmas, sem lhes dar condições para o seu desenvolvimento cognitivo e emocional e fornecer-lhes as ferramentas adequadas para sua atuação na vida adulta. Dizer que os adultos abandonaram a autoridade significa dizer que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo em que colocaram essas crianças. A crise de autoridade na educação está intrinsecamente relacionada à crise da própria tradição (ALMEIDA, 2009).

Para Arendt (1958, p. 11), a reflexão sobre os princípios da educação leva em conta o, “processo de estranheza face ao mundo”, mesmo que se esteja em face de um processo automático, o pensamento e a ação humana tem o poder de interromper e fazer parar este processo. Ela (p. 13) conjectura que, “em política a atitude conservadora que aceita o mundo tal como ele é” e unicamente uma, “luta por preservar o *status quo*”, o que leva o mundo a

destruição. “E isto porque, nas suas grandes linhas como nos seus detalhes, o mundo está irrevogavelmente condenado à ação destrutiva do tempo, a menos que os homens estejam determinados a intervir, a alterar e criar o novo”.

Assim estamos sempre a educar para o mundo, para a existência e preservação dele. “O mundo é criado por mãos humanas para servir de casa aos humanos durante um tempo muito limitado. Porque o mundo é feito por mortais, ele é perecível” (ARENDR, 1958, p. 14).

Assim para preservar o mundo contra a mortalidade dos seus habitantes, é necessário constantemente restabelecê-lo. No mundo hoje, o problema da educação resulta, pois do fato de que, pela sua própria natureza, a educação não pode fazer economia, nem da autoridade, nem da tradição, sendo que, no entanto, essa mesma educação deve ser executada num mundo que deixou de ser estruturado pela autoridade e unido pela tradição. Para Arendt, o domínio da educação infantil, deve ser radicalmente separado dos outros domínios da vida pública.

Não é possível educar sem ao mesmo tempo ensinar, pois uma educação, sem ensino é vazia e degenera com grande facilidade, numa retórica emocional e moral. Mas podemos facilmente ensinar sem educar e podemos continuar a aprender até o fim dos nossos dias sem que, por essa razão, nos tornemos mais educados. A educação é o lugar em que decidimos se amamos suficientemente as novas gerações para não, as expulsar do nosso mundo, deixando-as a esmo, e lhes retirando a possibilidade de realizar qualquer coisa, ao invés de prepará-las para a tarefa de renovação de um mundo comum.

Pensar a crise da educação para Arendt (1958, p. 14), é refletir que a educação se encontra exposta aos ataques avassaladores do tecnicismo utilitarista, o que decorre do esfacelamento da esfera pública, culminando no triunfo do labor e do trabalho. A contemporaneidade está marcada por um mundo que perdeu o seu sentido e por uma alienação, por uma crise da autoridade, por adultos que não querem se responsabilizar por crianças entregues à própria sorte, pelo fazer suplantado pelo saber e pela atividade docente generalizada (professor capaz de ensinar qualquer coisa). A criança foi afastada de forma artificial, e não é mais protegida do mundo público. A educação moderna verteu-se num instrumento da própria atividade política que foi arquitetada como uma forma de educação, forjada por meio da lei, a fim de alcançar um objetivo que é a supremacia do poder do Estado sobre os indivíduos. E é a partir desse cenário que iremos discutir a Judicialização das Relações Escolares.

3.1. A Crise da Tradição, Autoridade e Responsabilidade

O conceito de ação em Arendt (2007c), é um dos elementos mais originais de sua obra, situado na interseção entre igualdade e diferença. Para ela, se homens e mulheres não fossem iguais, nós não seríamos capazes de entender uns aos outros; se não fossemos diferentes, não teríamos a necessidade de utilizar a linguagem para entendermos uns aos outros. Assim, a ação é a atividade puramente artificial entre os indivíduos que tem como precondição a igualdade e a pluralidade. Demonstrando nossa igualdade como humanos detentores das mesmas necessidades básicas e ao mesmo tempo plurais em nossa subjetividade.

Arendt se propõe, a recuperar o entendimento de espaço público na modernidade, supondo que a ação só poderia se desenrolar nesse espaço. O modelo para o conceito *arendtiano* de ação é a *polis* ateniense com a sua diferenciação radical entre a *oikia* e o público. A *oikia*, a esfera privada, é o lugar da tirania, da hierarquia, do domínio de indivíduos uns pelos outros. A igualdade e a pluralidade são constitutivas da noção *arendtiana* de público através da qual as atividades puramente humanas ocorrem no interior de um espaço constituído em comum pelos indivíduos (CANOVAN, 1992).

Para Arendt (2007c, p. 243), a estabilização inerente à ideia dos pactos pode ser traçada tanto no pensamento romano quanto em Abraão, que mostrou a capacidade dos pactos de gerarem padrões de ação. Construída na base de acordos e promessas mútuas, a fundação de Roma, era para Arendt não apenas um exemplo da exaltação de um espírito público, mas também uma forma de consagração da tradição (CANOVAN, 1992, p. 143).

A fundação constitui um ato de identidade e de grandeza, a ser preservado, indefinidamente através de sucessivas tentativas de renovação (MATTHES, 2000, p. 40).

A relação entre o que manda e o que obedece, não se assentam nem na razão comum nem no poder que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm lugar estável predeterminado (ARENDR, 2007b, p.129).

É possível notar que a preocupação *arendtiana* com a autoridade desperta um elemento diferente na sua teoria política, o que leva Arendt, a recuperação do conceito romano de autoridade (VILLA, 1996, p. 159). Assim, a primeira questão importante a ser apontada em relação ao *detour* romano de Arendt é que ele, não a ajuda a solucionar o problema que leva Arendt da Grécia à Roma, qual seja, o problema da institucionalização de uma forma de ação que é um fim em si mesmo. A segunda questão do pensamento *arendtiano* e a prática política

romana, que é o funcionamento das instituições políticas romanas. Se, por um lado, elas propiciavam o desenrolar da política em um mundo construído em comum pelos homens livres, por outro, propiciavam algo que, de forma alguma, agradava a Arendt, a transformação do espaço público no lugar da turba e da manipulação política.

Os romanos solucionavam o problema da manipulação da plebe através da distinção entre a autoridade do senado e o poder do povo (BRUNKHORST, 2000, p. 187). Nesse sentido, a institucionalização poderia aparecer como uma solução, só que o seu preço seria a substituição da igualdade pela hierarquia.

A nossa tradição de pensamento político teve início quando Platão descobriu que afastar-se dos assuntos humanos é algo de inerente à experiência filosófica; e terminou quando desta experiência já nada mais restava senão a oposição entre agir e pensar, oposição essa que, privando de realidade o pensamento e de sentido a ação, fez com que ambos se tornassem desprovidos de significado (ARENDETT, 2007b, p.39).

Não há uma complementaridade entre o itinerário grego e o romano na obra de Arendt, mas, uma tensão, provocada pelo fato dos dois elementos inspiradores de suas obras, estarem em conflito. Pois, para Canovan (1992), Arendt tenta recuperar a autoridade, como resposta ao problema do totalitarismo, enquanto, Villa (1996), considera que a inspiração fundamental *arendtiana* é a reconstrução do conceito de ação, que, é outro elemento importante, em sua obra.

Essa crise pode ser expressa nos seguintes termos, “o conceito de autoridade parece estar em conflito com a convicção básica *arendtiana* sobre o que é uma política verdadeiramente autêntica” (VILLA, 1996, p. 158). Nesse sentido, o percurso romano de Arendt, não lhe permite oferecer uma saída para institucionalizar o conceito de ação, por ela resgatado.

Mas, é no campo do público que o conceito de natalidade adquire sua dimensão plena. Seu principal objetivo dentro da estrutura da obra política de Arendt é negar a ideia de irreversibilidade da ação. Toda ação seria irreversível e o sentido das diferentes ações, imutável, se não fosse possível descongelar uma ação já concluída. O conceito de natalidade irá desempenhar esse papel ao permitir um novo começo. Ele também irá associar ação e biografia, na medida em que uma das suas características é retirar da ação a sua anonimidade. Em seu livro *A Cidade de Deus*, Agostinho coloca a questão do novo começo ao afirmar que o homem tem, não apenas, a capacidade para realizar o novo começo, mas que, ele próprio é o novo começo (BOWEN-MOORE, 1989, p. 24).

Arendt, identificou a ideia de natalidade, em *Origens do totalitarismo* (1951), e em *A condição humana* (1958), com um episódio político específico, a Revolução Húngara de 1956, em sua análise sobre esses episódios, ela defende a natalidade contra a institucionalização Villa (1996). Para ela, a grandeza do evento não poderia ficar limitada a sua duração, pelo contrário, deveria ser avaliado pela grandeza e tragédia que desencadeou. O elemento destacado por Arendt, é o agir coletivo, que se sobressai do *continuum* da história. Em que um conjunto de estudantes realiza uma manifestação e, no dia seguinte, vai até a emissora de rádio de Budapeste pedir a divulgação de um manifesto com dezesseis pontos. A polícia tenta dispersá-los, mas há uma reação de uma massa indistinta de indivíduos que, ao ser atacada pela política, reage e toma as suas armas. Os trabalhadores nas fábricas ficam sabendo do episódio e se juntam a essa massa. O exército, ao ser chamado, nega-se a intervir e, com isso, a revolução está em curso.

Para Arendt (2001, p. 96), “não foram os programas ou o manifesto que jogaram qualquer papel. O que desencadeou a revolução foi o puro momento do agir em comum da população como um todo, cuja demanda era tão óbvia que dispensa uma formulação mais específica”. Ou seja, o elemento fundamental que Arendt, identifica como ação durante a Revolução Húngara é o agir em concerto, por certo momento. O fato de que todos os episódios duraram doze dias é irrelevante diante da importância, que é a demonstração pública de que o autoritarismo pode ser derrotado pela ação conjunta da população.

O outro elemento abordado por ela é a valorização positiva do papel dos conselhos. Arendt (2001, p. 97), retoma uma discussão que pertence à tradição *marxiana*, mas com uma interpretação radicalmente distinta. Para ela, “os conselhos operários são a mesma organização, com mais de cem anos de vida, que surgiu sempre que se permitiu ao povo por alguns dias, por algumas semanas, ou meses desempenhar as suas atividades políticas, sem um governo imposto”.

Para Arendt, os conselhos não eram conselhos operários e sim conselhos revolucionários ou de bairro. Na sua análise sobre os conselhos húngaros, ela diferenciou os conselhos revolucionários dos conselhos de trabalhadores. A sua atenção esteve voltada para as funções políticas destes. Os conselhos revolucionários eram uma resposta à tirania política e, ao mesmo tempo, uma alternativa a um sistema representativo baseado em facções.

Assim se a origem histórica do sistema de partidos se assenta no parlamento e nas suas facções, por outro lado os conselhos emergem exclusivamente das ações e das demandas espontâneas do povo e não fazem parte dele ideologias preconcebidas ou qualquer teoria sobre a melhor forma de governo (ARENDR, 2001, p. 99).

Arendt, apresenta, em sua análise sobre os conselhos, uma alternativa ao problema da representação, ela busca desvincular a política de elementos estratégicos de disputa do poder e vinculá-la ao ato de ação coletiva. Para ela, os conselhos assumiam um papel vago na modernidade. Esse papel significa pensar a política como uma categoria que vai além dos partidos e que gere elementos comuns de ação. A forma como Arendt, recorreu aos conselhos revolucionários húngaros para pensar a reconstrução da política contemporânea foi criticada por alguns de seus intérpretes.

Canovan (1992, p. 237), afirma que, “para a maior parte dos intérpretes, a posição da autora sobre conselhos parece não ser realista”.

Benhabib (1996, p. 16), considerou a sua abordagem antimoderna, especialmente na forma como ela nega a representação.

Os conselhos seriam natalidade ou o surgimento do novo contra a institucionalidade. Arendt abordou, essa questão parcialmente, mas tocou em um elemento que faz parte da política deliberativa nos dias de hoje, a busca por elementos de ação política que não sejam estratégico-deliberativos (COHEN, 1997).

Essa busca, no entanto, deve ser coadunada com elementos institucionais que deem a esses conselhos uma permanência maior. Permitam-nos mostrar que podemos encontrar alguns desses elementos se conciliarmos a ideia de conselhos com a ideia de nova ordem secular que aparece em sua obra *Sobre revolução* (1960), em que o argumento sobre o novo começo, é rearticulado por Arendt, (2011a, p. 16). Ela vai falar de um novo começo absoluto isento de violência e de coerção que emerge das promessas e da deliberação comum. O novo começo arendtiano está espalhado no tempo e tem como paradigma histórico a revolução americana. Esta é concebida como um ato consciente de negação baseado, na capacidade de dizer não a uma ordem política estabelecida e fundar uma nova ordem. Nesse sentido, a revolução americana começou com o “não” dos puritanos, que embarcaram no *Mayflower*, à ordem política e social inglesa:

Não foi nenhuma teoria teológica, política ou filosófica, mas sua própria decisão de deixarem para trás o velho mundo e se aventurarem em um empreendimento inteiramente seu, que deu origem a uma sequência de atos e acontecimentos em que teriam perecido senão tivessem descoberto a gramática elementar da ação política cujas regras determinam o nascimento e o ocaso da ação política (ARENDR, 2011a, p. 70).

O novo começo é um ato pragmático originado da capacidade humana de dizer não a uma ordem política. Esse elemento foi partilhado pelas revoluções húngara e americana. Mas há, também, a ênfase em um novo elemento na revolução americana que permite uma maior institucionalização da ação. Esse elemento é a fundação de um novo corpo político estável e sua atualização (ARENDDT, 2011a, p. 96).

Para Arendt (2011a, p. 20), a importância do republicanismo nos EUA é que ele permitiu não apenas a instituição do novo, mas também a sua permanência em uma base distinta da romana, isto é, através do constitucionalismo e de uma tradição de direitos que atualiza o ato fundacional que antecedeu a existência do próprio governo.

Nesse sentido, a possibilidade de sempre voltar ao momento fundador foi atualizada no instituto da tradição de direitos e da revisão constitucional rompendo com a hierarquia própria da tradição romana. Temos, assim, os dois elementos necessários para uma interpretação da relação entre ação e institucionalização em Arendt. A ação mantém a sua centralidade como o elemento essencial da política moderna, sendo entendida como interação humana, que abre espaço para novos começos e novos experimentos.

Esse conceito de ação articula-se com a ideia de conselhos entendidos não como a alternativa à representação e sim como alternativa à concepção exclusivista da representação que torna os partidos a única forma de mediação política. Os conselhos cumpriram o papel fundamental no mundo moderno de propiciar uma deliberação que não esteja completamente vinculada a interesses pré-determinados. Eles teriam o papel de abertura nas formas de mediação entre o indivíduo e a política institucionalizada criando a possibilidade de uma forma distinta de ação passível de institucionalização e capaz de atualizar os elementos fundacionais da primeira modernidade. A noção de ruptura, inerente à modernidade, pressupõe a existência de um antes e um depois. Trata-se do mundo pré-moderno em que a tradição servia de fundamento à comunidade, garantindo a sua existência, “na medida em que o passado se transmite sob a forma de tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição” (ARENDDT, 1987, p. 07).

Walter Benjamin sabia que a ruptura com a tradição e a perda da autoridade que se verificaram no seu tempo eram irreparáveis, e concluiu daí que era preciso descobrir novas formas de relações com o passado (ARENDDT, 1987, p. 07).

De acordo com Arendt (2007c), a crise da modernidade revela um tipo de relação do mundo tradicional, que deixou de existir, valores que foram progressivamente postos em

dúvida, na idade moderna, tendo depois sido erradicados. O sentido originário, dessa relação foi pervertido, assim como a existência política.

“O vigor desta trindade residia na força vinculadora de um começo investido de autoridade, ao quais os homens estavam unidos”, através da tradição Arendt (2007b, p.138).

O colapso a que Arendt se refere, é um fenômeno que resulta de um longo e contínuo processo histórico, com o desaparecimento do mundo grego, romano e cristão, e que culminou no mundo moderno. Essa fratura entre o passado e o futuro, radicalizou-se ao ponto de se transformar numa ruptura sem precedentes, numa fenda por onde escoaram o senso comum, o mundo e as categorias políticas.

Para Arendt (2008a, p. 40), historicamente, “o senso comum é romano” tanto na sua origem como na tradição. “Não é que os gregos e os judeus não tivessem senso comum, mas só os romanos o desenvolveram a ponto de o tornarem o critério superior na gestão dos assuntos públicos e políticos”. A articulação entre tradição, senso comum e mundo comum é outra manente no pensamento *arendtiano*, como uma das manifestações de uma crise mais profunda.

Com os romanos, recordar o passado passou a ser uma questão de tradição, e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou a sua expressão politicamente mais importante. Uma vez que o senso comum se liga à tradição e é por ela alimentado, quando os modelos tradicionais deixam de fazer sentido e deixam de funcionar como regras gerais que permitem subsumir todos ou a maior parte dos casos particulares, é inevitável que o senso comum tenda a atrofiar-se. Este método ‘prático’ de rememoração do senso comum não requeria qualquer esforço, mas recebíamos-lo, num mundo comum, como herança partilhada. Por conseguinte, a sua atrofia provocou imediatamente uma atrofia também da dimensão do passado e desencadeou o movimento arrastado e irresistível de esvaziamento que estende um véu de sem sentido sobre todas as esferas da vida moderna (ARENDR, 2008a, p. 40-41).

Arendt discorre que, existe poder sem autoridade, mas o inverso não é possível. O poder, sendo a condição necessária da autoridade, não é, todavia, a condição suficiente. A fim de que o poder se transforme em autoridade, é preciso que aquele, sofra uma modificação. Para Arendt a autoridade “o seu *modus operandi*”, é negativo e ao distinguir a autoridade de outras formas de relações, que, com ela podem ser confundidas, “vai definindo-a por aquilo, que, ela, não é, pondo a nu o fato da autoridade, já não existir” (ARENDR, 2007b, p. 117-118).

Ela defende que, a autoridade não tem lugar na política grega, só a persuasão e a força, preenchem essa função. A ausência de autoridade, na política grega, teria conduzido Platão e Aristóteles a introduzi-la na filosofia política. Os gregos conheciam a tirania e a guerra como

formas de governo, numa relação de mando e servidão, por isso *Platão* e *Aristóteles* se voltaram para a estrutura familiar, na qual o *pater* governava, como déspota. Nessa sociedade a autoridade implicava uma obediência na qual os homens conservavam sua liberdade. Já *Platão*, alicerça a sua “aspiração a um governo autoritário” numa concepção da razão, mais do que autoritária, sendo despótica.

O déspota protagonizado pelo “filósofo-rei”, “assenta na desigualdade natural entre quem governa e quem é governado”. A semelhança entre o “filósofo-rei” de *Platão* e o tirano grego, assim como “o potencial prejuízo para a esfera política que esta concepção de governo implicaria, parece ter sido reconhecida por *Aristóteles*; mas que essa combinação de domínio e razão implicou um perigo para a filosofia, conforme foi apontado por *Kant*” (ARENDDT, 2007b, p. 121-122).

O estabelecimento de uma “tirania da razão”, encabeçada pelo “filósofo-rei”, não está isenta de problemas. A legislação imposta pelo filósofo, não pode deixar de ser despótica, assim como o consentimento dos cidadãos não é senão uma “servidão voluntária”. A coerção imposta pela razão não necessita do recurso da violência para que seja eficaz, e ainda que a força seja superior à persuasão e argumentação, ela, contudo, não constrange o maior número, apenas uma minoria. A maioria dos cidadãos é alienada da política. Eis, a principal dificuldade da filosofia política de *Platão*. A solução encontrada na República consiste na invenção do mito para consumo da multidão. Papel equivalente ao que desempenha a alegoria da caverna para o filósofo. “O ser político, o viver numa *polis*, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência” (ARENDDT, 2007c, p. 41).

Para os gregos, forçar alguém pela violência, ordenar em vez de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestados, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica (ARENDDT, 2007c, p. 41-42).

Para Arendt (2007b, p. 106), “a autoridade exige sempre obediência, e é muitas vezes confundida com alguma forma de poder ou violência. Mas o fato é que a autoridade exclui o uso de meios exteriores de coação; quando se usa a força, isso significa que a autoridade falhou”. A autora continua, “por outro lado, a autoridade é incompatível com a persuasão, já que esta, pressupõe uma paridade e funciona através de um processo de argumentação”.

Quando se utilizam argumentos, a autoridade é deixada em suspenso. Contra a ordem paritária da persuasão, temos a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Assim, se temos de definir a autoridade, esta é algo que se opõe tanto à coação pela força, como à persuasão mediante argumentos. A relação autoritária entre quem comanda e quem obedecem não assenta nem numa razão comum nem no poder daquele que comanda; aquilo que ambos partilham é a hierarquia em si, cuja justiça e legitimidade ambos reconhecem e dentro das quais possuem o seu lugar fixo e predeterminado (ARENDDT, 2007b, p. 107).

Para Arendt, a ideia de governo, assim como a distinção entre governantes e governados, é algo que pertence a um domínio que, “precede a esfera política, e aquilo que distingue esta última do domínio ‘econômico’ da família é que a *polis* se baseia num princípio de igualdade e desconhece qualquer diferenciação entre governantes e governados” (ARENDDT, 2007b, p. 130).

No terreno político lidamos sempre com adultos que, propriamente falando, deixaram para trás o tempo da instrução, e a política ou o direito de participar nos assuntos públicos começa precisamente quando a educação está terminada. Na educação, pelo contrário, lidamos sempre com pessoas que não podem ainda ascender à política e à igualdade porque estão numa fase de preparação para isso (ARENDDT, 2007b, p. 132).

De acordo com Arendt (2008a, p. 101), para “*Aristóteles*, o termo *politikon* era um adjetivo que se aplicava à organização da *polis* e não a simples designação de qualquer forma de vida em comum”. Por assim dizer, “um traço único do homem, o de este, poder viver, numa *polis*, e também que, a *polis* organizada, é a mais alta forma de vida humana em comum”. “As grandiosas tentativas da filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que impedisse a deterioração da *polis* e preservasse a vida do filósofo fracassaram pelo fato, de no âmbito da vida política grega não existir uma noção de autoridade baseada numa experiência política imediata”, como explicou, Arendt (2007b, p. 133).

Os protagonistas que por último aceleraram a transição e conseqüente, ruptura foram, *Kierkegaard*, “ao saltar da dúvida para a fé trouxe a dúvida para o interior da religião”; *Marx*, “trouxe as teorias da dialética para o campo da ação” e *Nietzsche*, “com seu platonismo invertido terminou naquilo a que hoje chamamos niilismo” (ARENDDT, 2007b, p.42-44); os filósofos da suspeita, “situam-se no final da tradição, justamente antes de se dar a ruptura” de acordo com Arendt (2007b, p.41).

Cada um a seu modo vai contribuir para a reviravolta decisiva e radical que caracteriza a modernidade: “*Kierkegaard*, *Marx* e *Nietzsche* são para nós como balizas indicadoras de um

passado que perdeu a sua autoridade. Foram eles os primeiros a atreverem-se a pensar sem a orientação de nenhuma autoridade” (ARENDDT, 2007b, p.44).

Arendt (2007b, p. 17), cita o poeta *René Char* no prefácio do livro *Entre o passado e o futuro*, “a nossa herança não foi precedida por nenhum testamento” e também *Tocqueville*, “desde que o passado deixou de projetar a sua luz sobre o futuro, a mente humana vagueia nas trevas” (ARENDDT, 2007b, p. 20). Nas duas alusões podemos detectar o abismo e a urgência de uma interrogação sobre o sentido dessa metáfora, pois sem a tradição não há um futuro.

O testamento, que indica ao herdeiro aquilo que legitimamente lhe pertence, transmite ao futuro os bens do passado. Sem testamento ou, para aclarar a metáfora, sem a tradição que escolhe e nomeia que transmite e preserva que indica onde se encontram os tesouros e qual o seu valor é como se não existisse continuidade no tempo e como se, por conseguinte, não houvesse nem passado nem futuro, em termos humanos, mas apenas a perpétua mudança do mundo e o ciclo biológico dos seres vivos (ARENDDT, 2007b, p.19).

Com a ruptura do “fio da tradição” no início do século vinte, as pessoas se defrontaram com situações inéditas. Como exercer a capacidade de pensar, “num mundo em que se consumou o divórcio entre pensamento e realidade, e onde se tornou opaca à luz do pensamento... estando sujeito a converter-se em algo totalmente vazio de significado” (ARENDDT, 2007b, p. 20).

Para a autora (2007b, p.27), o que se perdeu, foi o espaço em que a liberdade pública se podia manifestar. O espaço que, “se constitui como, o agir em conjunto”, porque a razão de ser da política, “é a liberdade e o seu campo de experiência é a ação”. Desta forma “o problema, reside no fato de não estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de nos estabelecermos nesse hiato entre passado e futuro”. Durante longos anos de história, que se seguiram à fundação de Roma e que foram definidos pelos conceitos romanos, esse hiato foi vencido pela ponte da tradição. Esta tradição se foi desgastando mais e mais à medida que avançamos pela idade moderna.

Quando o fio da tradição por fim se rompeu, o hiato entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição própria apenas da atividade de pensar e uma experiência restrita àqueles poucos que faziam do pensamento a sua atividade fundamental, para se converter numa realidade tangível e numa fonte de perplexidade comum: ou seja, tornou-se um fato de relevância política (ARENDDT, 2007b, p.27).

Somente os romanos conseguiram estabelecer uma autoridade política, sem recorrer ao constrangimento exterior ou a uma ordem imposta, desta forma, somente o conceito de autoridade romano pode “adquirir um caráter educacional” sem perder a sua consistência política. Para eles, “os antepassados, em qualquer circunstância, representam exemplos de grandeza para cada nova geração”. A educação pela autoridade, sem convicção fundamental, imposta na esfera pública, consiste apenas em obscurecer ou camuflar aspirações de poder, e fingir educar quando na verdade se pretendia apenas submeter (ARENDRT, 2007b, p. 133).

Por isso, o termo e o conceito de autoridade são originários de Roma, reenviando para o modelo da sua fundação, pois a autoridade encontra o seu fundamento no passado. Passado, sempre presente na vida da cidade a fim de conserva-la, pois, a *auctoritas* dos romanos do verbo *augere* significa aumentar a fundação do passado. A autoridade, ao contrário do poder, enraizar-se no passado e deriva da própria autoridade dos fundadores, enquanto o poder pertence ao povo. O senado é quem detém a autoridade que provém da sua ligação ininterrupta com a tradição, inaugurada pelos fundadores da cidade.

Arendt (2008a, p. 46), apresenta-nos a imagem de pirâmide invertida, mergulhada na profundidade do passado e na transcendência da tradição. “A tradição tornou-se, portanto, sagrada, preservava e transmitia a sua autoridade, baseada no testemunho dos antepassados que tinham assistido à fundação sagrada”. A reverência para com os anciãos explica-se pelo fato de estarem mais próximos dos antepassados, cabendo-lhes, pois, enquanto testemunhas da fundação, transmitir-nos os valores sagrados da tradição e servir de elo, *religio*, de *religare*, significa estar ligado ao passado.

Para Arendt (2007b, p.138-139), a derrocada do Império romano se precipitou no desaparecimento da vida política, o que constitui o acontecimento mais decisivo da história ocidental. A crise da autoridade inicia-se então com a desvalorização da trindade romana: tradição, autoridade e religião, sendo que a queda, de um dos seus pilares desencadeia necessariamente a queda dos outros, tendo como consequência o desenraizado da tradição política dos romanos, que fazia da autoridade uma legitimação do poder e que abriu as portas à tirania e ao despotismo, inerentes à fundamentação política dos gregos, como permitiu a ideia grega da subalternização da “*vida activa*” em relação à “*vida contemplativa*”.

A consequência foi à secularização, inerente à modernidade e a “separação entre a esfera política e a esfera religiosa da vida; e, assim sendo, a religião não podia senão perder o seu elemento político, tal como a vida pública estava destinada a perder a sanção religiosa por parte de uma autoridade transcendente” de acordo com Arendt (2007b, p.148).

Assim, sem a “fonte da autoridade transcendente”, as pessoas veem-se confrontadas “com os problemas mais elementares da convivência humana” (ARENDR, 2007b, p.154).

“Sem a sanção da crença religiosa, nem a autoridade nem a tradição continuam seguras. Sem o apoio dos instrumentos tradicionais de interpretação e de juízo, tanto a religião como a autoridade começaram a vacilar” (ARENDR, 2007c, p. 48).

O sentido pedagógico do termo tradição encontra-se ligado ao seu sentido político originário, que é romano, “fazer ser novo aquilo que foi”. A modernidade recobriu e adulterou esta significação.

Arendt (2007c), contudo recupera o uso que *Quintiliano* fazia do conceito quando recorreu ao termo *traditio* para designar o ensino. Segundo *Quintiliano*, educar é *tradere*, remeter uma herança e *transmittere*, remeter essa herança de tal maneira que o herdeiro a conserve. Esta preenche por inteiro “a brecha que se abriu entre o passado e o futuro”, por onde se esvaiu a tradição e a autoridade.

“A crise de autoridade na educação está intimamente ligada com a crise da tradição, isto é, com a crise da nossa atitude face ao passado” (ARENDR, 2007b, p.203).

“A educação não poder fazer economia nem da autoridade nem da tradição, sendo que, no entanto, essa mesma educação se deve efetuar num mundo que deixou de ser estruturado pela autoridade e unido pela tradição” (ARENDR, 2007b, p.205).

A partir do momento em que o edifício da autoridade ruiu e o fio da tradição se rompeu, irreversivelmente, a crise irrompeu sobre todos os domínios da vida humana que se viram por ela revolvidos. A crise é antes de tudo, uma crise que se manifesta na educação, sendo, portanto, o lugar privilegiado de onde devemos retomar as questões essenciais.

No pensamento de Arendt (1958, p. 1), a crise da educação e também uma crise da autoridade, dos pais, do professor, da escola. Ela sabiamente completa que, “toma-se difícil dedicar-se se na educação toda a atenção que ela merece. Com efeito, é tentador considerá-la como um mero fenômeno local, desligada dos problemas”.

Arendt (2007c, p. 68-71), fala sobre a desestruturação e a desnaturação aniquilando o liame que separava o público do privado onde hoje esses espaços se invadiram e retomaram-se dentro de uma nova conjuntura. O seio familiar que protegia a criança e criava o lugar do oculto onde a criança era formada para a vida escolar, a escola enquanto palco de transição para a vida adulta foi invadido pelo poder impositor e regulador do Estado, um superestado cujos “olhos” e “presença” se estendem a todos os espaços. Vê-se o esvaziamento da autoridade no momento atual. Uma crise total de autoridade e comprometimento dos pais e dos professores em relação

às crianças de hoje estão entregues a si mesmas e a elas tem sido dado um “poder”, o qual não tem capacidade de exercê-lo. Como se fossem mini adultos, tendo que fazer escolhas, opinar e decidir sem o amadurecimento necessário. E pela educação que os pais assumem por isso uma dupla responsabilidade pela vida e pelo desenvolvimento da criança, a fim de dar continuidade ao mundo. Estas duas responsabilidades em alguns momentos se contrapõem e podem entrar em conflito.

A criança tem necessidade de ser protegida para evitar que o mundo, possa destruí-la, mas, por outro lado, esse mundo tem necessidade de uma proteção que o impeça de ser destruída a cada nova geração. No mundo, os adultos regressam cada dia à segurança da vida privada, nesse abrigo se desenrola a vida familiar, delimita num lugar seguro sem o qual nenhuma coisa pode prosperar protegida contra o mundo exterior, contra o mundo público. Por outro lado, em que a vida é constantemente exposta ao mundo, sem a proteção da intimidade e da segurança privada, a qualidade vital é destruída. O mundo público é comum a todos, tanto as pessoas como as suas obras, que contribuem para o mundo comum. Mas, a vida não é contabilizada, pois o mundo não se interessa por ela e ela tem que se esconder e ser protegida do mundo. Aquilo que é vivo necessita da segurança da obscuridade para alcançar a maturidade necessária ao seu pleno desenvolvimento. Talvez, está seja a razão pela qual os filhos de pais famosos geralmente se saem mal na vida pública, tendo pouco êxito em suas relações.

O excesso de publicidade invade o espaço privado, trazendo consigo, uma exposição das pessoas ao domínio público que invade toda a vida privada de tal forma que as crianças deixam de ter um lugar seguro em que possam crescer. Ocorre uma destruição do espaço de vida real quando, procura-se transformar as próprias crianças numa espécie de mundo. Como pôde acontecer que, a criança fosse exposta àquilo que, caracteriza o mundo dos adultos, o seu aspecto público, e isto no momento em que se tinha tomado consciência de que o erro de toda a educação passada tinha consistido em considerar a criança como um pequeno adulto (ARENDT, 1958, p. 3).

Para Arendt (1958, p. 11), “o papel desempenhado pela educação em todas as utopias políticas, desde a antiguidade até aos nossos dias, mostra bem como pode parecer natural querer começar um mundo novo com aqueles que são novos por nascimento e por natureza”. Isto deixa claro, a importância da educação como instrumento de controle utilizado pelo Estado para efetivar sua política econômica e de dominação.

No que diz respeito à política há aqui, obviamente, uma grave incompreensão: em vez de um indivíduo se juntar aos seus semelhantes assumindo o esforço de persuadi-los e correndo o risco de falhar, opta por uma intervenção

ditatorial, baseada na superioridade do adulto, procurando produzir o novo como um *fait accompli*, quer dizer, como se o novo já existisse. É por esta razão que, na Europa, a crença de que é necessário começar pelas crianças se, se pretendem produzir novas condições tem sido monopólio principalmente dos movimentos revolucionários com tendências tirânicas, movimentos esses que, quando chegam ao poder, retiram os filhos aos pais e, muito simplesmente, tratam de os endoutrinar (ARENDDT, 1958, p. 6).

Não é possível a educação desempenhar nenhum papel na política porque na política, se lida sempre com pessoas já educadas. De acordo com Arendt (1958, p. 7), “aqueles que se propõem educar adultos, o que realmente pretendem é agir como seus guardiões e afastá-los da atividade política”. A palavra “educação” tem uma ressonância perversa, em política, há uma pretensão de educação quando, afinal, o propósito real é a coerção sem uso da força. Mesmo quando se pretende educar as crianças para serem cidadãos, o que de fato se busca é negar-lhes, o seu futuro papel no corpo político, pois que, do ponto de vista dos novos, por mais inovações que o mundo adulto lhes possa propor, elas serão sempre mais velhas que eles próprios.

A crise da educação torna-se ainda mais aguda entre nós pela forma, como a política moderna tenta igualar a diferença entre novos e velhos, em particular, entre alunos e professores (PINTO, 2006).

A Educação então é submetida a uma lei fixada que não aceita discussões, no que diz respeito aos seus ideais. O aprendiz que é educado desta maneira se torna capaz de decorar conteúdos e repetir; tornar-se-á um sujeito passivo.

E dentro da análise de Arendt (2007c, p. 58), não para a contemplação, mas para o exercício de um ofício, servindo como ferramenta ao mercado de trabalho, “doutrinando” e “domando” as crianças para um fim específico.

As escolas, os educadores, criam forças, máquinas úteis que deem continuidade ao trabalho. Ao passo que algumas pessoas morrem, outras estão ou já estavam moldadas e prontas para a substituição. Os educandos são transformados em sujeitos passivos, meros produtos de substituição. O que até certo ponto chega a ser algo alienante. Os alunos não têm autonomia, são sujeitados a obedecer a uma lei disciplinar (CURY e FERREIRA, 2010).

Em cada época existe um grupo dominante que controla o poder disciplinar de acordo com os seus próprios interesses. Na pedagogia moderna, a relação de conhecimento e sempre uma relação do para quê, com objetivo mercantilista, para o estabelecimento no mercado de trabalho, sempre num sistema de ranqueamento, buscando progressão financeira como finalidade única de vida. A teoria moderna da aprendizagem permitiu à pedagógica, juntamente com a psicologia e as teorias pragmáticas, substituir o aprender pelo fazer, a esse fato soma-se

que os educadores buscaram modernizar a educação com base nessas evidências, sem se darem conta das consequências que elas teriam a partir da sociedade moderna, que emancipou a vida, e todas as atividades que têm a ver com a sua preservação da intimidade para expô-la ao mundo público.

O ensino atual tornou o professor, capaz de ensinar qualquer coisa, afastando-o do conhecimento especializado em uma formação. O professor é o que sabe mais, ou pelo menos é o que, deveria saber. Mas no atual sistema, retiraram a competência do professor, retiraram a sua voz (ação e discurso), retiraram dele a mestria, e o tornaram um coadjuvante no processo educativo, transformaram-no, em apenas uma peça da engrenagem, do sistema escolar. Em consequência, o professor que, contando com a autoridade que é a sua competência, deixa de poder existir (ARENDR, 1958, p. 13).

A sociedade moderna suprime a diferença entre o que é público e o que é privado, quanto mais a sociedade moderna introduz, entre o privado e o público, uma esfera social na qual o privado é tornado público e o público se torna privado.

Para Marques (1992), o objetivo central de todos os esforços da educação moderna tem sido o de buscar o bem-estar da criança, no entanto nem sempre isso vem ocorrendo. A escola não é o mundo, nem deve pretender sê-lo, ela é a instituição que se interpõe entre o domínio privado do lar e o mundo, de forma a tornar possível a transição da família para o mundo comum. Não é a família, mas o Estado, o mundo público, que impõe a escolaridade. É óbvio que a autoridade já não desempenha nenhum papel na vida pública e privada. A violência e o terror exercidos pelos países totalitários não são, a autoridade. Na educação está ambiguidade relativamente à atual perda de autoridade não pode existir. As crianças não podem recusar a autoridade dos educadores, como se estivessem oprimidas por uma maioria adulta ainda que, efetivamente, a prática educacional moderna tenha tentado, de forma absurda, lidar com as crianças como se, se, tratasse de uma minoria oprimida que necessita de ser libertada. Dizer que os adultos abandonaram a autoridade significa que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo.

Existe uma estreita relação entre a perda de autoridade e o seu desaparecimento nos domínios pré-políticos da família e da escola. Quanto mais, na esfera pública, a desconfiança na autoridade se torna radical, maior é a probabilidade de que a esfera privada permaneça imune a esta situação.

A nossa tradição de pensamento político toma como modelo a autoridade dos pais sobre os filhos e dos professores sobre os alunos para compreender a autoridade política. Ora, é

precisamente nesse modelo, cujas raízes se estendem até Platão e Aristóteles, que reside à origem da extraordinária ambiguidade do conceito de autoridade em política. Estas questões dizem, tanto da presente crise de autoridade como do nosso pensamento político tradicional que sugerem que a perda de autoridade que se desencadeou na esfera política alastrou-se para a esfera pré-política, instância na qual a autoridade parece ser ditada pela própria natureza, independente de todas as mudanças históricas e condicionalismos políticos.

De acordo com Arendt (1958, p. 8, 11), não é por acaso que o lugar no qual a autoridade política foi pela primeira vez posta em causa, isto é, a América, seja o lugar onde a moderna crise da educação se faça sentir mais fortemente. É verdade que não foi apenas na América que as modernas experiências educativas atingiram essas dimensões. Esse sintoma, dessa indiferença moderna em relação ao mundo pode-se observar nas atuais condições da nossa sociedade de massas. É que, contrariando todos os comportamentos revolucionários, sonhou iniciar a nova ordem por intermédio da educação, mantendo-se, pelo contrário, conservadora nessa matéria. A própria responsabilidade generalizada que a educação assume pelo mundo, implica numa atitude conservadora. Em política, a atitude conservadora que aceita o mundo tal como ele é busca preservar o *status quo*, só pode levar à destruição.

E isto porque, nas suas grandes linhas como nos seus detalhes, o mundo está irrevogavelmente condenado à ação destrutiva do tempo, a menos que os humanos estejam determinados a intervir, a alterar, a criar o novo (ARENDR, 1958, p. 12).

Estamos sempre a educar para um mundo que já está, ou está a ficar, “fora dos seus gonzos” de acordo com Arendt (1958, p. 13). O mundo é criado por mãos humanas para servir de casa aos humanos durante um tempo muito limitado, porque o mundo é feito por mortais, e é perecível. Para preservar o mundo contra a mortalidade dos seus criadores e habitantes, é necessário constantemente restabelecê-lo de novo. E está é a esperança do mundo, a novidade de cada nova geração, que traz consigo o revolucionário. No entanto a educação deve ser conservadora, ela deve proteger a novidade e introduzir a criança num mundo pré-existente, já velho.

A crise de autoridade na educação está intimamente ligada à crise da tradição, isto é, a crise da nossa atitude, em face de tudo o que é passado. Para o educador, é difícil estabelecer a mediação entre o antigo e o novo, razão pela qual a sua profissão exige um extraordinário respeito pelo passado. Ao longo dos séculos o educador nunca teve necessidade de tomar consciência desta sua qualidade especial. A reverência ao passado era parte essencial da estrutura romana de pensamento, pertencia à essência da atitude romana que no seu conjunto

considera o passado enquanto modelo e toma os antepassados como arquétipos orientadores para os seus descendentes; que acreditam que toda a grandeza reside no que foi. Tudo isto está em contradição, não apenas com o nosso mundo e com os tempos modernos, mas também, com a atitude grega relativamente à vida. Quando Goethe diz que envelhecer é “afastar-se gradualmente do mundo das aparências”, sua afirmação está imbuída do espírito dos gregos, para quem ser e aparecer coincide (ARENDDT, 2007c, p. 14).

A educação pela sua própria natureza, não pode economizar nem autoridade, nem tradição. Assim a tríade (ação, autoridade e tradição), assenta mais um tijolo à constituição da nossa discussão sobre judicialização, pois a falta de autoridade é sem dúvida, hoje, um dos maiores problemas que desabilita a escola a poder resolver os seus próprios problemas. E com sua total desmoralização, não há ação que se possa sustentar. Assim está fatalmente condenada ao fracasso e a intervenção de terceiros.

Arendt, fez severas críticas à falta de autoridade e da responsabilidade das pessoas para com o mundo, e alertou sobre o perigo desse caminho empreendido pelos homens modernos. A autoridade deriva do verbo latino *augere*, aumentar, acrescentar-se, e, como observa “foram os romanos que nos deram tanto o conceito quanto a palavra” (ARENDDT, 2007b, p. 22-3).

Os gregos estabeleceram um fundamento para a vida pública diferente da argumentação e da força. Tanto *Platão* quanto *Aristóteles* utilizaram-se de áreas pré-políticas, a relação entre pais e filhos, senhor e escravo e transferiram essas relações para o âmbito político; campo este que deve ser norteado pela relação entre iguais. Porém, esse conceito se torna complicado porque autoridade envolve obediência, sem coerção por meio da força. Por outro lado, por envolver obediência, a autoridade se situa no campo da hierarquia e, por consequência, exclui a persuasão entre iguais que anima o âmbito político. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como a persuasão através de argumentos, a relação autoritária entre o que manda e o que obedece, não se assenta nem na razão comum, nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado (ARENDDT, 2007b, p. 129).

O esfacelamento da tradição provocou também uma perda da autoridade e essa mesma autoridade, hoje em dia, na vida pública e política, já não representa mais nada ou, então, desempenha um papel contestado. Tudo isto quer dizer, “que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a

autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo” (ARENDDT, 2007b, p. 241).

Se a autoridade é excluída da vida política e pública, pode ser que isso indique a exigência de igual responsabilidade de todos para com o rumo do mundo. Mas também pode significar que as exigências do mundo estejam sendo negadas; toda responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada. Obviamente que uma perda de autoridade no âmbito público e político resultem também na perda da autoridade na esfera privada e pré-política da família e da escola. E isto se deve à falta de confiança que as pessoas têm em relação à esfera pública. Sentem que não há mais confiança no mundo particular, em casa e, também por isso, os adultos não querem se responsabilizar pelo mundo e, conseqüentemente, pelas crianças.

No campo educacional não deve haver essa ambigüidade ante a perda hodierna de autoridade. As crianças não podem derrubar a autoridade educacional, como se estivessem sobre a opressão de uma maioria adulta. A autoridade foi recusada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa, “que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (ARENDDT, 2007b, p. 240).

Arendt (2007b, p. 223), mostra que o próprio fato da crise, nos faz voltar a investigar a essência mesma da questão, “e a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo”. A crise educacional analisada por Arendt, faz com que, naturalmente, se investigue e indague sobre a essência da natalidade.

Ninguém mais está de acordo sobre a essência de uma coisa no caso do que é a educação, relação pedagógica e a autoridade do mestre, motivo pelo qual a crise se produz. A primeira medida então a tomar, supondo que seja possível, é tentar fazer as perguntas básicas e responder o que é a essência do fenômeno em que se dá a crise. Essa seria mesmo uma vantagem da situação de crise: enxergar a coisa na sua forma mais pura e desnudada e poder em consequência captar sua essência (AQUINO, 1999, p. 33-45).

A autora acredita que, deve haver uma separação entre política e educação, pois esse ideal permeou os movimentos revolucionários de feição tirânico, que tiram as crianças de seus pais e as doutrinam. A educação não pode interferir na política, pois nesse campo se lida com adultos e não é possível educá-los, o que há é uma coerção sem o uso da força. A responsabilidade é, portanto, uma expressão da autoridade, é o *amor mundi*, é preparar o palco de transição do lar para a escola, e da escola para a vida. E se responsabilizar, se colocar como um instrumento de proteção frente ao mundo. E dentro do que propomos neste trabalho e de suma importância percebermos a discussão que Arendt, faz, pois não há esse lugar hoje de responsabilidade.

O homem moderno é isolado, atomizado e totalmente individualizado. Não há mais o lugar da responsabilidade, nem na vida, muito menos na escola. Tanto os pais têm se abdicado dessa responsabilidade, quanto os professores. E isso agrava ainda mais o papel da escola, e o papel do professor e seu protagonismo.

3.2. Discurso e a Linguagem em Arendt

Compreender é a base do pensamento *arendtiano*, o discurso político no pensamento da autora, nos ajuda a entender que, ação e discurso estão intimamente relacionados.

A preocupação com a política permeia toda sua obra, quer pela análise dos sistemas de governo, ou pelo estudo de temas correlatos, como autoridade, liberdade, revolução e violência.

Para o nosso estudo precisamos compreender que de acordo com Arendt, o exercício do pensamento político consiste em mover-se na lacuna entre o passado e o futuro, tomando os acontecimentos do presente, da experiência viva, dos quais o pensamento pode emergir. A autora, dizia que não queria educar ou convencer, mas apenas compreender. Para Arendt, o ato é sempre acompanhado de um discurso que o anuncia e o esclarece:

A ação que ele inicia é humanamente revelada através das palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem o acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDR, 2007b, p. 189).

As ações são realizadas por meio do discurso e do debate. As palavras revelam o princípio da ação e são um apelo aos outros, um pedido para que os demais se juntem àquele que age e atuem em conjunto com ele (ALMEIDA, 2010).

Com efeito, o poder de decidir sobre os assuntos comuns só existe porque as palavras são ditas diante de outros.

Os homens, para atuarem em concerto, precisam do discurso, precisam convidar os demais a levar a cabo a ação. Além disso, para realizar algo no mundo é preciso agir em conjunto e somente a fala, o processo de debate e persuasão, permite que seres singulares atuem juntos.

Para Arendt (2007c), o espaço político é o lugar onde os homens podem organizar a existência em comum. A pluralidade e a alteridade humana se manifestam primordialmente neste espaço, aquilo que, é visto, por todos, não é visto do mesmo ângulo e a partir da troca de

opiniões os homens constituem um mundo comum, onde as sensações particulares são comunicadas e confirmadas.

Dessa forma, a política, para a autora, está ligada com o direito de fazer uso da palavra, de discursar diante de outros. Por possuir esse caráter público, o que importa mais na ação e no discurso é a performance do agente.

O desempenho, quando virtuosa ou excelente, persuade aqueles que assistem à cena e, assim, o ato pode ser continuado e levado adiante.

Arendt, recorre à mesma metáfora que os gregos usavam, a comparação da política com as artes de execução, como tocar flauta e dançar. Essas artes são diferentes das artes de fabricação, em que o artista produz a obra no isolamento e somente depois a expõe ao público, como, por exemplo, a pintura e a escultura. Já nas artes de execução, o artista executa a obra na presença de um público, como o flautista a desempenhar sua arte tocando a flauta no palco.

O mais importante neste tipo de arte é o virtuosismo apresentado pelo artista, sua excelência no desempenho. Este tipo de arte é considerado uma boa metáfora para a atividade política por depender do virtuosismo da execução e de uma apresentação pública. A autora ainda recorre às línguas grega e latina para esclarecer a ação política.

Ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de agir. Às duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *prátein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos (ARENDR, 2007b, p. 214).

Ela interpreta a divisão do verbo agir em grego e em latim como indício de que, para os antigos, a ação podia fundar algo novo ou continuar um estado de coisas e de que a ação dependia tanto do discurso político e fala pública, que começa um ato, como de um público, que tem a oportunidade de dar continuidade ao ato (ARENDR, 2007c, p. 200-201).

Na perspectiva *arendtiana*, a atividade política e o discurso estão intimamente relacionados com a faculdade de julgar, os homens podem conferir sentido ao mundo e criar uma intersubjetividade graças ao juízo (CHAVES, 2009).

O julgamento reflete sobre o particular sem considerar as causas e conseqüências daquilo que é julgado. Para ilustrar como a faculdade de julgar funciona, a autora mais uma vez apresenta a metáfora das artes de execução: aquele que julga pode ser comparado ao espectador de uma peça de teatro.

O espectador olha a ação dos atores, aprecia e julga o sentido da narrativa quando a peça termina, sem considerar, o que, quer que, venha antes ou depois da encenação. Ele considera apenas o desempenho apresentado no palco. Por meio dessa analogia entre quem julga e quem assiste a uma peça de teatro, Arendt também nos esclarece sobre a ligação entre o juízo e a cena pública, bem como entre o juízo e a comunicação. Em outras palavras, sem o palco não há o que se julgar e sem uma linguagem compartilhada e sem o senso comum o ator não conseguiria comunicar seus atos e feitos ao espectador (BENHABIB, 1990).

O senso comum, nos termos de Arendt, é aquilo que regula e controla todos os outros sentidos, ou seja, todos os dados sensoriais. Ele integra, cada, um, no mundo intersubjetivo. Graças ao senso comum, cada homem comunica suas sensações particulares aos outros para confirmar e confiar em sua experiência sensorial (LAFER, 2007, p. 289-304).

Arendt (2004), relaciona a faculdade de julgar com a ação livre na medida em que o julgamento é capaz de transformar a ação em narrativa e com isso conferir um sentido aos feitos humanos, os acontecimentos mundanos, por serem contingentes, só podem adquirir sentido por meio da narração. Em outras palavras, o espectador é o mais confiável guardião dos feitos encenados pelo agente. Para Arendt, a faculdade de julgar opera no espectador e também no agente:

Embora a interpretação do agente desapareça assim que termina, enquanto perdura ela 'ilumina' o princípio que a inspira. Espontaneamente aquele que age julga esse princípio adequado para aparecer no mundo: ele lhe agrada, e a sua ação é um apelo aos outros, um pedido de que também lhes agrade (ARENDR, 2004, p. 27).

Destaca-se a ligação entre juízo e persuasão, ao enunciar algo e pretender a concordância de todos, quem age julga que seu princípio de ação pode ser apreciado pelos outros.

Segundo Taminiaux (2000), Arendt, ao buscar as experiências antigas para tratar da ação, baseia-se mais em Roma do que em Atenas. Embora esta afirmação sobre a influência romana no pensamento da autora seja controversa, é possível encontrar em *Cícero* (2001), a ligação entre política e discurso que Arendt, aponta na Antiguidade. Para a autora, a tradição, isto é, o fio que guia o olhar ao passado, e o humanismo, o cultivo e a preservação das coisas do mundo, têm origem em Roma e *Cícero* parece ser a figura que encarna estes elementos. Ele conhecia a filosofia grega e tratou dela à luz das experiências romanas. Era um autor eclético, que estudava diferentes correntes de pensamento para apreciar e discernir o que cada uma podia oferecer de melhor.

De acordo com Arendt, *Cícero*, sabia cuidar das coisas do mundo: dava importância ao ócio, ao estudo do pensamento e dos grandes feitos dos homens do passado, e ao negócio, dedicava-se à vida pública (TAMINIAUX, 2000, p. 174).

Arendt, retoma o pensamento e a experiência dos homens do passado à luz dos acontecimentos de sua época, entendendo que, a vida política está relacionada com a grandeza das palavras. E que o espaço público é o palco da atividade política, como um desempenho, em que a relação entre o orador, ou aquele que inicia o ato, e os ouvintes. O orador não pode fazer nada se não tiver a benevolência do público, isto é, se a multidão não o ouve e não se sente persuadida a unir-se a ele.

Arendt (2007c), assim como *Cícero*, entende que, embora as conversas entre amigos sejam importantes, o debate no espaço público nas assembleias e conselhos é a fala e a atividade política por excelência. Segundo a autora, o discurso político só pode se desenvolver onde houver um espaço onde os cidadãos possam adentrar como livres e iguais.

Arendt (2007c), nos alerta para o perigo do crescimento do social que fez deslocar o discurso para a esfera privada e íntima, com a emergência da sociedade, a fala por vezes se restringe às conversas familiares e entre amigos ou ao diálogo interior do sujeito, ou seja, ao pensar. O pensamento implica uma reflexividade, uma cisão entre o “eu” e “mim mesmo”. De acordo com Almeida (2010), tal divisão dentro da interioridade permite que um diálogo seja travado. Na medida em que o pensamento é uma experiência de ouvir e questionar a si mesmo, ele prepara para a experiência de ouvir e questionar os outros, isto é, predispõe para a conversação. O diálogo, tanto da faculdade de pensar quanto entre amigos e familiares, perde em qualidade quando não há um espaço público enquanto mundo compartilhado e lugar da aparição da pluralidade.

Nenhuma atividade pode ser excelente se o mundo não proporciona espaço para seu exercício. Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana (ARENDR, 2007c, p. 59).

Para *Cícero* (2001), a arte oratória requer a inclinação natural, isto é, o talento e o engenho; o conhecimento dos preceitos retóricos e da filosofia e a prática. Sem um espaço público organizado, sem os tribunais, assembleias e o Senado, não é possível o exercício do discurso. Dessa forma, tanto para *Cícero* (2001), como para Arendt (2007c), o discurso político está ligado à persuasão e ao debate, não ao domínio e manipulação do público, mas à formação política. Para tanto, ambos apontam que é fundamental a existência de um espaço público onde

os cidadãos possam interagir por meio da palavra, um lugar em que os homens possam mostrar sua singularidade e excelência.

A fala pública nos regimes totalitários, para Arendt (2011b), está ligada à cooptação das massas. Cabe esclarecer o que a autora entende por público, pois, denota dois fenômenos distintos: a publicidade ou visibilidade e o mundo propriamente dito. O primeiro sentido diz respeito ao fato de que tudo que vem a público é visto e ouvido por todos. O espaço público, portanto, possui uma luz que torna visível e divulgado tudo o que nele aparece. Ele se torna político quando aquilo que é visto aparece em diversas perspectivas revelando, assim, a pluralidade de pontos de vista dos homens.

O outro sentido do substantivo público é o mundo comum, isto é, um lugar onde existem coisas e artefatos que, ao mesmo tempo relacionam os homens e os separam. “A esfera pública, enquanto mundo comum reúne-nos na companhia um dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer” (ARENDR, 2007c, p. 62).

O mundo na concepção *arendtiana* é o lugar onde os homens podem adentrar para revelar sua singularidade, os pactos e leis neste espaço permitem que aqueles que se relacionam apareçam como plurais, isto é, o “nós” que se constitui no mundo não é uma massa homogênea, mas um conjunto de homens que se relacionam e se distinguem. Já as massas, segundo Arendt, são formadas por multidões de homens isolados, desprovidos de laços sociais, despolitizados, sem interesses comuns.

Para Arendt, a desconfiança nos sentidos é uma das principais características das massas modernas. O homem na solidão só pode confiar nos processos de sua mente, pois, sem a garantia de privacidade para cultivar os laços familiares e de amizade e sem um espaço politicamente organizado onde é possível confirmar o que é visto e ouvido com os outros, os dados dos sentidos carecem de confiabilidade. Em outras palavras, os homens na sociedade de massas perdem a possibilidade de se relacionarem pelo discurso, nem a eloquência nem a conversação faz parte de seu cotidiano.

O que torna tão difícil suportar a sociedade de massa não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos este não é o fator fundamental; antes, é que, o mundo entre elas, perdeu, a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las (ARENDR, 2007c, p. 62).

Isto significa que as massas não têm um mundo compartilhado com artefatos e leis que separam e relacionam as pessoas. Na sociedade de massas, os homens perdem o espaço público

enquanto mundo comum reduzindo o público apenas ao aspecto de visibilidade, mas uma visibilidade sem pluralidade, em que é divulgado somente um ponto de vista.

Segundo Arendt (2011b), o totalitarismo é um regime que não interdita a esfera pública, ao contrário, a fala e as atividades humanas, são executadas publicamente. No entanto, o totalitarismo acaba com a política, movimento de massa não é o mesmo que agir em conjunto; propaganda e doutrinação não é discurso.

De acordo com Arendt, a violência é muda, onde ela domina absolutamente impõe o silêncio, ou seja, acaba com o debate público. Isto ocorre porque a violência possui um caráter instrumental, ela consiste no uso de ferramentas que aumentam e multiplicam, o vigor natural, isto é, a força física. Aqueles que tentam enfrentar a violência com o discurso se deparam com uma perplexidade, descobrem que não confrontam homens, mas artefatos humanos. A distância que os instrumentos de violência colocam os homens impossibilitam o diálogo.

Seguindo Arendt (2011b), é possível distinguir a fala política da fala pública, ao confrontar o discurso na Antiguidade com a fala totalitária, pode-se entender a especificidade da atividade política.

A palavra tem a potência de revelar o sentido da ação, anuncia aquilo que o agente faz, é um apelo para que os demais se juntem e levem a ação adiante. Com os movimentos totalitários, no entanto, descobrimos que a palavra pode também interditar a ação, mostrar que somente uma conclusão é possível e coerente, coagir e organizar as massas. Além disso, a propaganda e doutrinação totalitárias consistem em falas que indispõem os homens, jogam uns contra os outros por meio de ameaças.

Ao contrário dos instrumentos de violência tradicionais, que afastam os homens por meio de artefatos que aumentam a força corporal, as palavras no totalitarismo comprimem os homens no espaço público para que uns vigiem os outros e possam coagir-se mutuamente a obedecer ao movimento. Nesse contexto, a fala totalitária é completamente oposta ao discurso político, ao invés de promover o apreço entre os homens, ligá-los intersubjetivamente a partir do aparecimento da pluralidade e possibilitar a liberdade, ela impõe um único ponto de vista, a desconfiança entre os homens e a dominação pelo terror.

O discurso político de que tratam Arendt (2011b) e Cícero (2001), é uma arte, uma performance na qual não bastam a riqueza dos argumentos, mas também contam a beleza e a grandeza das palavras, o deleite e a persuasão do público, a excelente execução da fala. Já na propaganda totalitária, a fala se pretende ciência: usa a força e coerência lógica para que o comportamento da multidão de indivíduos isolados siga a mesma máxima. A coerção lógica e

a ameaça presente na fala pública totalitária são instrumentos de violência, não fazem do terror o seu assunto, mas o exercem.

É possível compreender que a fala pública não é necessariamente política. Após os eventos totalitários, é preciso distinguir a fala que interdita o debate e visa à manipulação e organização das massas daquela que é um convite ao debate, do discurso que tem como objetivo aconselhar e estimular a atividade cívica.

A crise de nosso tempo e a sua principal experiência, deu origem a uma forma inteiramente nova de governo, que como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos (ARENDR, 2011b, p. 531).

Arendt (2011b), alerta para a possibilidade de retorno dos regimes totalitários. Pode-se estender esta advertência para às duas novas formas, de fala pública, inventadas pelo totalitarismo: a propaganda e a doutrinação. Destas duas, a propaganda é a forma de fala pública mais provável de aparecer no espaço público novamente, uma vez que ela era usada em um mundo não totalitário. Em outras palavras, a propaganda pode estar presente em outras formas de governo, como ditadura, despotismo e mesmo em uma democracia.

É importante lembrar que a Alemanha contava com um regime democrático antes do regime nazista ser implementado. Isto significa que a propaganda nazista surgiu e foi divulgada dentro de um contexto democrático. Mesmo que se contra argumente que a República de *Weimar* consistiu em uma democracia fragilizada pela crise econômica e pela instabilidade política, ainda assim podemos afirmar que a propaganda pode surgir e se propagar em um regime democrático.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a fala pública que visa a acabar com a atividade política se tornou, depois da ascensão do totalitarismo, um risco sempre presente.

Arendt (2011b), ao indicar as características da propaganda, permite que identifiquemos a utilidade e as características deste tipo de fala. A fala pública anti-política serve tanto para cooptar uma multidão de pessoas isoladas, sem laços públicos ou políticos previamente constituídos, e mobilizá-las em torno de um líder ou ideologia, como também para interditar a troca de opiniões, o debate político livre. Para cooptar a massa, a propaganda usa da lógica que, por um lado, parece ser mais palatável do que a realidade contingente e, por outro lado, tem uma força coercitiva que leva a uma conclusão necessária.

Onde somente uma conclusão é possível, não há escolha a ser feita e, por consequência, o diálogo e debate se tornam supérfluos. E para aqueles que não se convencerem pela força da lógica, a fala pública anti-política engendra uma ameaça que visa a intimidar qualquer interlocutor e, desta forma, produzir o silêncio. Ao indicar a utilidade e característica da fala pública anti-política, o pensamento de Arendt, torna possível começarmos a refletir se a propaganda visa exclusivamente à cooptação das massas para a formação e crescimento de um movimento totalitário ou se alguns de seus recursos podem ser utilizados para outros fins, como a cooptação das massas em torno de um líder neopopulista ou ainda para o esvaziamento do espaço público ou para acabar com o debate e a ação em torno de um assunto específico.

Para Arendt (2007c), a narrativa está na sua capacidade de interrogar a relação entre os indivíduos, o debate relativo à angústia do “eu subjetivo” e à perplexidade diante do mundo. Existe uma tensão entre “vida contemplativa” e “vida ativa”, e entre a “sensorialização”, esse conceito se refere à sensibilidade individual, capaz de permitir captar a sensibilidade das coisas do mundo; e o “dessensorialização”, à possibilidade da narração tornar-se sensível a todos, passando a ser uma ação coletiva sensível a todos os participantes. Nessa medida, Arendt, se propõe a reabilitar a *práxis* narrativa, “somente a ação como narração e a narração como ação rematam a vida no que ela tem de especificamente humano”. Para essa discussão Arendt inspira-se em Santo Agostinho²⁵, segundo o qual só existe *bios* pelo renascimento narrativo, a narrativa mantém a tensão entre o *bios theorétikos* e o *bios politikos*²⁶, ela permite a racionalidade ampliada para além dos limites da razão. Essa ação assemelha-se ao ato político *phronesis (práxis)*, é o mesmo que vida ativa, e, faz parte da condição humana.

De acordo com Arendt²⁷ a escrita é uma experiência de meditação e ela desenvolve suas ideias em torno de um possível divórcio entre o conhecimento e o pensamento. E afirma que, “os homens que vivem e se movem e agem neste mundo só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos” (ARENDR, 2007c, p. 12).

25. Objeto da tese de doutorado de Hannah Arendt. Santo Agostinho. Confissões (1997). Conceito desenvolvido por Hannah Arendt na obra A condição humana (2007c).

26. *Bio t theorétikos* e *Bio politikos* são conceitos desenvolvidos por Arendt (1995) e contrapõe *Bio theorétikos* traduzido como a vida, contemplativa a *Bio Politikos*, que pode ser traduzido como desassossego (ARENDR, 1995, p. 23).

27. Hannah Arendt foi discípula de Heidegger e desenvolve seu estudo influenciado pelo seu mestre. Arendt adota a estratégia *heideggeriana*, mas a extrai do contexto existencial e a transfere para o quadro político.

Na discussão *arendtiana* existe uma preocupação em resgatar o modelo de sociedade grega, na qual o individual buscava o bem público, se contrapondo a sociedade pós-moderna, em que o individualismo e a reengenharia das relações estimulam a competição dentro do grupo, assim a capacidade discursiva vai além do saber, mas busca na expressão do convencimento, que cada cidadão desenvolva à sua maneira, sua capacidade de interferir no público e disputar o lugar da discussão.

Quando Arendt (1995, p. 57), afirma ser, “o discurso que faz do homem um ser político”, ela parte da teorização sobre o agir entre os homens pela troca através da palavra. A autora, afirma que a sociedade prescritiva não dá lugar ao agir; ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros, certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas.

A esfera pública é circundada pela palavra, esta, por sua vez destina-se a convencer os interlocutores, servindo-se de argumentos ou razões.

É a relação entre a vida social que se materializa no público. Uma discussão dotada de sentido social supõe que se discutem e empreguem-se argumentos que são dispostos em posições e contraposições voltados para a obtenção de uma opinião prevalente ou de um consenso possível. A argumentação pública que se realiza na esfera pública constrange os pares ao debate e a aceitar como única autoridade àquela que emerge do melhor argumento.

3.3. O Pensamento e o Juízo

Arendt (1993), “ignorando” os pressupostos do idealismo transcendental *kantiano* bem como suas obras *Para a Paz Perpétua* e *A Metafísica dos Costumes*, se apropria da *Analítica do Belo*, no *Juízo Estético Reflexionante*, a fim de estabelecer uma base teórica para definir o juízo político obra *Crítica da Faculdade de Julgar* (KANT, 2006; 2003; 1995).

Esta apropriação é criticada pelos leitores de *Kant*, tendo em vista que, Arendt desconsidera a obra moral *kantiana* ao desenvolver sua teoria política. Em Arendt o juízo reflexionante é o fragmento teórico usado a fim de retomar nossa capacidade de compreensão, pois, esta, é a nossa faculdade legitimamente política que nos permite entender os critérios de ação a partir da comunicação entre os homens (AMADOR, 2009).

Arendt, encontrou um caminho possível de relação com o passado em uma historiografia fragmentária, tal qual, pensada por Benjamin (1986). Ela passou a se relacionar com a tradição e a partir da qual pôde repensá-la, fundada em uma perspectiva histórica, negando o *status* político dos escritos de *Kant*.

Ao se colocar na tarefa de compreender o fenômeno totalitário, ela precisou lidar com “a falta de categorias de pensamento capazes de realizar tal tarefa”. Tal dificuldade deriva diretamente do “fato perturbador de que nossa tradição tenha ficado tão peculiarmente silenciosa tão obviamente carente de respostas produtivas, (que) as fontes de onde deveriam brotar essas respostas haviam secado” (ARENDDT, 1993, p.47).

O caráter inusitado desta nova forma de governo calou toda uma tradição de pensamento político pela sua incapacidade de conferir sentido às instituições que encontravam na dominação total do homem, no domínio de suas dimensões jurídicas, moral, pessoal e biológica. Ela define a atividade de compreensão como “um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual tentamos, nos sentir em casa no mundo” (ARENDDT, 1993, p. 39). O “sentir-se em casa”, é apenas uma tentativa de reconciliação com a realidade.

O texto de Arendt, permite ver em *Kant* a importância do particular, da passagem da universalidade da regra para a contingência da ação. Arendt (2008b), afirma que a *Segunda Crítica* não tem na faculdade de julgar o seu objeto principal, ela que lida, sobretudo com a análise e determinação de nossos conceitos práticos, *a priori*, sem se ocupar das circunstâncias em que exercitamos nosso juízo moral.

Na *Segunda Crítica*, o que está em jogo é justamente a faculdade de julgar, a faculdade de julgar prática pura, que é a instrução moral correta. Instrução moral correta justamente para a formação de nossos juízos morais empíricos compreendidos como aqueles que tratam de questões de justiça, ou seja, da boa passagem da pura determinação da razão prática para as circunstâncias da ação. Distantes dos princípios *a priori* e mais próximos da opinião (AGUIAR, 2003).

Para Arendt (2008a, p. 33), o conhecimento é imprescindível, “para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender”. Na sua perspectiva a compreensão, não é um termo secundário, mas uma categoria hermenêutica e epistemológica, diante das atrocidades totalitárias, compreender é uma alternativa à doutrinação. A compreensão busca o significado, e esse não é necessariamente um acúmulo de informações ou estudos científicos (CORREIA, 2002b).

Em *Compreensão e Política*, Arendt (2008a, p. 330), “combate à perspectiva de que só se pode compreender aquilo que se conhece cientificamente, pois, compreender é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos”.

Nesse ensaio, ela demarca que os instrumentos técnico-científicos, embora elucidativos, não geram compreensão nem significado, "nunca se chegará a uma compreensão a partir de questionários, entrevistas, estatísticas ou análises científicas desses dados" (ARENDR, 2008a, p. 470).

Arendt demonstra haver dois tipos básicos de compreensão, que ela classifica em termos de "compreensão preliminar", a compreensão preliminar corresponde à linguagem popular e ao senso comum, que está na base do conhecimento científico e a "verdadeira compreensão", é o conhecimento especializado e científico (AGUIAR, 2001b).

Ainda que, para Arendt (2008a, p.334), não se deve nunca abandonar a compreensão preliminar de onde se partiu, pois, se o cientista, deixando-se desencaminhar pelas suas pesquisas, "começa a posar de especialista em política e a desprezar a compreensão popular de onde partiu" e assim perde o fio de Ariadne²⁸ do "senso comum" que é o único capaz de guiá-lo com segurança pelo labirinto de seus próprios resultados. "Impor o senso comum como pré-requisito ao conhecimento é a única forma de conferir significado ao saber científico".

O especialista, precisa "recuperar a humildade e dar ouvidos à linguagem popular" (ARENDR, 2008a, p. 334). E é dando ouvidos à compreensão preliminar que a filósofa compreende o totalitarismo, entendendo-o como inédito.

Arendt (2008a, p. 50), têm por objeto o mundo moderno e seu pensamento se faz sobre os acontecimentos desse mundo. Vez que, não é o passado que perdeu sua validade, nem as velhas questões, mas "a forma como foram feitas e respondidas perdeu a razoabilidade", mas a perda da tradição, combinada com a perda da vontade de pensar, traz em si o risco de "perder o próprio passado junto com nossas tradições" (ARENDR, 2010, p. 25 e p.27).

28. A trajetória da heroína Ariadne, filha do soberano de Creta, Minos, e de Pasifae, teve início quando ela caiu de amores por Teseu, descendente de Egeu, rei ateniense, e de Etra; o herói logo demonstrou nobreza e firmeza de ânimo. Ela demonstra seu interesse pelo rapaz quando ele se entrega por vontade própria ao Minotauro, ser meio homem, meio touro, que ocupava o labirinto edificado por Dédalos. Ele toma essa decisão ao saber que sua terra natal deveria entregar como tributo a Creta uma cota anual de sete moças e sete homens, os quais seriam oferecidos ao monstro, que era carnívoro. A estrutura labiríntica fora criada no Palácio de Cnossos, com vários caminhos enredados, de tal forma que ninguém seria capaz de deixar seu interior depois que houvesse nele entrado. Mas Ariadne, completamente apaixonada, oferece ao seu amado, que também parece amá-la, uma espada para ajudá-lo a lutar contra o monstro, e o famoso **fio de Ariadne**, que o guiaria de volta ao exterior. A ideia é bem-sucedida e ambos retornam triunfantes, mas, a partir de então, há várias versões sobre a sequência deste conto. Uma delas dá conta de que Teseu teria deixado a amada na ilha de Naxos, possivelmente cumprindo ordens de Atena, deusa da guerra e da sabedoria. Até hoje o fio de Ariadne é constantemente citado nos âmbitos da filosofia, da ciência, dos mitos e da espiritualidade, entre outras esferas que reivindicam seu significado metafórico. Vinculado ao símbolo do labirinto, ele é constantemente visto como a imagem com a qual se tece a teia que guia o Homem na sua jornada interior, e ajuda a se desenredar do caminho labiríntico que percorre em sua busca do autoconhecimento (GRIMAL, 2004).

Enfrentando o problema, de caráter hermenêutico e epistemológico, de pensar sobre os eventos políticos, sem uma tradição que a respalde, e tendo que vivenciar a adesão de amigos e intelectuais que tentaram racionalizar o *nazismo*, a autora adota o próprio mundo "fora dos eixos" como marco no qual se orienta.

Para ela, todo pensar é um ato de repensar, uma vez que implica à memória, "exige um pare-e-pense" (ARENDR, 2010, p. 97); sem isso não é possível buscar o significado, que só se abre ao "espectador" na reflexão.

Arendt na sua reflexão sobre a faculdade espiritual do pensamento, é entendida como a própria atividade de pensar, foi sua experiência com um fato loquaz de "ausência de pensamento". Arendt assevera que os grandes males totalitários se deram, pela organização de homens perfeitamente normais, mas desprovidos da capacidade de pensar (CORREIA, 2002b).

O problema é que a ausência de pensamento não pode ser associada ao grande mal do século, pois, trata-se de "uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar" (ARENDR, 2010, p. 19).

O risco de não exercitar a capacidade de pensar torna os indivíduos suscetíveis a viver de acordo com regras que não passam pela reflexão, ou seja, "se acostumam a nunca tomar decisões" (ARENDR, 2004, p. 245) e, por isso, vivem adormecidos a ponto de não perceberem as mudanças inerentes à própria vida, "não é por meio da ação, mas da contemplação, que o 'algo diferente', a saber, o significado do todo, é revelado" (ARENDR, 2010, p. 115).

O "parar para pensar", no que estamos fazendo é, um exercício de confrontação com a experiência a qual, por si só, não produz significado. O desafio é pensar sem o respaldo da tradição e sem perder a profundidade do passado. Arendt pontua como tirar vantagem da crise para compreender o que estamos fazendo, se, nossas categorias políticas e regras de julgamento moral explodiram e não mais se prestam a iluminar-nos. Assim vasculhando os escombros do passado e olhando para o que a tradição não transmitiu, ela, procura, ferramentas conceituais para, "narrar" os eventos contemporâneos, sem, por isso, proceder a qualquer tipo de dedução lógica. Ela propõe um processo de desmontagem crítica da tradição, para que o passado não se perdesse junto com as tradições, tendo em vista seu desmoronamento.

Arendt (2010, p. 234), discorre sobre a pressuposição básica de sua investigação acerca do pensamento por meio da desmontagem, "juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar (*dismantle*) a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje". Para ela esse processo só é viável se aceitarmos que o fio da tradição²⁸ está rompido e que não

podemos reatá-lo, o que se perdeu foi à continuidade do passado, vez que, esta, parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência. Aquilo com que se fica é ainda o passado, mas um passado fragmentado, que perdeu sua certeza de julgamento (ARENDR, 2010, p. 234-235).

Arendt não explica, em sua obra, em que consiste tal “desmontagem”, mas Duarte (2010b) busca demonstrar de que forma a autora trata as fontes antigas. Ele o faz situando o pensamento na relação dela com *Heidegger* e *Benjamin*, ora os aproximando, ora os distanciando desses. Ele demarca uma proximidade não conceitual, mas no movimento do pensamento, relativizando, inclusive, a leitura corrente de que ela é uma “discípula” de *Heidegger*.

Com a ruptura da tradição, abre-se uma fenda entre o passado e o futuro, restando apenas “cacos” do passado e do presente. Diante desse desmoronamento, a filosofia *arendtiana* estabelece que é melhor, “proceder a um ‘desmantelamento’ crítico da tradição” (DUARTE, 2010a, p. 122).

O fio da tradição foi rompido e não pode mais ser reconstituída a argumentação *arendtiana* alude aos clássicos de forma bastante distinta dos intelectuais tradicionalistas, aos quais atribui o mérito teórico de “estarem atentos para os problemas clássicos e permanentes da filosofia política”, limitando-se, todavia, a reafirmar verdades antigas. O retorno à tradição, explica o estudioso, “parece implicar muito mais do que reordenamento de um mundo ‘fora dos eixos’; ele implica o restabelecimento de um mundo passado” (DUARTE, 2001, p. 25).

O que Arendt, pretende voltando-se à tradição se ela própria não acredita mais que as categorias tradicionais sejam pungentes para compreender-se o presente assombrado pela ruptura. Pois, para a autora, se por um lado, a tradição é dimensão de profundidade humana, sendo o fio que guiou o homem pelos domínios do passado, por outro lado “esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado” (ARENDR, 2007b, p. 130).

Uma vez que a tradição desmoronou e não pode ser reconstituída, cabe promover a derrubada crítica da tradição, não, a fim de recuperar ou negar seu legado, o que seria de supor-se, mas de descobrir aquilo que “jaz escondido sob os escombros do presente e do passado, os fragmentos da essência do político” (DUARTE, 2004, p. 249).

Arendt não procura reconstruir uma história política da antiguidade, nem uma história das ideias políticas, não busca negar a desigualdade no sistema escravista ateniense, nem o fastígio

de Atenas. Ela recorre aos gregos e aos romanos para elaborar a sua compreensão de categorias políticas, porque, por mais que se tenha transformado o palco da política no decorrer dos séculos, o vocabulário político deriva desse significado da experiência da *polis* grega e da *res publica* romana (DUARTE, 2000, p. 151). E pretendeu analisar aquilo que essas realidades políticas, não legadas e até mesmo abandonadas pela tradição, poderiam nos ensinar. Desta forma, retoma os conceitos tentando extrair elementos que iluminem sua reflexão, recuperando do passado o que a tradição deixou de lado.

Duarte (2009, p. 13), interpreta essa questão da seguinte forma, “estamos, portanto, entregues à necessidade de forjar uma nova relação com o passado, exercitando assim uma forma de pensar capaz de enfrentar a destruição contemporânea de fundamentos firmes e seguros”.

Na difícil tarefa de encontrar uma maneira de pensar à sombra da ruptura da tradição, Arendt não buscou apoio exclusivo em nenhuma das correntes de pensamento do presente ou do passado, mas tentou encontrar, por si mesma, as condições para o exercício de um pensamento político destituído de “amparos” firmes e inquestionáveis, uma forma de pensamento que ela denominou metaforicamente como um *Denken ohne Galänder* (pensar sem amparos) (DUARTE, 2009, p. 12).

Young-Bruehl (1997, p. 279), ao discorrer sobre a fenomenologia *arendtiana*, explica que, está, se dá a partir de uma necessidade imposta na ocasião da controvérsia provocada pelas incompreensões de *Reflexões sobre Little Rock* e *A crise na educação*; a “moldura teórica” dos ensaios, extensamente desenvolvida em *A condição humana*, não era conhecida naquele momento, pois o livro não estava publicado, caso do primeiro ensaio, ou ainda era recente, caso do segundo. Arendt chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos” (1997, p. 286).

Os estudiosos concordam acerca da importância da linguagem em Arendt, ela aposta, na diferenciação que as línguas ocidentais fazem entre trabalho e obra, à revelia dos teóricos que tratam da questão, apontando estar à linguagem afinada à realidade fenomênica, é a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo “são de natureza muito diferente e produzida por tipos muito diferentes de atividades” (ARENDR, 2007c, p. 116).

Com relação à política, Arendt, também aponta para o fato de “o vocabulário político grego sobreviver em todas as línguas europeias, e que a própria tradição filosófica, surgida do

conflito com a, *polis*, desenvolveu-se conceitual e terminologicamente das experiências políticas pré-filosóficas” (ARENDR, 2008b, p. 91).

A tradição não só transmite como seleciona, não sendo apenas fonte de memória, mas também de esquecimento. Arendt, ao transitar em meio aos conceitos como trabalho, obra, ação, liberdade, esfera privada, esfera pública, esfera social, mundo comum, política, revolução, violência, autoridade, tradição, dentre tantos outros, corrobora com a necessidade, da autora em desenvolver uma discussão que segundo Duarte, “caminha no movediço terreno conceitual da política, à procura de compreender o presente com a profundidade do passado, mas sem o amparo de escolas de pensamento”, reconhecendo que tanto a linguagem quanto os conceitos “guardam as experiências fenomênicas subjacentes”, o que significa que são em si mesmas, espécies, de rememoração. “Esse movimento intelectual de rememoração se faz, desse modo, sem adotar uma postura de nostalgia, mas numa perspectiva de narrativa” (DUARTE, 2000, p. 128).

É importante observar que mundo para Arendt, corresponde ao artifício humano, no qual erguemos uma cadeia de significados que guiam nossa existência. Somos desta forma, compelidos a uma nova conciliação, isto é, à tarefa de compreender o novo sentido dado ao mundo que habitamos (ARENDR, 2002a, p.300).

A atividade de compreensão é um “um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual tentamos nos sentir em casa no mundo” (ARENDR, 2002a, p. 277).

Dada a constante transformação do mundo, a compreensão é uma atividade incessante na qual sempre partimos de uma compreensão preliminar para tal, reconciliação e onde o resultado da atividade de compreender é o significado. O que nos guia neste caminho é o senso comum, que para Arendt, é o sentido político por excelência (CORREIA, 2012).

Arendt, retoma ao passado e busca a recuperação de experiências da narração de experiências originárias em histórias capazes de transmitir algum significado. “Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por muito profundo que sejam, podem comparar-se, na intensidade e na riqueza de sentidos, a uma história bem contada” (ARENDR, 2007b, p.160).

Assim os fragmentos históricos e que viabilizam a narração de um passado dotado de alguma significação, após a ruptura da tradição, restando-nos resgatar os destroços das profundezas a fim de evitar seu total esquecimento, como *storytelling*. Atividade, esta, humana

e fundamental. Que para Arendt, (1993), só foi tratada como um grande tópico em Kant, quando este elaborou *A Crítica do Juízo* (KANT, 1995).

Arendt, distingue a filosofia da história e *storytelling*, afirmando que é preciso atentar para o próprio significado da palavra “história” que, remonta ao sentido arcaico da palavra, ou seja, *historien*, inquirir, para poder contar como foi. Arendt explica a origem desse verbo, observando a obra de Homero, *Iliada XVIII*, onde aparece o substantivo *histor*, em que, o historiador homérico, é o juiz. Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado, e que, ao relatá-lo, preside o seu julgamento. Assim poderemos reclamar nossa dignidade humana, resgatá-la da História, na era moderna, sem negar a importância da História, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz (ARENDR, 2007b, p.163).

A política, para a pensadora, é, antes de tudo, agir politicamente, ou seja, iniciar processos capazes de causar alterações na teia de relacionamentos que existe entre os homens, por atos ou palavras, sem que isso signifique tender para a realização de um sujeito histórico. Assim, a faculdade do agente político é o juízo e não à vontade, ou a razão prática, como em *Kant*. Arendt critica o juízo determinante moral como paradigma do juízo político e em seu lugar propõe o juízo estético reflexionante (ASSY, 2015).

O alargamento do espírito desempenha um papel crucial na *Crítica do Juízo*. Esta é a capacidade que homens possuem para mover-se entre diversos pontos-de-vista particulares existentes entre si. O pensamento alargado significa visitar outras perspectivas. Assim, este alargamento resulta de uma abstração das limitações, abandonando nossas condições subjetivas privadas para se mover entre as opiniões dos demais espectadores (TERRA, 2003).

A faculdade que nos permite tal alargamento é a imaginação, que transforma um objeto em uma representação, isto é, dispensando a necessidade de confrontá-lo diretamente. Por este motivo, o gosto é denominado juízo. Pois não determina apenas se um objeto me apraz ou não, pelo juízo, lidando agora com as representações oferecidas pela imaginação, posso julgar o objeto representado segundo a imparcialidade oferecida pelos diversos pontos de vista visitados. Mas qual o critério para tal julgamento uma vez que o juízo parte de uma situação contingencial sem possuir uma regra geral capaz de oferecer algum critério.

Helfenstein (2007) afirma que, para Arendt (1993) são três as máximas que *Kant* imputa ao senso comum em *Crítica da faculdade do juízo*. A primeira máxima, pense por si mesmo, alude diretamente à atividade de pensar como definida por Arendt, o diálogo, do eu, consigo. A segunda, da mentalidade alargada, coloque-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro,

é para Arendt o princípio político por excelência, pois, somente a imparcialidade, confere à opinião validade geral para o mundo público. Além do caráter distensivo do pensamento, na consideração que faz do ponto de vista dos outros, remete diretamente para a alteridade e, para a pluralidade e para o mundo das aparências, dois elementos imprescindíveis da política *arendtiana*. A terceira máxima, da consistência, esteja, sempre em acordo consigo mesmo, espelha a ideia socrática de que é melhor estar em desacordo com o mundo do que consigo, mantendo intacta a regra da coerência do eu, e é a que carrega, implicações de cunho ético. O senso comum, agora, desvela-se como o sentido responsável diretamente pelo juízo. Para Arendt as máximas atestam o modo de pensamento e reflete-se em cada uma delas, princípios imputados a faculdade de pensar, à ética e ao mundo no sentido político. É ainda mais razoável quando essa ética, não sendo só o conjunto de costumes de uma sociedade em dado momento, é acima de tudo inerente ao gênero humano como tal.

Em *Kant*, vemos a tentativa de se fundamentar uma ética que não apenas seja válida para todos os seres humanos, mas que igualmente, por sua estrutura lógico-racional possua um alcance universal, estendendo-se um princípio de auto legislação a todos. Arendt esforçou-se também por radicalizar uma ética que tivesse validade a despeito dos costumes morais aceitos social e temporalmente. Contudo, em vez de regras de conduta como o imperativo categórico *kantiano*, Arendt optou por uma ética derivada da atividade de pensar, de julgar e do agir político (CHAVES, 2009).

Este critério é a comunicabilidade, e o padrão para decidir é o senso comum, que atua como um sexto sentido nos homens, no *sensus communis* devemos ter a ideia de um sentido comum a todos, isto é, de “uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta a *priori* o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo coma razão coletiva da humanidade” (ARENDDT, 1993, p. 82).

Para Arendt, a liberdade é considerada o sentido da política, mas diferentemente de *Kant*, que pensa a liberdade como uma ideia da razão, Arendt a concebe como a própria condição por meio da qual os homens podem agir entre si por meio de discursos e pela realização de atos. A liberdade em Arendt pressupõe a vida em comunidade, isto é, o mesmo pressuposto do juízo (RORIZ, 2011).

Conforme Arendt (2010, p. 88), “se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação”. Temos a capacidade de julgar as ações de outros homens e desta forma compreendê-las. Ao emitirmos juízos sobre atos passados, nos reconciliamos com os mesmos e, desta maneira, somos capazes

de estabelecer critérios para novas ações políticas no presente em um círculo incessante de compreensão e ação.

O juízo opera com o “senso comum” em seu procedimento de julgar. Em sua dimensão política, Arendt, também aponta na comunicabilidade a possibilidade de julgamento de atos e palavras.

Compreender é um exercício de imaginação, de afastar-se, “do conjunto de fatos dados a fim conferir a eles algum sentido”, pois somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; “só ela coloca a certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências e preconceitos”, de forma desinteressada (ARENDR, 2007c, p.52).

Por fim, outro ponto acerca da leitura que Arendt, propõe de *Kant*, é a insistência absolutamente pertinente com que ela aponta para a questão da comunicação e seu vínculo com a faculdade de julgar, e também para a aproximação que ela faz entre avaliação estética e opinião, essa como o maior grau de assentimento a que podemos pretender em nossos juízos de gosto e políticos. Com relação ao problema da comunicação, ele é relevante não apenas para *Crítica do Juízo* e para o juízo de gosto, ou estético; na verdade toda a filosofia de Kant pressupõe, o fato da comunicação, ou seja, o fato de que podemos compartilhar nossas representações, de modo tal que a comunicação é condição subjetiva do uso da razão em geral, seja teórico, seja prática, e mesmo, é claro, da faculdade de julgar (CHAVES, 2009).

Nesse mundo, para Arendt, a obra os liberta das vicissitudes do trabalho e a ação liberta a obra de sua falta de sentido ao criar um espaço plural no qual os homens podem ser livres por meio da fala e entre iguais. Dessa maneira, a ação atualiza a condição humana da natalidade, pela qual cada nascimento é um novo início na Terra, uma vez que agir e começar são uma única coisa (ASSY, 2015).

Nessa ação, os homens revelam não o que são, mas quem são. Revelam-no, porém, aos outros que com eles interagem, nunca a eles mesmos. De igual forma, nunca sabem exatamente em que resultará sua ação. Tudo isso, ainda que em face da promessa e do perdão, poderia fazer com que a liberdade que se manifesta no agir se perdesse na contingência e, portanto, uma vez mais, na falta de sentido. Todavia, as ações dos homens não se perdem na contingência de uma liberdade sem sentido porque podem ser julgadas e, assim, também narradas.

O juízo debruça-se sobre o agir livre dos homens para atribuir-lhe sentido e tornar o mundo um espaço humanamente mais agradável. Frente aos assustadores riscos da liberdade, o

juízo, a narrativa e, por conseguinte, a responsabilidade perante a ação, o julgado e o narrado se apresentam.

O espaço da política, sua constituição entre o agir que possibilita a liberdade e o julgar que lhe atribui sentido, oferece aos homens uma resposta distinta ao fato de terem nascido. Essa resposta é o amor ao mundo. Pois, embora os homens tenham de morrer, eles não nascem para morrer, mas para começar. Em outras palavras, para agir. E é a experiência dessa atividade que pode conferir toda fé e toda esperança aos assuntos humanos (ARENDDT, 2007c, p. 308).

O mal banal não tem “raízes”, pois ele é sem profundidade, mas atinge e prejudica as pessoas, que são inocentes, desprotegidas, e sem qualquer motivo. Além disso, Arendt percebeu que tais práticas do mal não carecem de situações, épocas ou causas, pois são passíveis de ocorrer em qualquer tempo e lugar, e pode ser cometido por qualquer pessoa, sem que ela decida, pretenda ou tenha más intenções. Como se pode perceber nas afirmações *arendtianas*, ela não apenas explicou o que ocorreu, pois também buscou as origens, que vão além das causas, pois busca atingir as “raízes”, distantes e profundas, do que ocorrera: a ausência de pensar, ou irreflexão; a falta de pensar e de julgar. Porém, essas atividades espirituais, como ela, as chamou, não são sinônimas e intercambiáveis.

O pensamento possui estatuto, atividades e funções diferentes do julgamento. Cabe, então, averiguar se Arendt (2010), entende que o mal é causado pela ausência do “conjunto” pensar e julgar, ou se ela se refere ao pensar em um sentido mais amplo. O pensamento é uma atividade do espírito que atualiza os dados oriundos do mundo externo. Ele ocorre quando o ser se retira do “mundo das aparências”, do espaço externo e passa a atuar internamente, junto à memória e à imaginação. Ele não objetiva deixar algo de concreto no mundo, mas porta a capacidade de tratar os objetos dessensorializados aptos para serem pensados. Isto é, o pensar prepara os assuntos do mundo, seja interno seja externo, para a busca do significado deles. O pensamento obedece ao princípio de não contradição, por isso é livre para organizar e desorganizar os dados, buscar outras possibilidades em busca do que eles “querem dizer”, daquele “ensinamento” positivo ou negativo que os fatos, os acontecimentos, por exemplo, portam, e que podem auxiliar na atuação do julgar. *Eichmann*, nesse sentido, abdicou de pensar. Ele apenas raciocinava, isto é, utilizava seu intelecto para organizar os dados, para conhecer, jamais para pensar. Pode-se afirmar, então, que ele apenas utilizou o juízo determinante no sentido *kantiano*, não refletindo.

A reflexão, por seu turno é entendida, por Arendt (1983), em seu sentido *kantiano* de busca de um geral, para a subsunção de um particular, quando esse não existe. Ou seja,

normalmente o que ocorre é um juízo determinante, inclui-se um particular a um geral conhecido anteriormente.

A forma de agir “normal” do ser humano ocorre por meio do juízo determinante, o qual não traz problemas ou conflitos na maioria das vezes, ou melhor, em situações com uma “certa” normalidade. Porém, em alguma circunstância cotidiana, ou em momentos como os vividos no *nazismo*, em que a tradição já não possuía força para fornecer o “geral”, a premissa maior para a dedução, tornou-se necessário, e até vital, utilizar o juízo reflexionante, ou reflexivo.

Há, também, o uso mais conhecido da reflexão, qual seja o de questionar. *Eichmann* não utilizou a reflexão em nenhum dos dois sentidos. Ele não se questionou sobre o que fazia, ou por que agia daquela maneira e não de outra, e, por isso, não conseguiu perceber que o conjunto de regras, valores, hábitos, e outros, da tradição, haviam sido alterados, pervertidos pelo sistema vigente. Ele apenas se adaptou ao novo conjunto, e o aplicou a todas as situações. Um exemplo disso é o uso de clichês, de frases feitas, os quais não demandam qualquer pensamento ou questionamento, apenas um automatismo que prescinde de qualquer esforço racional (ARENDETT, 1983).

O julgamento, em Arendt, é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação. O julgar, então, não existe sem o pensar. Para que haja conteúdos para o julgar, o pensamento precisa ter atuado previamente. Porém, o pensar tem a tendência a generalizar os elementos pensados. O julgar atua ligando, comparando, os subsídios do pensar com a situação particular em questão.

É nesse sentido que Arendt entende que o julgar conjuga o particular e o geral, o mundo interno novamente com o externo; assim, também, o julgar se torna uma capacidade política, porque ele seleciona, organiza os novos, dados para a escolha e para o impulso da vontade de torná-los ação no mundo externo. A capacidade do espírito humano que Arendt denomina de julgar, para atuar, necessita da presença dos outros, seja de forma real, seja de forma representativa.

Para julgar, há a necessidade da intersubjetividade e da comunicabilidade: os outros seres humanos, considerados iguais e aptos para a vida em comum, isto é, em condição política, são levados em conta. Sua presença é importante, seja de fato, por meio de sua fala, expondo suas opiniões, de sua presença; seja por sua representação. Essa representatividade é um artifício mental que permite pensar no lugar dos que não se fazem presentes, o que ocorre por intermédio da imaginação (DUARTE, 2012).

O juízo, de posse de elementos “aperfeiçoados” pela “mentalidade alargada”, associados àqueles oriundos da possibilidade de comunicar os pareceres aos outros buscando sua anuência, passa a possuir dados mais amplos e, assim, com uma gama maior de possibilidades, pode escolher, apreciar, enfim, exercer a sua função de maneira original, mostrando sua espontaneidade com a possibilidade de fazer surgir algo novo no mundo humano, reiterando a capacidade humana de gerar a novidade, por sua capacidade humana de iniciar. Desperta, assim, a importância, das atividades do espírito humano funcionarem de forma conjunta, iniciando com a atividade do pensar, não restringindo a atuação da razão ao inteligir, o qual busca o conhecimento e a verdade (CORREIA,2002a).

O pensar, na busca do significado, inicia a atividade do espírito que é imprescindível ao julgar. Esse, porém, não pode se reduzir a mera função de subsumir o particular ao geral existente, pois precisa estar apto a buscar a premissa maior quando essa inexistir. E esse é o autêntico momento do exercício de julgar, segundo Arendt (ASSY, 2015).

Dessa forma, pode-se retornar à questão do “mal banal” e às afirmações de Arendt: que o “mal banal” foi cometido por *Eichmann*, porque ele realizou uma “figuração do humano aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade” (ARENDR, 1987, p. 134). Desse fragmento podem-se extrair diversas questões, duas em especial e que interessam na investigação em pauta: como distinguir o bem do mal, ou o certo e o errado.

E essa é tarefa do julgamento, segundo Arendt, e não da moral, e ocorre quando esse tem a posse da matéria pensada e ampliada pela consideração dos outros pelo pensar na perspectiva de qualquer outro, momento em que ele vai apreciar esse conteúdo sob o enfoque do agrado ou não. Ou seja, o juízo vai voltar-se sobre os dados apreciados e sentir “prazer” ou “desprazer”, os quais se referem, respectivamente, ao certo, bom e agradável, ou ao errado, ruim, mau, desagradável.

Dessa forma, Arendt pretende, que a fixidez da moral, com seus ordenamentos imperativos, tenham seus conteúdos flexibilizados pelo julgamento. A falta de figuração da “sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade”, sendo que estas pertencem ao juízo, possíveis pela intersubjetividade, que supõe a pluralidade humana, e pela comunicabilidade, permitida pela “mentalidade alargada”, e não ao pensamento que é solitário, pois ocorre na intimidade do “eu”, com a ausência do mundo exterior e com uma espécie de “abandono” momentâneo desse em prol da vida interna do espírito. A “sociabilidade, a comunicação e a intersubjetividade” demandam a presença dos outros (DUARTE, 2012).

Pode-se afirmar ainda, segundo a acepção *arendtiana*, que não há uma única forma de entender o “mal banal”, mas diversas maneiras de expor e buscar explicar sua possibilidade de ocorrência, ou seja, como ausência de pensamento, como irreflexão, falta de questionamento, carência de espontaneidade, inexistência de intersubjetividade, fechamento ao mundo e à realidade. E ainda, imersão na vida privada com a inexistência do espaço público, demissão de julgar, despresença da consciência, falta de imaginação e da incapacidade de colocar-se no lugar do outro e pensar. Apesar dessas diversas possibilidades, elas convergem quanto à inatividade do espírito humano, a não atuação do pensar, do querer e do julgar permitindo a ocorrência do mal político. O “mal político” é aquele que atinge a pessoa, enquanto, pessoa. Isto é, quando o ser humano, singular, irrepitível e com igualdade perante os outros porque humano, é ultrajado, desrespeitado, e até morto (GIACOIA JR, 2011).

O mau pode atingir a pessoa no nível privado, do lar ou do trabalho, por exemplo, em que ele prejudica indignifica, aflige o indivíduo. Porém, segundo Arendt, esse mau não tem a proporção do mal político, que atinge o íntimo do ser e da própria humanidade nele contido, que pode ser repetível, gigantesco em suas proporções e resultados, como foi o *nazismo*, exemplo basilar no pensamento *arendtiano*. O mal político é aquele que precisa ser pensado, discutido e evitado por meio da política, no espaço público, em que todos os cidadãos se fazem presentes e atuantes (AGUIAR, 2003).

De acordo com Arendt (1993, p. 37), o juízo reflexionante, “esta operação de reflexão é a real atividade de julgar algo” é entendido como aquele que, a partir de um particular, busca encontrar o universal, tendo em vista que esse não está disponível, objetivando deduzir uma conclusão, sem a qual não há o retorno ao mundo externo, e o que significa, na ética, o “como” agir.

Para Arendt (1987, p. 222-223), o que reforça o argumento da necessidade do julgar foi o fato de que *Eichmann* citou *Kant*, e o *Imperativo Categórico* durante o julgamento, afirmando, também, que ele mesmo modificou esse imperativo quando iniciou a “Solução Final”, porque não se sentia mais “senhor” dos próprios atos. A perda do humano autêntico ocorre, não pela falta de alguma regra ou mandamento que oriente os homens no “como agir”, pois, estes sempre existirão, mesmo que errôneos ou distorcidos; sequer por uma falta de racionalidade, pois, o intelecto poderá estar atuando na busca de conhecimentos, de verdades, mas isso é insuficiente para uma vida humana plena, isto é, política. Isto é, o julgar “determinante” pode funcionar de forma automática, e o “reflexivo” estar inoperante ou atrofiado, mesmo assim, o mundo

externo, ao circundar o ser humano, o “chama” constantemente a uma espécie de “resposta” ao que ocorre (ASSY, 2015).

Ou seja, *Eichmann* demonstrou, com suas atitudes e palavras, que a moralidade não é suficiente para que o “mal banal” seja evitado, pois basta alterar as regras. É necessário manter o pensamento e o julgamento sempre ativos, em especial quando se tratam de questões políticas. Mesmo assim, segundo ela, pensar, julgar e agir são sempre individuais, pois, não há como responsabilizar, e punir, governos ou grupos: a responsabilidade é pessoal e intransferível (ANDRADE, 2010).

Pode-se afirmar ainda que, em atitudes de pessoas como *Eichmann*, há a carência da possibilidade de colocar-se no lugar do outro ou de levá-lo em consideração. Nesse sentido, valorizar o outro, mesmo que apenas em pensamento, avaliando suas opiniões, necessidades ou condições, é imposto ao humano pela presença do outro no mundo, pela categoria da “pluralidade”, afinal todos os humanos habitam o mesmo planeta. A partir do não consentimento prévio das regras comumente aceitas, os acontecimentos particulares passam a afrontar cotidianamente os cidadãos, obrigando-os a continuamente repensar em que “companhia desejam estar”, quando estão sem a presença de outros humanos. Dito de outro modo, com quem, ou qual tipo de pessoa, eles desejam conviver enquanto estão consigo mesmos; quais exemplos, vivos ou mortos, de pessoas ou eventos, eles podem utilizar para se orientar no mundo (RIBAS, 2010).

Para tanto, segundo Arendt, o juízo e o pensamento precisam estar ativos e atuantes, supondo um cidadão participante, isto é, em convívio com os seus semelhantes, para que assim não sejam cometidos atos que são maus, não em suas pretensões, mas em seus resultados. Ao pensamento cabe fornecer ao juízo o resultado de sua atividade, implicação que assumirá o lugar da premissa maior, até então ausente. Além disso, na eticidade se fará necessária a capacidade de ter presente e de considerar os outros no momento de julgar, evitando o egoísmo ou o solipcismo. Nesse momento, pode-se retomar a importância da imaginação, a qual recebe a imprescindível tarefa de tornar o ausente, os outros cidadãos, presentes ao pensamento e ao juízo (CHAVES, 2009).

A ética exige uma maneira pessoal de pensar e de agir, pois, a moralidade não é suficiente; a obediência às regras e às leis não satisfazem às necessidades do cidadão singular. Mesmo a obediência, a elas devem ser pensadas e julgadas quando acontecimentos inauditos se apresentarem. As faculdades mentais, em seu exercício, repassam, revisam, constantemente os

conteúdos e exige a presença ou a consideração dos outros, para tal. Isso ocorre porque é preciso também “imaginar” as consequências do ato, e responsabilizar-se por eles (NUNES, 2012).

Em determinados momentos, então, o agente precisa pensar se vai ou não praticar um ato que foge do habitual é indispensável desligar-se dos automatismos, exercendo uma experimentação livre, devendo oportunizar que o pensamento atue. Para tal é preciso ter coragem, virtude que foi desvalorizada pela sociedade atual que supervaloriza a vida biológica (suprimento das necessidades básicas). Por isso, o pensar e o julgar ou receberam a tarefa de suprir a falta dos ensinamentos do passado, e orientar a ação no presente, ou então são anulados e suprimidos, permitindo que haja a adesão aos comportamentos e às regras pré-definidos, típicos na “sociedade de massa”, e o ser humano torna-se solitário, desolado, apto a cometer o “mal banal” (SCHIO, 2012, p. 27).

O pensamento *kantiano* é orientado para o alcance de uma condição posta no futuro como a “dimensão temporal da vontade”. Já o pensamento político *arendtiano* está orientado no passado como a “dimensão temporal do juízo”. Arendt, possui o desejo de recuperar algum sentido para a política no passado. Para ela a liberdade é o sentido nato da política, no que difere do pensamento *kantiano*, que defende, a liberdade como uma ideia da razão, Arendt porem, a concebe como a própria condição por meio da qual os homens podem agir entre si por meio de discursos e pela realização de atos. De acordo com as reflexões tecidas por Arendt o “senso comum” ou “sexto sentido”, nos oferta a possibilidade de compreensão do mundo no aspecto político (PINTO, 2006).

Para Arendt (2008a, p.55), “se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação”.

A capacidade de julgar é antes de qualquer coisa um exercício analítico da capacidade de julgar. Ao julgarmos temos de pensar e refletir a nossa condição e a dos outros. E isso é algo essencial ao desenvolvimento da capacidade humana. O exercício do julgamento é uma atividade de análise e reflexão, imanente ao homem. E essa capacidade de pensar que nos difere na sociedade.

Como afirma Arendt (2007c), o homem é homem porque pensa, ao exercermos o juízo, julgamos o outro e podemos compreendê-lo, somos então capazes de estabelecer critérios para nossas ações, que irão balizar nossa forma de agir.

Arendt ao se apropriar do pensamento *kantiano* teve como único objetivo trazer luz a sua análise política, num mundo hodierno desprovido da tradição, desarticulado do senso comum e

precisou resgatar a faculdade do juízo, realizando um diálogo no pensamento político ocidental com esses filósofos, embora demonstre não ser totalmente aderente as suas verificações.

A *Faculdade do Juízo* é algo imprescindível ao exercício humano, esse exercício é que nos faz exercitar as nossas faculdades intelectivas, e retirar o juízo o poder de decidir da escola e retirar dela uma das mais elementares capacidades humanas, e elevar o homem a uma total falta de sentido comum, falta de responsabilidade por seus atos e desconstruir a capacidade humana, desarticulando toda sua capacidade política e intelectual. Judicializar é um processo, de desumanização do homem e de despolitização.

3.4. A Educação Moderna como Instrumento da Política

É relevante rememorar que a educação moderna, ao mesmo tempo, em que se estabeleceu como princípio educativo baseado em ideais de emancipação, inspirada pelo Iluminismo, na prática, serviu a modelos pedagógicos direcionados pelas exigências, político social.

Nesse mesmo sentido, Cambi (1999, p. 200) discorre, sobre as ambiguidades que atravessam o mundo moderno e que se manifestam na educação, pois, “deixa-se guiar pela ideia de liberdade, mas efetua uma exata e constante ação de governo” e continua sua análise “pretende libertar o homem, a sociedade e a cultura de vínculos, ordens e limites, fazendo viver de maneira completa está liberdade, mas, ao mesmo tempo, tende a moldar profundamente o indivíduo segundo, modelos sociais de comportamento, tornando-o produtivo e integrado”.

Se a epistemologia moderna tendeu a reduzir o conceito de filosofia ao tratamento de problemas e objetos oriundos da investigação científica, a pedagogia, ao incorporar um conceito positivista de conhecimento ciência e métodos passa a operar com um tipo de racionalidade que tende a objetivas seus próprios temas, conceitos e problema. Não é difícil perceber a que a culminância última deste processo e a própria objetivação da dimensão formativo-educacional do ser humano, que é o tema e o problema central das investigações pedagógicas (DALBOSCO, 2005, p. 113-135).

Não é possível menosprezar os avanços técnicos no campo educativo, mas aceitar que a ciência esteja apta a oferecer os únicos “meios” para a educação, significaria aceitar que ela seja apta a decidir sobre os fins. E é nesse aspecto que a crítica de Arendt (1957, p. 13; 2007c, p. 274), é contundente. Se por um lado, a “educação científica”, colaborou para um conhecimento mais profundo sobre o desenvolvimento humano e sobre a dinâmica das sociedades o que é fundamental para a prática educativa, por outro, ofereceu também um

conhecimento instrumental para a produção de padrões de comportamentos, capazes de anular toda a capacidade de iniciativa individual, um dos principais elementos da experiência democrática.

Não podemos fugir do fato de que a educação é uma forma de intervenção, de uma geração, sobre a outra. Como afirmou Severino (2001, p. 183-194), “a educação é um investimento intergeracional com o objetivo de inserir os educandos nas forças construtivas do trabalho, da sociabilidade e da cultura”. Qualquer resposta sobre os fins da educação pressupõe um modelo de sociedade, para o qual o estudante deve ser preparado, mas ela se torna absolutamente problemática quando as decisões sobre o “melhor modelo de educação” são tomadas a partir de critérios que transcendem a realidade e onde predomina a ideia de “progresso”. A diversidade de discursos ideológicos e de teorias pedagógicas, torna o problema insolúvel, pois, é uma medida impositiva e arbitrária e a pluralidade dos sujeitos não é mais considerada.

Dewey (1959), depositava uma confiança ilimitada no potencial da educação para o progresso da humanidade, pretendendo romper com o senso comum para deslocar para o futuro os avanços sociais que podem ser conquistados a partir da educação. Por mais que Dewey, manifeste um reconhecido compromisso com a construção da sociedade democrática (MACLAREN, 1997, p. 21; GIROUX, 1997, p. 158), ao pretender ordenar a educação a partir de critérios científicos, retira dos educadores, pais e professores, a liberdade sobre o sentido da formação das novas gerações pelas quais são responsáveis.

A adoção do ideal de progresso como único critério só pode significar o rompimento com todos os critérios tradicionais existentes. Para Arendt, a resposta sobre os fins da educação era muito mais simples e compatível com o interesse humano quando havia uma sólida tradição que dava sustentação à atividade educativa, o que desapareceu por completo a partir do momento em que o senso comum deixou de fazer sentido no mundo moderno.

A autora argumenta que “o desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual”. Em toda crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós. A falência do bom senso aponta, de forma assertiva o lugar em que ocorreu esse desmoronamento (ARENDR, 2007b, p.227).

Arendt (2007c, p. 40-43), crítica a doutrinação ideológica das crianças se referindo ao projeto político educacional de *Platão* bem como a pedagogia de *Rousseau*. A autora, se coloca contra a politicagem na educação que se baseia, sobretudo, no fato de que ela retira dos mais novos a possibilidade de construir politicamente o futuro, quando a “política” lhes é imposta

a partir de escolhas ideológicas dos educadores numa fase em que ainda não se encontram na condição de se constituírem como participantes da política.

Pense-se, por exemplo, na disputa, marcante ao longo da segunda metade do século XX, envolvendo o conceito de “democracia”. Por um lado, buscava-se associá-la de forma imediata e essencial ao liberalismo político e ao pluripartidarismo; por outro, à igualdade de acesso a direitos sociais e à elevação das condições de vida da classe trabalhadora. A luta entre concepções alternativas não tinha como alvo somente uma elucidação teórica, mas almejava precisamente justificar ou transformar práticas a partir da veiculação ou do uso de um conceito, que ganhava, assim, um caráter programático ou persuasivo. A veiculação, no âmbito dos discursos educacionais, do ideal de uma “formação para a cidadania” parece ser, hoje, um dos casos mais emblemático dessa luta pela aceitação e legitimidade de um dentre vários conceitos alternativos que têm não só um interesse teórico, mas um propósito prático. Sob uma mesma fórmula verbal a educação para a cidadania é possível identificar desde a veiculação de propostas de doutrinação para a conformidade legal até a proposição de uma radical crítica social, de projetos ecológicos (ARENDR, 2007c, p. 42).

Arendt (1958, p. 12), se refere também à responsabilidade individual do educador, que procura transmitir às crianças a sua própria visão política e ideológica de mundo em contraste com a realidade como ela é.

Para Arendt (2007b, p. 237), “o educador está aqui em relação ao jovem como representante de um mundo pelo qual deve assumir a responsabilidade, embora não o tenha feito”. Pois, falta atualmente uma característica ao educador para que este assuma sua responsabilidade como professor, frente aos jovens, que, é, a coragem.

Segundo Arendt (2007c, p.233), a coragem é uma virtude política fundamental, “a conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria”. E ainda de acordo com a autora:

Essa coragem não está necessariamente, nem principalmente associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se (ARENDR, 2007c, p.233).

Ela continua dizendo que, “agir politicamente entre as crianças, aparentemente, é, um caminho que oferece menos risco, pelo menos do ponto de vista do agente” (ARENDR, 2007c, p.233).

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois, na política, lidamos com aqueles que já estão educados. Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião e impedi-los de atividade política. Como não se pode educar adultos, a palavra “educação” soa mal em política; o que há é um simulacro de educação, enquanto o objetivo real é a coerção sem o uso da força. Quem deseja seriamente criar uma nova ordem política mediante a educação, isto é, nem através de força e coação, nem através da persuasão, se verá obrigado a pavorosa conclusão platônica, o banimento de todas as pessoas mais velhas do Estado a ser fundado. Mas mesmo as crianças que se quer educar para que sejam cidadãos de um amanhã utópico é negado, de fato, seu próprio papel no futuro organismo político, pois, do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmo. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo (ARENDDT, 2007b, p.225).

Na modernidade o homem foi transformado em instrumento com a universalização do espírito científico, perdendo sua capacidade de ação. O comportamento homogêneo tornou-se a regra social. O Estado uniformizou o comportamento desejável para a produção e observância das normas. A sociedade de massa sobrevive à custa do “comportamento adequado”.

Arendt (2007c, p. 52), assevera que: “a triste verdade acerca do *behaviorismo* e da validade de suas “leis” é que quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento”.

Ao homem moderno só caberia se resignar às regras e se adequar ao sistema produtivo. Ainda de acordo com a autora “nunca foi à capacidade de insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDDT, 2011b, p. 520).

Arendt, ao explicar sobre o fundamento desta discussão sobre a crise da educação assevera que a crise tem por fundamento a falta de responsabilidade dos homens pelo mundo, e que o diagnóstico dessa situação está presente nos modos de ensinar e aprender. Para a autora não é possível abordar problemas específicos da educação, senão como parte da “crise geral que aconteceu o mundo moderno em toda parte e em quase toda esfera da vida” (ARENDDT, 2007c, p. 221).

Arendt, crítica, o uso politiquero que é feito a partir da temática da educação, pois, para ela os esforços empreendidos pelos especialistas que tendem a abordar o assunto como se fosse particular e restrito, ignorando sua ampla conjuntura, possui origem comum em instituições políticas, científicas e culturais e resultou em problemas semelhantes, manifestando-se com maior ou menor grau de intensidade em cada contexto.

“Há sempre a tentação de crer que estamos tratando de problemas específicos, confinados a fronteiras históricas e nacionais, importantes somente para os imediatamente afetados” (ARENDR, 2007c, p. 222).

Tem-se a tendência de simplificar a crise evocando problemas específicos em busca de soluções paliativas sem buscar uma profunda reflexão da situação, começando sempre por soluções contingenciais e superficiais que não tendem a mudar os padrões estabelecidos.

Na reflexão político-filosófico de Arendt o fato de “Joãozinho não saber ler” já deveria ser um sinal de alerta sobre a própria educação e quais as consequências disso para o futuro. No caso brasileiro são recorrentes problemas como alfabetismo funcional, falta de estrutura das escolas, crise de autoridade dos educadores, “politização” do espaço escolar, deficiência na formação de professores, violência, judicialização das relações escolares entre outros.

Tais problemas servem como pretexto para a intervenção do Estado, para as mudanças frequentes nas políticas públicas educacionais. Por incrível que pareça na nossa sociedade é comum fazer “política” prometendo educação e fazer ajustes na economia cortando as verbas da educação.

A crise educacional é uma crise do próprio sistema no qual estamos inseridos e desenvolvemos nossas atividades, é uma crise do homem em todos os seus aspectos: político, moral e espiritual. “A crise contemporânea da educação é, pois, o correlato de uma crise de estabilidade de todas as instituições políticas e sociais de nosso tempo” (CESAR, 2004, p. 82), assim não é possível superá-la apenas no campo educacional, como se fosse um campo afastado, livre da influência de outros setores.

Nagle (1984, p. 2), já criticava os caminhos simplistas que discutiam a crise educacional, asseverando que, “a explicação fácil dos fenômenos pelo emprego de categorias analíticas nem sempre foram suficientemente esclarecidas”. E nesse mesmo sentido Cesar e Duarte (2010, p. 835), asseveram, “se não tomamos a crise da educação como instância que requer a crítica, então, sem que o saibamos, apenas aprofundaremos os males que nossas contínuas reformas educacionais e institucionais pretenderam solucionar”.

Dentro dessa analítica, Arendt, levanta duas importantes questões sobre a educação: a primeira questão, diz respeito aos elementos para além dos muros da escola e do espaço privado do lar. A segunda questão trata de qual o papel que a educação desempenha.

Este juízo em processo de corrupção, para Arendt, seria o próprio senso comum, por meio do qual os cinco sentidos individuais estão adaptados a um único mundo comum a todos nós.

O fato importante é que, por causa de determinadas teorias, boas ou más, todas as regras do juízo humano normal foram postas de parte. Um procedimento como esse possui sempre grande e pernicioso importância, sobretudo em um país que confia em tão larga escala no bom senso em sua vida política. Sempre que, em questões políticas, o bom juízo humano fracassa ou renúncia à tentativa de fornecer respostas, nos deparamos com uma crise; pois, essa espécie de juízo é, na realidade, aquele senso comum em virtude do qual nós e nossos cinco sentidos individuais estão adaptados a um único mundo comum a todos nós, e com a ajuda do qual nos movemos (ARENDDT, 2002b, p. 27).

Neste sentido, para que se possa compreender a correlação entre alienação da esfera pública e a crise da educação, deve-se ter em mente o conceito de “autoridade” tal como os romanos o concebiam. Autoridade, em latim *auctoritas* significa a obrigatoriedade que cada nova geração tinha diante de si e do mundo em dar continuidade ao que os antepassados iniciaram.

Deste modo, garantir a perpetuação do espaço público na atualidade, assim como fizeram os povos gregos e romanos, é dever de cada nova geração que dele se utiliza, perpetuação esta que deve estar sob a responsabilidade dos adultos de cada geração. Contudo, pode-se perguntar qual o papel da educação, a resposta a isso é que a educação deve preparar cada nova geração, ainda na infância a assumir a sua responsabilidade que seus pais, avós e bisavós tiveram que assumir antes dela. No entanto, o problema está no fato de que o homem moderno ao se alienar e destruir o sentido grego da esfera pública solapou a responsabilidade das gerações que deveriam cuidar do espaço reservado à ação e ao discurso. Elas simplesmente se eximem de tal empreitada. Nessa perspectiva assistimos à tecnicização e fragmentação do saber como meios que corroboram com a vitória do trabalho e obra.

Arendt (2007c, p. 31), enfatiza que a modernidade teria não apenas afastado o homem da vida política, mas transformado o espaço público em espaço privado. Isto é notável no equacionamento da ação.

É como se a república se transformasse em um grande lar doméstico, onde o exercício da vida pública consistisse em gerenciar trabalho e obra. Em tal estado de coisas, o conceito latino de autoridade entrou, é óbvio, em declínio juntamente com o espaço público.

Os adultos não querem mais instruir as crianças e jovens acerca do mundo, e da responsabilidade que as palavras e ações humanas assumem nele. Neste sentido, a autoridade foi recusada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças.

A autoridade do educador consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir as crianças acerca dele e de assumir a responsabilidade por esse mundo de sorte que qualquer

pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo, não deveria ter crianças, e deveria ser proibida de tomar parte em sua educação (ARENDRT, 2001, p. 134).

A alienação do homem moderno do espaço público levou-o a recusar e não assumir sua responsabilidade para com este espaço, fazendo dele, um irresponsável, frente às futuras gerações que não estaria aprendendo qual deveria ser a atitude frente ao espaço comum de ação e do discurso. A educação sem autoridade fragmenta o mundo. A criança na educação pragmática apreende o mundo em partes segmentadas de forma utilitária e funcionalista sem comprometimento com a vida adulta. Em vez de aproximar a criança do adulto e fazê-la perceber que um dia ela também vai crescer e ter que assumir as responsabilidades que lhe são inerentes não só na vida privada, mas também na pública, a criança fica isolada deste processo de preparação para o mundo adulto.

Arendt (2001, p. 47), no desenvolvimento do seu pensamento deixa claro, a estreita correlação entre a crise do espaço público, que é própria da era moderna, em relação à crise da autoridade a ela inerente e por extensão a crise no sistema educacional.

Arendt (2007c, p. 122), compreendia o político antes de tudo como resultado do amor ao mundo. Estava certa de que os males humanos não deixarão de nos fazer companhia e, ao mesmo tempo, de que a única maneira de fazer com que a corrupção não seja amplamente danosa. Como doravante não deixava de acontecer com algumas de suas outras obras, despertou ao mesmo tempo, entusiasmo e furor, tanto por seu método heterodoxo de análise histórica quanto por sua insistência em igualar nazismo e stalinismo na categoria de regimes totalitários.

A crise da educação significa a oportunidade para observar a fragilidade da instituição escolar e dos saberes, os quais vinham sustentando os duzentos anos de educação escolarizada do ocidente.

Na perspectiva *arendtiana*, pensar a crise política da modernidade é um dos aspectos fundamentais para se repensar criticamente o papel da educação no mundo contemporâneo. Afinal, cabe à educação a conservação do mundo e a transmissão de conteúdo do passado para o presente, e, com a ruptura da tradição, simplesmente perdemos a certeza e a segurança de nossa relação com o passado.

Por outro lado, talvez a educação ainda seja possível, desde que reconheçamos que a ruptura da tradição e da autoridade, a despeito de ter tornado problemático e crítico o nosso acesso ao passado e a transmissão de conhecimentos relativos à constituição do mundo em que vivemos, ainda não inviabilizou totalmente a possibilidade de preservarmos algo da autoridade e da tradição no curso do processo educacional. Segundo Arendt (2007c, p. 246), “na prática, a

primeira consequência disso seria uma compreensão bem clara de que a função da escola é ensinar às crianças como o mundo é, e não as instruí-las na arte de viver”.

Arendt (1983) nos mostra, o fato de que, não questionar conduz ao conformismo e à massificação. Indivíduos que se tornam apenas parte da massa dificilmente conseguem criar um sentido propriamente seu para sua vida. Não ser educado para a reflexão é o mesmo que se preparar para obedecer sempre.

Há muitas instituições que se afirmam portadoras de reflexão e formação ética, mas, a experiência nos mostra que, em nossa ânsia por acertar, muitas vezes esbarramos no temor de ver nossos projetos desmoronarem. Pois, como disse Arendt (2007c), nosso “sexto sentido, o senso comum”, faz com que nossa vida tenda a se adaptar a um mundo único e dado: o mundo padrão, o mundo que percebemos porque o queremos.

Justamente porque o “mundo está continuamente sujeito à novidade e à instabilidade provocada pela ação dos recém-chegados”, temos que assumir responsabilidade pelo mundo, aquilo que Arendt, denominava de “amor *mundi*” significa contribuir para que o conjunto de instituições políticas e legais que nos foram legados, não seja destruído pelas circunstâncias e interesses privados e imediatos de alguns (ARENDR, 2007c, p. 234).

Responsabilidade pelo mundo é, responsabilidade para dar continuidade e manter sua conservação, pois, Arendt, ressalta que somente aquilo que é estável pode sofrer transformação.

Para a autora, a educação cumpre um papel no sentido de conservação do mundo, pois, se trata de apresentar aos jovens o conjunto de estruturas racionais, científicas, políticas, históricas, linguísticas, sociais e econômicas que constituem o mundo no qual eles vivem.

Assim permitir que o espaço escolar seja dominado pela justiça, e que os assuntos que deveriam ser tratados no seio da família e da escola (caráter privado), ganhem a esfera pública é altamente prejudicial. E contribui para o desaparecimento do mundo privado da escola.

Não compreender a diferença entre educação e atividade política implica infantilizar a educação e a própria política, por isso, Arendt (2007c, p. 225), é crítica, em relação aos projetos educacionais progressistas, que politizam excessivamente a educação, considerando-os autoritários e contraditórios, já que toda tentativa de “produzir o novo como um *fait accompli*, isto é, como se o novo já existisse”, impede sua efetiva aparição. Por outro lado, contudo, uma educação excessivamente psicologizada e centrada na “natureza íntima da criança e suas necessidades” (ARENDR, 2007c, p. 237), é, uma educação apartada do mundo adulto, leva à infantilização dos alunos e à consequente perda de responsabilidade pelo mundo.

Assim, jovens e crianças viram-se subjugados a uma autoridade ainda mais cruel e terrível, a autoridade tirânica do grupo, deixada à própria sorte na escola, as crianças ficaram sujeitas à tirania da maioria, o que, representou um importante aspecto da violência cotidiana no século vinte e um, o *bullying*:

Ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria. Em todo caso, o resultado foi serem as crianças, por assim dizer, banidas do mundo dos adultos. São elas, ou jogadas a si mesmas, ou entregues à tirania do seu próprio grupo, contra o qual, por sua superioridade numérica, elas não podem escapar para nenhum outro mundo, por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos. A reação das crianças tende a ser o conformismo ou a delinquência juvenil, e frequentemente é uma mistura de ambos (ARENDR, 2007c, p. 230-231).

Assim, a política é imprescindível à vida. E não é possível negá-la, mas é importante fazer a distinção. De um lado a política não é possível as crianças. Mas faz-se necessário o ingresso das crianças no mundo pelo pensamento, reflexão e exercício analítico e isso não pode ser negado à escola.

Por outro lado, pais e professores, necessitam exercitar a política, que é a participação no mundo público. Por meio do discurso e ação no espaço escolar. Decidindo, opinando, discutindo e participando da educação escolar, que não pode ser imposta pelo Estado.

Pois, o público tomou o lugar do privado à medida que o Estado decide o “conhecimento” que tem valor e o que será ensinado, estabelece regras para a educação, incumbe aos pais o dever de matricular seus filhos na escola em determinado idade e os proíbe de que os ensine em casa, determina os livros que serão lidos, os conteúdos as serem ensinados, a forma, interferindo diretamente no seio familiar. Na era moderna o Estado tornou-se cada vez mais intervencionista, não só na educação escolar, mas a ingerência no lar, com a lei da palmada que estabelece limites a correção e outras tantas leis e normas que cobrem o privado e lhes esvazia a efetividade.

De outro modo, o particular na era moderna se torna público à medida que o uso das mídias sociais expõe a vida privada. O aparelho celular hoje é considerado uma prótese eletrônica (uma extensão do indivíduo) e o uso na comunicação é o campeão tornando público de forma rápida e universal imagens, pensamentos, falas, etc. Expondo de forma inquestionável o que era amadurecido no interior da criatividade. A crise na Educação está conjugada à perda de sentido do espaço público encontra-se também o desvirtuamento dos conceitos de “autoridade”, “liberdade”, “tradição” que, para o mundo grego. A crise educacional moderna é

vislumbrada no comportamento dos jovens que se recusam a manter com as gerações passadas um vínculo de conservação das tradições, esfacelando por completo e demonstrando repugnância à autoridade, entendida, não como coerção, mas como referência dos valores éticos e morais de uma sociedade (CALLEGARO, 2009).

Para a autora um dos problemas da educação está no fato dela não poder abrir mão do uso da autoridade, da tradição e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é mais estruturado nem pela autoridade nem mantido coeso pela tradição. A educação, em todos os âmbitos, são uma condição indisponível para a orientação dos recém-chegados ao mundo. Por isso ela não pode ser negligenciada pelos adultos, pois, a continuidade do mundo e o futuro da espécie humana dependem da educação.

Para Arendt, sem a educação e, principalmente, sem uma educação comprometida com o mundo e com a sua continuidade, toda herança deixada pelas gerações que nos antecederam corre o sério risco de desaparecer. Por mais que os processos de inserção dos indivíduos aos padrões de comportamento das modernas sociedades, nos quais cada ser humano é colocado ao nascer, estejam se tornando em muitos aspectos cada vez mais parecidos com o determinismo da natureza, cada novo nascimento representa a possibilidade de renovação e de transformação.

Se, por um lado os padrões sociais dominantes pressionam os homens a um comportamento automatizado e mecânico, de outro a natalidade introduz a novidade no mundo e assegura a liberdade representando a possibilidade de um novo começo. “O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo, é ele próprio um novo começo” (ARENDR, 2008b, p. 167).

Para Arendt, a educação é uma atividade política, cabe a ela preparar os jovens para a ação política, mas é fundamental a separação entre as duas coisas. Os problemas da educação podem assumir uma conotação política, simplesmente, pelo impacto que uma crise crescente nos padrões básicos da qualidade educacional pode ocasionar na sociedade. Se os estudantes não aprenderem o mínimo necessário a respeito do mundo, não saberão como se orientar, portanto, sua ação quando necessária será destituída de comprometimento com a realidade, e assim não poderão exercitar suas faculdades políticas.

Na obra *A promessa da política*, a autora sustenta que, com o início da era moderna, a velha crença no caráter sagrado da fundação num passado longínquo deu lugar à nova crença no progresso e no futuro como um progresso infundável cujas limitadas possibilidades podiam não apenas ser jamais vinculadas a qualquer fundação passada, mas também interrompidas e

frustradas em sua limitada potencialidade por qualquer nova fundação (ARENDT, 2008b, p. 98).

Apesar deste rompimento, compartilham com as utopias políticas do passado a centralidade da educação para promover a construção de um mundo novo. Por não encontrarem fundamento na realidade existente, mas na perspectiva de construir uma nova realidade, estas doutrinas tendem a reduzir a educação a uma modalidade da ação cujo objetivo, na verdade, é a fabricação daquilo que compreendem como a “sociedade ideal”.

Arendt (2007c, p. 238) salienta, que “como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações a reação além de ser uma resposta é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros”. Ao abandonar a responsabilidade de mostrar o mundo como ele é para os mais novos, assumindo a perspectiva ideológica de apresentá-lo como deveria ser. A educação pode terminar por não mostrar coisa alguma. Isso acontece, porque não é possível prever o futuro.

De acordo com, Arendt, a relação trinitária religião, autoridade e tradição que se mantinha estável até o início da modernidade foi despedaçada, desestruturando a compreensão comum a respeito do mundo, tomando-o comum a todos os homens, o senso comum que não exclui da condição humana a pluralidade. Sem a referência a uma tradição que lhe dê fundamento e voltando-se para o futuro, em direção a um “suposto” progresso da humanidade, para o qual, caminha sem a segurança de saber para onde está se dirigindo, a educação. Está encontra-se mergulhada em uma profunda crise, que se manifesta nas mais diversas formas, nas práticas educativas cotidianas, afetando principalmente a relação entre os jovens e velhos, professores e estudantes e como consequência, a decadência da esfera privada do lar que a partir da modernidade foi sobreposta pela esfera social, entre pais e filhos.

Fenômenos manifestos na educação, tais como a indisciplina, a rebeldia, a violência, o vandalismo, e o frequente desinteresse dos estudantes pelos conhecimentos ministrados nas escolas, ou a via contrária do desinteresse do professor por exercer o seu papel como educador não assumindo a responsabilidade pelo mundo, seriam sintomas da crise geral que se instalou na civilização ocidental. Tais fenômenos, ao contrário daquilo que uma boa parte dos educadores acredita, não seriam a causa de uma suposta degradação moral da sociedade, mas o seu efeito. Os referenciais de valores criados a partir da modernidade não conseguem dar conta de manter estável e segura a relação entre o professor e o estudante, pois, pressupõem uma igualdade absoluta que só pode existir na esfera política.

Sem o apoio das ferramentas tradicionais da compreensão e do juízo, a religião e a autoridade estão fadadas a vacilar. E é um equívoco da tendência autoritária do pensamento político acreditar que a autoridade possa sobreviver ao declínio da religião institucional e a quebra de continuidade da tradição (ARENDDT, 2008a, p. 98).

Na educação, precisamos apresentar o mundo aos recém-chegados, mas não podemos lhes ditar a sua aparência futura, pois, além de lhes tirarmos as suas próprias experiências, baniremos a esperança que cada geração aporta consigo. Apesar de não podemos controlar o futuro, precisamos manter a fé de que aqueles a quem ele realmente pertence, os mais novos, saberão o que fazer.

Assim, a judicialização, ante a crise, apresenta-se como uma forma de solução. No entanto, o grande problema encontra-se no estreitamento do agir político.

Retomando os dados apresentados na introdução do trabalho sobre o aumento de ações que envolviam a escola. Evidenciando uma busca pelo judiciário como instância de mediação de conflitos escolares.

Torna-se perceptível após a discussão realizada que essa ingerência da justiça na escola acompanha o atual momento vivido pela sociedade que na visão *arendtiana* ao permitir que assuntos da esfera privada fossem paulatinamente ganhando a esfera social e pública. Elevaram a vida particular a um *status* em que a esfera pública regida pelo Estado Social governa a vida dos cidadãos com o objetivo do “cuidado”. E a Justiça como o poder hoje, de maior potência dentro deste Estado, tem se mostrado como a esfera de maior relevância para a resolução dos conflitos, assegurando os direitos constitucionais.

Isso acontece a partir do “homem massa” e da alienação do homem moderno, que se tornou alienado da política e dos assuntos do mundo comum.

Esses fatores contribuíram para a crise na educação. Uma crise que para Arendt é sobretudo uma crise da autoridade do professor e dos pais por não transmitirem o mundo as crianças e por não quererem se responsabilizar pelo seu futuro.

E como já foi apresentado a Justiça embora se interponha a fim de dar solução as lides ela não consegue, tendo em vista que no ano de 2015, ingressaram, no Poder Judiciário, 3 (três) milhões de casos. Demonstrando que a via judicial tornou-se lenta e ineficaz.

No Estado de Goiás, segundo dados apurados no STJ/GO, foram encontrados 13.697 (treze mil seiscentos e noventa e sete) registros de ações em curso. E em 540 (quinhentos e quarenta) ações a Escola, é parte ativa, como ré ou autora. Chama a atenção, o aumento significativo do número de processos envolvendo a escola a partir do ano de 2010, em Goiás.

Nos derradeiros anos, cresceu muito o número de ações tanto para a resolução de conflitos como a busca da efetivação de direitos constitucionais.

Segundo os dados apurados, em relação às ações mais frequentes do ano de 2014 a 2016, estão as ações penais de violência contra criança, física e sexual. Essas ações denotam um grave problema em que pais e responsáveis são em alguns casos chamados a responder em juízo por suas ações ou omissões que atentam contra a vida e segurança das crianças. E neste caso a intervenção do judiciário demonstra se eficaz a fim de resguardar o bem maior que é a vida das crianças. Para Arendt os adultos assumem uma dupla responsabilidade, são responsáveis pelo desenvolvimento (sadio e pleno) da criança e pelo mundo que deixarão para elas. Essa responsabilidade é primeiro da família e depois da escola. E os adultos não podem eximir-se dessa responsabilidade. Assim quando a família não cumpre o seu papel a escola deve cumprir e deve buscar todos os meios para proteger a criança. Neste sentido a intervenção judicial é imprescindível.

No ranking de ações judiciais, em segundo lugar estão os mandados de segurança contra a Escola para assegurar o direito constitucional à vaga em creches e colégios e em terceiro ações contra o Estado pela falta de cuidadores para criança com deficiência. E neste ponto é que centramos nossa discussão porquê de um lado a falta de cumprimento legal faz com que as pessoas busquem a justiça a fim de efetivar direitos delineados constitucionalmente. No entanto, perguntamos: Essa vaga existe? A escola tem condições (espaço físico e profissionais habilitados) para receber esse aluno? Porque a justiça tem que ser chamada e obrigar a escola a responder por um problema que é do Estado que deveria construir mais escolas e contratar mais profissionais. Assim o judiciário “força” a escola a uma situação limite. Em que, está recebe aluno sem possuir carteiras, matricula o aluno, mas não tem professor. Será que o Judiciário conseguiu cumprir o seu papel?

Em quarto ações contra prefeitura pelas más condições do transporte escolar (irregular ou sem condições de uso), novamente percebe-se que são problemas do Estado e não da Escola e que esse é um problema político no entendimento de Arendt. Problema de alienação política, do não agir em conjunto. Porque a sociedade não se habilita por meio de conselhos comunitários a exigir que o dinheiro pago em impostos seja realmente utilizado em benefício da população. Com a intervenção da Justiça as pessoas se eximem da sua qualidade política e buscam que outra instância resolva seus problemas e aí decorre o aumento do estreitamento do agir político.

Em quinto, ações de dano moral por *bullying*. Arendt fala da tirania das crianças e afirma que a solução para esse problema está na responsabilidade dos professores e dos pais, para tratar

dos problemas que dizem respeito ao mundo. Em seu artigo *Little Rock* ela afirma que a questão do racismo não deveria ser transferida para as crianças. Mas que está, era uma questão de lei e de ações sociais envolvidas. E um problema do mundo adulto. Do mundo público e político que deve ser resolvido pela palavra e pela discussão na arena pública do mundo comum. Ao evocar pais e professores para responder a esta dificuldade Arendt contradita a ideia de discutir isso no âmbito jurídico, uma vez que isso penaliza, mas não resolve o problema.

No sexto lugar estão as ações contra escolas por retenção de notas, histórico escolar entre outros documentos e em sétimo mandados de segurança contra escola, impetrado por alunos que passaram no vestibular e não pretendem finalizar seus estudos. Acredito que estes também são problemas que deveriam ser resolvidos no âmbito escolar pelos conselhos escolares. Se a escola é o lugar do pensamento, da ação e da reflexão ela também deve ser uma instância de julgamento. Tem a capacidade para pensar e resolver seus próprios conflitos. Retirar essa capacidade de julgamento da escola significa retirar dela o direito de refletir sobre suas ações, de se aprimorar, de discutir, de pensar e re-pensar, impedindo sua ação e transformando a escola em instância de práxis.

De um lado é perceptível que a Justiça não consegue resolver os conflitos (Penais, Civis, Ambientais etc.) e de outro a Justiça a cada dia se interpõem em assuntos da esfera escolar. Claro que a escola tem de alguma forma se isentado do seu papel, seja pela burocracia, por ser uma instância autoritária ou por terceirizar sua responsabilidade transferindo sua ação para a justiça. Mas permitir que isso continue ocorrendo sem refletir sobre as origens desse problema e as consequências que isso pode acarretar é ainda mais grave do que, o já vem ocorrendo com a escola ao longo dos anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A judicialização das relações escolares é um fenômeno que vem se apresentando ante o gradativo enfraquecimento dos segmentos sociais como escola e família.

O Judiciário, que antes era um poder periférico, e inacessível aos leigos, distante, das preocupações da agenda política e social, se mostra na atualidade como instituição central, é a única capaz de ensejar o cumprimento legal e a representatividade democrática.

No entanto, a judicialização consiste em transpor os limites atribuídos aos poderes constituídos, desenvolvendo um poder judiciário com ênfase política, descaracterizando sua função de guardião da constituição e como esfera máxima para resolver conflitos, em que já se exauriram todos os meios possíveis.

O processo de judicialização alcançou as relações escolares porque a alienação política fez com que não haja atuação de pais, alunos, gestores e professores. Assim, como a sociedade não foi capaz de perceber os problemas que surgiam no seu espaço de domínio ou de encontrar soluções para as dificuldades que se mantêm no espaço escolar.

No entanto, a atuação do Poder Judiciário não contribui para a construção de pontes entre as diferentes partes da lide, e nem favorecem o processo de amadurecimento de mediação dos conflitos. Essa intromissão contribui para a perda da autonomia, na escola e para a alienação política. A judicialização das relações escolares, precisa ser percebida como um sinal de que as decisões em educação estão fugindo do controle de seus principais agentes.

Este fato deve promover reflexões e mudanças, na escola, buscando compreender a seriedade da crise instalada e a severidade do que está por vir. Pois, a judicialização envolve uma transferência de poder de decisão que é eminentemente da escola e dos seus representantes para juízes e tribunais, com alterações significativas na linguagem, na argumentação, na ação e no modo de participação da sociedade.

Para Arendt, a crise da modernidade está relacionada ao desaparecimento da autoridade na esfera política, com reflexos na educação.

Na atualidade os pais e alunos, não encontram na escola um “lugar comum” que no exercício da cidadania, busque de forma conjunta a solução para os problemas. Desta forma, a Judicialização se opera na escola, que se enfraquece. E perde a sua dimensão ético-política, submergindo toda autoridade, liberdade, as qualificações do professor e a responsabilidade pelo mundo comum e conseqüentemente embarcamos, em uma crise de identidade, abafando a qualidade da escola, como instituição. Uma vez que, a escola, é o *locus*, privilegiado de

manifestação da reflexão, da criticidade, do exercício intelectual, da construção do conhecimento, da linguagem e da comunicação que possui um ambiente complexo na interação entre os indivíduos, pois, é pela palavra que se persuadem mutuamente.

A autora discute que o mundo é um conjunto de instituições e leis que tem por objetivo darem estabilidade às relações humanas, num espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural a fim de garantir a vida, que se encontra em constante transformação. E somente os homens mantêm, uma relação privilegiada com esse mundo, cabendo à educação a tarefa de realizar a inclusão dos novos.

A ação é a atividade que está mais próxima do nascimento, pois, ela permite a relação entre homens, o que corresponde à pluralidade, e está pluralidade é a condição da vida política. Na modernidade ocorreu um esvaziamento do âmbito político, da vida ativa, reduzindo a importância da dimensão humana da ação, que foi suprimida, pelo trabalho, “labor”, que assumiu a centralidade da vida. Houve uma inversão de valores em que o espaço privado, foi tomando conta do espaço público. A sociedade moderna suprimiu a diferença entre o que é público e o que é privado, ocorrendo então a ascensão da esfera híbrida, do social na qual o privado é tornado público e o público se torna privado.

As sociedades de massa levaram o homem a alienação moderna, e a falta de um sentido comum em relação ao mundo. E as tiranias retiram do mundo comum muitos aspectos pelos quais ele se apresenta à humanidade. Podemos perceber que, o que difere as ditaduras modernas das tiranias do passado, é o uso do terror como instrumento corriqueiro para governar as massas. Enquanto os antigos regimes autoritários contentavam-se em exibir seu poder e em controlar a vida exterior dos governados, a burocracia totalitária estendeu sua interferência à vida interior dos mesmos, principalmente na vida privada.

O que se verifica, é que a difusão dos limites entre as esferas pública e privada, confluindo para o social, trouxe uma sobreposição do Poder Judiciário sobre os demais poderes. E, em consequência que, unicamente, pelo ponto de vista, jurídico, sejam decididas, questões políticas e privadas, desde aquelas que se referem à administração do Estado as que se restringem à administração do lar (educação, sobrevivência, etc.).

E sendo o Judiciário um dos poderes constituídos do Estado Moderno, fica evidente a nova forma de intervenção estatal. Que no intuito de resolver problemas, cria outros, ainda mais graves, retirando da escola as condições de resolver seus próprios problemas e desestruturando suas ferramentas de ação.

Esta discussão ocorre, no seio de uma crise educacional que surge em uma sociedade de massas e em resposta às exigências de mercado, utilizando-se como ferramenta as ciências sociais “modernas”. A educação moderna destruiu as condições necessárias ao desenvolvimento da criança e verteu-se num instrumento da própria atividade política que foi arquitetada como uma forma de educação, forjada por meio da lei, a fim de alcançar um objetivo que é a supremacia do poder do Estado sobre os indivíduos.

Existe uma estreita relação entre a perda de autoridade e o seu desaparecimento nos domínios pré-políticos da família e da escola. Quanto mais, na esfera pública, a desconfiança na autoridade se torna radical, maior é a probabilidade de que a esfera privada permaneça imune a esta situação. A nossa tradição de pensamento político, toma como modelo a autoridade dos pais. A educação pela sua própria natureza, não pode economizar nem autoridade, nem tradição, num mundo que deixou de ser estruturado pela autoridade e unido pela tradição. E esse problema se relaciona diretamente com a falta de responsabilidades dos adultos em relação às crianças. O homem moderno é isolado, atomizado e totalmente individualizado. Não há mais o lugar da responsabilidade, nem na vida, muito menos na escola. Tanto os pais têm se abdicado dessa responsabilidade, quanto os professores. E isso agrava ainda mais o papel da escola.

A preocupação do governante com a vida humana passa a ser uma preocupação estratégica, dada à utilidade dessa vida. Com a prática biopolítica, a vida humana passa a ser uma categoria política e a educação escolar é também uma classe política, que se utiliza da educação como ferramenta de controle para alcançar os fins almejados pelo Estado.

O que antes era feito em nome da justiça, da liberdade, da moral, ou outro valor que possamos agregar, passou a ser operado com vistas à manutenção da vida humana e da potência do Estado. E essa preocupação faz com que o Estado passe a participar ativamente de assuntos, dito privado, como educação, correção dos filhos, bens patrimoniais e outros assuntos que eram de caráter eminentemente privado. Ocorrendo uma inversão sem precedentes na história. E a inauguração de uma fase intervencionista do Estado na vida particular dos sujeitos, ditando regras sobre a educação escolar (conteúdo, forma de aprender, proibindo a educação nos lares, estabelecendo normas quanto a idade de estudar entre outras).

O exercício político é o que torna o homem, homem. Pois, outras atividades, embora vitais, são atividades, que, não nos diferenciam dos animais, por isso, o pensar a política é tão importante. O resgate da política é imprescindível, para se resgatar o espaço público e o lugar da ação.

A atividade política é antes de tudo, um exercício do pensamento, e um exercício do discurso e um exercício conjunto, e ele necessita ser resgatado e praticado enquanto uma instância de ação, democrática e participativa. Pois, a escola é lugar do pensar, do agir em comum, lugar do, “nós” e da representatividade. A representatividade, do agir em concerto, implica em uma subversão incessante, em tempos em que impera um individualismo alienante que desvirtua os indivíduos das possibilidades revolucionárias.

Em Arendt, a legitimidade bem como a durabilidade das instituições políticas não depende exclusivamente da disposição ininterrupta dos cidadãos para continuar a sustentar o poder, as leis e os estabelecimentos constituídos por um contrato que vincula os cidadãos uns com os outros. Ela pensa o consentimento não no sentido da simples aquiescência, que distingue entre o domínio sobre sujeitos submissos e o domínio sobre sujeitos insubmissos, mas no sentido de apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público.

Não compreender a diferença entre educação e atividade política leva a uma alienação da educação e da política. A autora crítica os projetos educacionais progressistas, que politizam excessivamente a educação, afirmando que, são autoritários e contraditórios, que impedem o direito a ação pública e, por outro lado, concentram-se de forma excessiva na natureza íntima da criança e suas necessidades, numa esfera social e de suprimento de necessidades (labor e trabalho).

Para Arendt, portanto, o problema educacional é um problema político de primeira grandeza. E ela, fornece pistas importantes para pensarmos a crise contemporânea na educação e, principalmente, a judicialização das relações escolares. Na perspectiva *arendtiana*, a atividade política e o discurso estão intimamente relacionados com a faculdade de julgar, os homens podem conferir sentido ao mundo e criar uma intersubjetividade graças ao juízo. As palavras revelam o princípio da ação e são um, apelo aos outros, um pedido para que os demais se juntem àquele que age e atuem em conjunto com ele.

Com efeito, o poder de decidir sobre os assuntos comuns só existe porque as palavras são ditas diante de outros. Os homens, para atuarem em concerto, precisam do discurso, precisam convidar os demais a levar a cabo a ação. Além disso, para realizar algo no mundo é preciso agir em conjunto e somente a fala, o processo de debate e persuasão, permite que seres singulares atuem juntos.

A palavra tem a potência de revelar o sentido da ação, anuncia aquilo que o agente faz. A esfera pública é circundada pela palavra, esta, por sua vez destina-se a convencer os interlocutores, servindo-se de argumentos ou razões. É a relação entre a vida social que se

materializa no público. Uma discussão dotada de sentido social supõe que se discutem e empreguem-se argumentos que são dispostos em posições e contraposições voltados para a obtenção de uma opinião prevalente ou de um consenso possível. A argumentação pública que se realiza na esfera pública constrange os pares ao debate e a aceitar como única autoridade àquela que emerge do melhor argumento.

O risco de não exercitar a capacidade de pensar torna os indivíduos suscetíveis a viver de acordo com regras que não passam pela reflexão, ou seja, os sujeitos se acostumam a nunca tomar decisões e, por isso, vivem adormecidos a ponto de não perceberem as mudanças inerentes à própria vida. Não é por meio da ação, mas da contemplação, que o 'algo diferente', a saber, o significado do todo, é revelado. O parar para pensar, no que estamos fazendo é, um exercício de confrontação com a experiência a qual, por si só, não produz significado. O desafio é pensar sem o respaldo da tradição e sem perder a profundidade do passado.

Conforme Arendt se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação. Temos a capacidade de julgar as ações de outros homens e desta forma compreendê-las. Ao emitirmos juízos sobre atos passados, nos reconciliamos com os mesmos e, desta maneira, somos capazes de estabelecer critérios para novas ações políticas no presente em um círculo incessante de compreensão e ação. O juízo opera com o “senso comum” em seu procedimento de julgar. Em sua dimensão política, Arendt, também aponta na comunicabilidade a possibilidade de julgamento de atos e palavras.

Compreender é um exercício de imaginação, de afastar-se, do conjunto de fatos dados a fim conferir a eles algum sentido, pois, somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências e preconceitos, de forma desinteressada.

O julgamento, em Arendt, é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação. O julgar, então, não existe sem o pensar.

A Judicialização ocorre enquanto um processo anômalo, no sentido de que as atividades atípicas dos poderes, começam a se tornar atividades típicas. A judicialização se configura como o fenômeno da influência do poder judiciário nas instituições político-sociais. A escola é uma entidade pré-política, mas depende de leis para sua estruturação, regulação e funcionamento, que organizam, criam e estruturam suas atividades.

Desta forma, a judicialização é apenas um sintoma do mau moderno que é o enfraquecimento da esfera pública, o enfraquecimento da ação, do consenso, do julgar, do pensamento e da representatividade das instituições políticas.

E no âmbito escolar se torna evidente o total fracasso do lugar do pensamento, do julgamento, do discurso e da ação. Tendo em vista que atualmente a escola foi silenciada no seu papel. As leis, em sua maioria tem sido, cogentes e impositivas, e pouca ou nenhuma representatividade tem sido dada a escola. Os gestores e professores têm sido esvaziados do seu poder, da sua autoridade, não existe autonomia e, em contrapartida, ninguém se envolve ou deseja se responsabilizar pelo mundo. Faliu a preocupação com o mundo que estamos construindo e com o mundo que iremos deixar para as novas gerações.

Sem a política, sem a representação, sem a voz, a escola é apenas uma massa de sujeitos que perderam sua singularidade e sua pluralidade. Reduzindo o homem, a apenas, forças produtivas. Pois, de acordo com Arendt a esfera da política é uma esfera mais ampla do que a jurídica, é uma esfera que possui plasticidade e que melhor compreende as necessidades humanas, enquanto palavra e ação.

Arendt, afirma que a palavra somente seria capaz de frutificar num espaço aberto e democrático, de verdadeiro embate na busca do interesse público, lugares em que não estão presentes estas características o que se tem são, estados de ânimo.

Tratar de assuntos políticos por uma esfera não democrática é impossível para constituição de cidadãos de ação e opinião. Requisito inafastável da política é a possibilidade de que um assunto possa ser visto e discutido sob diversos enfoques, o que impede sua redução a uma única esfera.

O esfacelamento da esfera pública ocorre, justamente, quando são suprimidas as diversas possibilidades pelas quais ela pode ser concebida e a deixa atrelada ao Estado ou qualquer outro espaço institucionalizado. Ação e discurso são elementos indispensáveis para constituição da esfera pública e colocam-se como condições para que o homem possa revelar sua identidade e autenticidade.

A liberdade só ocorre quando homens e mulheres livres decidem agir em conjunto, preservando assim o espaço público. Que para a sua manutenção deve manter a cidadania e o direito de ter direitos, em que o poder é gerado na convivência e na cooperação sem o uso de violência que destrói o poder, uma vez que se baseia na exclusão da interação e da cooperação com os outros. O pensamento não produz coisas, mas ele se torna tangível no processo de retificação da própria vida. A liberdade política é sinônimo de ação é apenas no ato de agir que

efetiva o processo de construção do mundo onde os homens vivem, sendo que ela é a razão pela qual os homens convivem em comunidades politicamente organizadas. A razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação. A esfera privada é o reino das necessidades do homem enquanto ser que precisa sobreviver, enquanto ser que possui necessidades biológicas.

O exercício político é antes de tudo, um exercício do pensamento, e um exercício do discurso e um exercício conjunto, e ele necessita ser resgatado e praticado enquanto uma instância de ação, democrática e participativa. Pois, a escola é lugar do pensar, do agir em comum, lugar do, “nós” e da representatividade.

E o discurso é um fenômeno constituído na e pela enunciação. A fala é a atualização da Condição Humana da pluralidade, isto é, de viver como um ser distinto e único. Retirar da escola esse lugar, da reflexão, do pensamento e do exercício do juízo por meio da judicialização é calar completamente a função da escola. Pois, a escola é o palco das interações, permeada pela palavra, pela ação e comandada pelo exercício intelectual. A escola é o espaço de produção e difusão do conhecimento e não pode ser silenciada na sua vocação e nem apagada no seu exercício.

Por fim finalizamos com uma citação da autora, que é, por si só, um feixe de luz sobre a problemática discutida neste trabalho.

Mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação e tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta e bruxelante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra (...) (ARENDDT, 1987, p. 1).

Concluimos que a crise da educação não pode mais ser postergada para que a próxima geração venha resolvê-la. Os desafios que temos hoje são grandes e é claro que não existem soluções definitivas, nem respostas simples. Mas não podemos nos omitir da nossa responsabilidade frente ao futuro que desejamos para as novas gerações. Assim o agir em conjunto é o agir para pavimentar o começo desta estrada.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA SAGRADA.** Antigo e Novo Testamento. ALMEIDA, J. F. de (Trad.). 2ª edição revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. 1262 p.
- ADEODATO, J. M. L. O Direito na Metafísica do Espírito. **Revista da Faculdade de Direito do Pará.** Disponível em: http://www.ufpa.br/posdireito/caderno3/texto3_c3.html. 2010. p. 5716-5727. Acessado em: 05 de abril de 2015.
- ADLER, L. **Nos passos de Hannah Arendt.** São Paulo: Record, 2007. 644 p.
- ADORNO, S. et al. Dossiê judiciário. **Revista USP**, n.º 21, 1994. p.12-151.
- AGAMBEM, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 107 p.
- AGAMBEN, G. *Moyens sans fins. Notes sur la politique.* Paris: Éditions Payot-Rivages, 2002.
- AGUIAR, O. A. Condição Humana e Educação em Hannah Arendt. **Educ. e Filos.** Uberlândia, v. 22, n.º 44, p. 23-42, jul. /dez. 2008.
- AGUIAR, O. A. Juízo, Gosto e Legitimidade em Hannah Arendt. Universidade Federal do Ceará odilio@uol.com.br. **Philosophos**. v. 8 n.º 2, p.251-271, jul. /dez. 2003.
- AGUIAR, O. A. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt.** Fortaleza: EUFC, 2001a. 246 p.
- AGUIAR, O. A. (Org.) et al. **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois.** Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2001b. p. 9-36.
- ALMEIDA, V. S. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n.º 3, p. 853-865, set. /dez. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300014>. Acessado em: 22 de março de 2014.
- ALMEIDA, V. S. Educação e liberdade em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 34, n.º 3, p. 465-479, set./dez. 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022008000300004>. Acessado em: 02 de setembro de 2015.
- ALMEIDA, V. S. *Amor mundi* e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt. 2009. **Tese de Doutorado em Educação.** Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. 193 f.
- ALVES NETO, R. R. Hannah Arendt e a Biopolítica: Distinção e Indistinção entre Mundo e Vida. **Revista de Filosofia Princípios**. Natal (Rn), v. 19, n.º 31 jan./jun. de 2012, p. 181-207.
- ALVES NETO, R. R. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt.** São Paulo: Loyola, 2009. 80 p.

- AMADOR, E. A singularidade plural: Hannah Arendt e a “Analítica do belo”. **Dissertação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais**. Belo Horizonte Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2009. 167 f.
- AMIEL, A. **Hannah Arendt: Política e Acontecimento**. Instituto Piaget, 1996. 146 p.
- ANDRADE, M. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições *arendtianas*. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 15, n.º 43, p. 109-125, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782010000100008>. Acessado em: 22 de fevereiro de 2015.
- ANDRADE, F. R. de. A Crise na Educação de Hannah Arendt e a Crítica às Concepções Educacionais do Pragmatismo. **Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE**. Número 10, mai./out. 2008. p. 32-45.
- ANTUNES, M. A. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Universidade da Beira Interior/São Paulo, 1998. 14 p. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt>. Acessado em: 22 de fevereiro de 2015.
- AQUINO, J. G. (Org.). **Autoridade e Autonomia na Escola: alternativas teóricas e práticas**. 4ª ed. São Paulo: Summus, 1999. p. 33-45.
- ARAGÃO, J. C. M. Judicialização da Política no Brasil: Influências sobre atos *interna corporis* do Congresso Nacional. PUC/SP. **Tese de Doutorado em Direito**. 2012. 135 f.
- ARANTES, R. B. **Judiciário e democracia no Brasil**. Novos Estudos Cebrap, n.º 54. 1999.
- ARANTES, R. B. **Judiciário e Política no Brasil**. São Paulo. Editora Sumaré/FAPESP/EDUC. 1997. 215 p.
- ARANTES, R. A crise do Judiciário no Brasil. **Trevisan**, n.º 104, 1996, p. 18-27.
- ARENDT, H. **Sobre a Violência**. DUARTE, A. de M. (Trad.). 6ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. 167 p.
- ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. (1960). BOTTMANN, D. (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. 100 p.
- ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. (1951). CORREIA, A. (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. 533 p.
- ARENDT, H. **A vida do Espírito**. (1978). ALMEIDA, A. C. de; ABRANCHES, A.; MARTINS, H. (Trad.) 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. 392 p.
- ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954)**. BOTTMANN, D. (Trad.). UFMG: Companhia das Letras, 2008a. 490 p.
- ARENDT, H. **A promessa da política**. JORGENSEN, P. (Trad.). Rio de Janeiro: Difel, 2008b. 287 p.

- ARENDDT, H. *The Great Tradition* I. Law and Power Hannah Arendt Social Research; Fall 2007a; 74, 3; Academic Research Library, p. 713-727.
- ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. (1972). ALMEIDA, M. B. de (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 2007b. 308 p.
- ARENDDT, H. **A condição humana**. (1958). RAPOSO, R. (Trad.). Posfácio de Celso Lafer. 10º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007c. 341 p.
- ARENDDT, H. Trabalho, obra, ação. CORREIA, A. (Trad.). MAGALHÃES, T. C. de (Rev.). **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 7, n.º 2, 2005, p. 175-201.
- ARENDDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. EINCENBERG, R. (Trad.). ASSY, B. e DUARTE, A. (Rev.). São Paulo: Cia. das Letras, 2004. 375 p.
- ARENDDT, H. **Karl Marx and the tradition of Western political Thought**. In: Hannah Arendt depositados na Biblioteca do Congresso, em Washington D.C. Trata-se de conferência apresentada na *Princeton University* em 1953. *Social Research*, vol. 69, nº 2, Summer, 2002a. p. 273-319.
- ARENDDT, H. **A Dignidade da Política**. ABRANCHES, A.; ALMEIDA, C. A. R. de; DRUCKER, C.; RODRIGUES, F. (Trad.). 3º edição, Rio De Janeiro: Relume Dumará, 2002b.
- ARENDDT, H. **Compreensão e política e outros ensaios**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001. 360 p.
- ARENDDT, H. **Reflections On Little Rock: preliminary remarks**. (1957). In *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000a. 12p.
- ARENDDT, H. **A Vida no Espírito**. ABRANCHES, A.; ALMEIDA C. A. R. de; MARTINS, H. (Trad.) 4º ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b. 383 p.
- ARENDDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. (1928). Lisboa: Piaget, 1997. 190 p.
- ARENDDT, H. **Verdade e política**. (1968). Título original. *Truth And Politics*. ALBERTO, M. (Trad.). 1º ed. Coleção Sophia. Relogio D'agua: Lisboa, 1995. 60 p.
- ARENDDT, H. **Lições sobre a filosofia política da Kant**. DUARTE, A. (Trad.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. 188 p.
- ARENDDT, H. *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*. In: *Social Research*, nº 57. 1990. 248 p.
- ARENDDT, H. **Homens em tempos sombrios**. BOTTMAN, D. (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 320 p.
- ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. SIQUEIRA, J. R. de (Trad.). São Paulo. Diagrama Texto. 1983. 148 p.

- ARENDDT, H. *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*. FELDMAN, R. H. (Editado). Nova York: Grove Press, 1978. 288p.
- ARENDDT, H. **Crises da República**. VOLKMANN, J. (Trad.). São Paulo: Perspectiva. 1973. 208 p.
- ARENDDT, H. Entre o passado e o Futuro. *The crisis in Education* publicado na *Partisan Review*, v. 25, n.º 4, 1957, p. 493-513. Reimpresso em *Between Past and future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961, p. 173-196. ___ Excerto In: **A crise na educação. (1958)**, 14 p. Disponível em: <http://onlinecursosgratuitos.com/13-livros-de-hannah-arendt-para-baixar-gratis>. Acessado em: 05 de maio de 2015.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Martins Fontes: São Paulo, 2002. 126 p.
- AVRITZER, L. **A moralidade da democracia**. Belo Horizonte: Perspectiva/UFMG, 1996. 168 p.
- ASSY, B. **Ética Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo, Perspectiva, 2015. 195 p.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6023 – 202 (2017) – Trabalhos acadêmicos: Apresentação**. Rio de Janeiro, 2017.
- BACELLAR, R. P. O poder paralelo e o Judiciário. Quando a Justiça falha, a violência não tarda. *Novos Rumos. Órgão Oficial da Associação dos Magistrados do Paraná*, n.º 76, 2002, p. 2.
- BARROSO, L. R. Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática. In: **Revista de direito do Estado**, ano 4, n.º 13:71-91 jan/mar 2008, p.75.
- BENJAMIN, W. Crítica da Violência: Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. BOLLE, W. (Trad.). São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986, p. 172.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage publications, 1996. 320 p.
- BENHABIB, S. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, **Social Research**, v.57, n.º.1, p.167-196, 1990.
- BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and Human Rights**. Indiana University Press, 2006. 161 p.
- BRITO, F. A Ruptura dos Direitos Humanos na Filosofia de Hannah Arendt. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.º 127. Jun. 2013, p. 177-196.
- BONFIM, C. Hannah Arendt: o social e o político na crise da cultura l. **Artigo apresentado no XIV Congresso Internacional de Humanidades - Universidade de Brasília**, outubro/2011a. p. 1-8.

- BONFIM, C. A Despolitização Moderna à Luz do Pensamento de Hannah Arendt. **Revista Eletrônica de Filosofia**. ISSN 1809-8428. v. 8, n.º 2, jul./dez. 2011b, p. 86-95.
- BORGES, D. C. L.; UGÁ, M. A. D. Conflitos e impasses da judicialização na obtenção de medicamentos: as decisões de 1ª instância nas ações individuais contra o Estado do Rio de Janeiro, Brasil, em 2005. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 26, n.º 1, p. 59-69, jan, 2009.
- BOWEN-MOORE, P. **Hannah Arendt's philosophy of natality**. New York: Saint Martin, 1989. 190 p.
- BRANDÃO, R. A judicialização da política: teorias, condições e o caso brasileiro. **RDA Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, v. 263, p. 175-220, 2013. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/10648/9641>>. Acessado em: 25 de janeiro de 2014.
- BRASIL**. Lei nº 5.869, de 11 de janeiro de 1973. Código de Processo Civil Brasileira, Vide Lei nº 13.105, de 2015.
- BRASIL**. Congresso Nacional. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Senado Federal. 2.480 p.
- BURCKHART, T. R. Ativismo Judicial e a Judicialização dos Movimentos Sociais no Brasil: Uma Análise a partir de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. **Revista Jurídica – CCJ** ISSN 1982-4858, v. 19, n.º 38, p. 223 - 238, jan. /abr. 2015.
- BRUNKHORST, H. *Equality and Elitism in Arendt*. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000. p.178-198.
- CALLEGARO, R. Reflexões sobre a Educação no Pensamento de Hannah Arendt. **Revista Unesp**. v. 2, n.º 2, 2009. Disponível em <http://www.marilia.unesp.br/filogenese>. Acessado 13 de dezembro de 2015.
- CAMBI, F. **História da Pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999. 693 p.
- CAMPILONGO, C. F. Governo representativo versus governo dos juizes: a autopoiese dos sistemas político e jurídico. **Revista de Direito Constitucional e Internacional**, ano 8, n.º 30. 1994. 94 p.
- CAMPILONGO, C. F. **Direito e Democracia**. 2º ed. São Paulo: Max Limonad, 2000. 141 p.
- CANOTILHO, J. J. G. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7º ed. Coimbra: Gradiva, 2003, p. 369.
- CANOTILHO, J. J. G. **Estado de Direito**. Lisboa: Gradiva, 1999, p. 210-218.
- CANOVAN, M. *Arendt's Theory of totalitarianism: a reassessment*. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 2000. 324 p.

- CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 312 p.
- CANOVAN, M. *A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt*. Source: **Political Theory**, v. 11, n.º 1 Feb., 1983, p. 105-116.
- CARDOSO JR. N. **Arendt é o Declínio da Esfera Pública**. 2º edição. Brasília: Senado Federal, 2007. 147 p.
- CARDOSO de O. L. R. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos da cidadania no Brasil e nos EUA. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 31. 1996. p. 67-81.
- CARVALHO, J. S. F. de. Democratização do ensino revisitado. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.30, n.º 2, p. 327-334, maio/ago. 2004.
- CARVALHOSA, M. Controle externo do Poder judiciário. **Seminário sobre justiça, Associação dos Advogados**, São Paulo, 1993.
- CASTRO, M. F. de. **O Direito como prática institucional no Brasil contemporâneo**. Instituto de Ciência Política e Relações Internacionais, Universidade de Brasília, 1995.
- CASTRO, M. F. de. **Política e economia no judiciário: as ações diretas de inconstitucionalidade dos partidos políticos**. Cadernos de Ciência Política, v. 7. 1993.
- CÉSAR, M. R. A. Da escola disciplinar à pedagogia do controle. **Tese Doutorado Faculdade de Educação**. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2004. 167 f.
- CÉSAR, M. R. A.; DUARTE, A. Hannah Arendt: pensar a crise da educação no mundo contemporâneo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n.º 3, p. 823-837, set./dez. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300012>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- CICERO, M. T. *On the ideal orator*: de Oratore New York: Oxford University Press, 2001. 384 p.
- CHAVES, R. **A Capacidade de Julgar: um diálogo com Hannah Arendt**. Goiânia: Editora UCG, 2009, 196 p.
- COHEN, J. Deliberation and democratic legitimacy. In: REGH, William. *Deliberative Democracy*. Cambridge: MIT Press, 1997. 407 p.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Justiça em números 2016 - Infográficos: ano-base 2015/Conselho Nacional de Justiça Brasília: CNJ, 2016. Anual. 213 f.**
- CONSELHO DA JUSTIÇA FEDERAL. **A opinião da sociedade civil organizada a respeito da justiça Federal**. Brasília, Centro de Estudos judiciários. 1996.
- CONSELHO DA JUSTIÇA FEDERAL. **A imagem da Justiça hederal na imprensa escrita**. Brasília, Centro de Estudos judiciários. 1995.

- CORREIA, A. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014. 256 p.
- CORREIA, A. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. In: **Princípios Revista de Filosofia**. 1ºsem. Filosofia. Periódicos ISSN 0104-8694. Dossier: Filosofia Política Contemporânea, UFRN, CCHLA. Natal (RN) EDUFRN. Editora da UFRN, v.19, n.º 32, jul. /dez. 2012. p. 46-48.
- CORREIA, A. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n.º 3, p. 811-822, set. /dez. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>. Acesso em: 21 de janeiro de 2014.
- CORREIA, A. A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 20, n.º. 26, p. 101-112. Jun./jul. 2008a.
- CORREIA, A. A vitória da vida sobre a política. **Revista Brasileira de Cultura - CULT**, São Paulo: Editora Bregantini, n.º. 129, p.61-63, out. 2008b.
- CORREIA, A. (Org.). O Pensar e a Moralidade. In: **Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política**. Courtine-Denamy, S. *Hannah Arendt*. FIGUEIREDO, L. (Trad.). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002a. 312 p.
- CORREIA, A. Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt. **Tese Doutorado em Filosofia**. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002b. 242 f.
- CORREIA, A. Hannah Arendt e o conceito de progresso. In: AGUIAR, O. A. *et. al.* (Org.). **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 1-5.
- COSTA, S. A democracia e a dinâmica da esfera pública. **Lua Nova**, São Paulo, n.º 36, p.55-65, 2007.
- CURY, C. R. J.; FERREIRA, L. A. M. Justiciabilidade no campo da educação. **RBP AE** v. 26, n.º.1, p. 75-103, jan. /abr. 2010.
- DALBOSCO, C. A. O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia. **Educ. Soc. (online)**. 2005, v. 27, n.º. 97, p. 113-1135. Disponível em: http://www.sielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302006000400003&Ing=pt&nrm=iso.ISSN0101-7330.<http://dx.doi.org/0.1590/S0101-73302006000400003>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.
- DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO**. França, 1789 Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br>. Acessado em: 18 de junho de 2010.
- DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 167 p.
- DEWEY, J. **Democracia e Educação**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1959. 75 p.
- DIÁRIO DA JUSTIÇA DA UNIÃO**. Diversos Números. 1994-2016.

DI PEGO, A. *Política y Filosofía em Hannah Arendt: El camino desde la comprensión hacia el juicio*. 1º ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editora Bibios/Filosofía, 2016. 410 p.

DUARTE, A. Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. In: **Princípios Revista de Filosofia**. 1º sem. Filosofia. Periódicos ISSN 0104-8694. Dossier: Filosofia Política Contemporânea, UFRN, CCHLA, Natal (RN) EDUFRN, Editora da UFRN v.19, n.º 32, jul./dez. 2012, p. 9-34.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. 463 p.

DUARTE, A. Hannah Arendt: Repensar o direito à luz da política democrática radical. **Revista Estudos Políticos**, ISSN 2177-2851. n.º 0. Jun. 2010b. p. 45-63.

DUARTE, A. Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, **Hannah**. **Sobre Violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.p.1-26.

DUARTE, Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Tras/Form/Ação**, São Paulo, n.º 24, p.249-272, 2004.

DUARTE, A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da Tradição e a recuperação da origem da política. **From the Selected Works of André de Macedo Duarte**. 2001, 1-27p. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/22. Acessado: 12 de outubro de 2017.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 392 p.

DWORKIN, R. *Political judges and the rule of law*, in id., *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press. 1985, p. 11-32.

EISENBERG, J. Pragmatismo, direito reflexivo e judicialização da política. In. VIANNA, L. W. (Org.). **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro, 2003. p. 43-61.

ENEGRÉN, A. *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, *Revue Philosophique de Louvain Année*, v. 82, n.º 56, 1984. pp. 573-574.

FÁVERO, A. A.; CASAGRANDA, E. A. (Org). **Leituras sobre Hannah Arendt**: educação, filosofia e política. Série Educação Geral, Educação Superior e Formação Continuada do Educador Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2012. 283 p.

FARIA, J. E. O Supremo e a judicialização da política. **O Estado de São Paulo**, 6/11/1999.

FELÍCIO, C. B. de F. Projeto de Pesquisa, Ensino e Extensão: Por que defender a Democracia? Democracia ou República? Hannah Arendt e a Questão do Político como ato de Fundação. **Universidade Católica de Goiás Departamento de Filosofia e Teologia-FIT**. PUC/GO, 2015. 10 p.

- FELÍCIO, C. B. de F. Sob o Signo da República: notas Sobre o Estatuto do Sistema de Conselhos no Pensamento de Hannah Arendt. *Philosophos*. v. 11, n.º 1. p.31-48, jan. /jun. 2006.
- FREITAG, B. e ROUANET, S. P. (Orgs). **Habermas**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1993. 216 p.
- FERRAZ JÚNIOR, T. S. “Prefácio” in: **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1994. p. 136.
- FERREIRA FILHO, M. G. O Poder judiciário na Constituição de 1988: judicialização da política e politização da justiça. *Revista de Direito Administrativo*. 1994. p. 1-17.
- FIGUEIREDO, M. F. **Direito fundamental à saúde: parâmetros para sua eficácia e efetividade**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007. 236 p.
- FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Vozes, 2009. 216 p.
- GIACOIA JR, O. Mal radical e mal banal. **O que nos faz pensar** nº 29, mai. 2011. pp. 137-178.
- GIROUX, H. A. **Os Professores como Intelectuais**. Porto Alegre: Artmed 1997. 270 p.
- GRIMAL, P. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Difusão Editorial - S.A, 2004.
- GUARNIERI, C. Magistratura e política: o caso italiano. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, m, 1. 1991. p. 3-32.
- GUERRA, G. R. O Papel Político do Judiciário em uma Democracia Qualificada: a Outra Face da Judicialização da Política e das Relações Sociais. **Revista Direitos Fundamentais e Democracia**. São Paulo. EDUSP. Série Biblioteca Edusp de Direito. 2012.
- GUIMARÃES, L. Z. A judicialização da política a partir do Supremo Tribunal Federal: Súmula Vinculante nº 13 e Mandado de Injunção. 2011. 130f. **Dissertação Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política**, Belo Horizonte. Disponível em: < http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-8N2HFC/disserta_ao_lucas_zandona_guimar_es.pdf?sequence=1 > .Acesso em: 20 de janeiro de 2014.
- GUSTIN, M. B. S.; DIAS, M. T. F. **(Re) Pensando a Pesquisa Jurídica**. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2010. 160 p.
- HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro, Estudos de Teoria Política**. Editora Loyola, São Paulo, 2002. 390 p.
- HABERMAS, J. *Between, facts and norms*. Cambridge, MIT Press. 1996. 675 p.
- HABERMAS, J. Hannah Arendt’s Communications Concept of Power. In: *Social Research*. vol. 44, nº 1. 1977. p. 3-25.

- HEGEL, G. W. F. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. BELO, J. G de (Trad.) Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983. 155 p.
- HELD, D. **Modelos de democracia**. MARTINS, A. S. (Trad.) Belo Horizonte: Paidéia, 1987. 425 p.
- HELFENSTEIN, J. W. Juízo Político em Hannah Arendt. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. **Dissertação de Mestrado em Filosofia**. Porto Alegre, 2007. 151 f.
- HERRERA, E. *Práctica metodológica de la investigación jurídica*. Buenos Aires: Astrea, 1998, 304 p.
- HOBBS, T. **Leviatã**. TUCK, R. (Org), Editora Martins Fontes, São Paulo, 2003. 518 p.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. 447 p.
- HUNT, L. **A Invenção dos Direitos Humanos uma história**. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2009. 177p.
- HUSSERL, E. (1954). **A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Uma introdução à filosofia fenomenológica. FALCÃO, D. (Trad.). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 2012.
- JAEGER, W. **Paideia: A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 61-84.
- JESUS, P. H. de. **Hannah Arendt: entre a ética e a política**. Goiânia: Editora UFG, 2012. 132 p.
- KANT, I. **Para a Paz Perpétua**. Ensaios sobre Paz e Conflitos. v. V. KRISTENSEN, B. (Trad.). Estudo introdutório de Joám Evans Pim. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, Brasil, 2006. 109 p.
- KANT, I. **A metafísica dos costumes**. (1724-1804). BINI, E. (Trad.). Série Clássicos Edipro. Bauru, São Paulo: Edipro, 3º ed. 2003. 328 p.
- KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. ROHDEN, V. e MARQUES, A. (Trad.). 2ºed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 384 p.
- KOZICKI, K.; FLENIK, M. Hannah Arendt: Liberdade a Ação como Poder da Cidadania no Regime Democrático. **Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010**. p. 7140-7157.
- KEINERT, F. C. A Questão do Social em Hannah Arendt. **Teoria & Pesquisa** v. XVI nº 01 - Jan./Jun. de 2007. p.199-214.

- KOERNER, A. Judiciário, juízes e prisões em São Paulo nos anos noventa. *Anuário Direito e Globalização*, 2003/1: Impactos da globalização. Ordem jurídica do Mercosul. Controle. Justiça. Direitos fundamentais. **Atas do Seminário do GEDIM**. Rio de Janeiro. Editora Lumen Juris. 2002.
- LAFER, C. **Experiência, ação e narrativa**: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos avançados* v 21, n.º 60, 2007. p. 289-304.
- LAFER, C. Da Dignidade da Política: sobre Hannah Arendt (2003). In: ARENDT, **Hannah**. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003a. p. 9-27.
- LAFER, C. **Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder**. Paz e Terra, São Paulo, 2003b. 127 p.
- LAMOUNIER, B.; SADEK, M. T.; PINHEIRO, A. C. O Judiciário brasileiro: a avaliação das empresas. In: PINHEIRO, A. C. (Org.). **Judiciário e economia no Brasil**. São Paulo: Sumaré, 2000. 76 p.
- LEAL, S. T. **Ativismo ou altivez?** O outro lado do Supremo Tribunal Federal. Brasília: Instituto Brasiliense de Direito Público, 2008. 160 f.
- LEFORT, C. **Pensando o Político**. Ensaios sobre Democracia, Revolução e Liberdade, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1991. 332 p.
- LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. FISHER, J. (Trad.). Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005. 639 p.
- LOSURDO, D. O significado histórico da Revolução de Outubro (parte I). **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, n.º. 4, 1997, p.67-88.
- LÜDKE, M.; ANDRÉ, M.E.D.A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo, EPU, 1986.
- MACIEL, D. A.; KOERNER A. Sentidos da judicialização da política: duas análises. **Lua Nova** - Revista de Cultura e Política/CEDEC. São Paulo, n.º. 57, p. 113-133, 2002.
- MACLAREN, P. **A vida nas Escolas**: uma introdução à pedagogia crítica nos fundamentos da educação. Porto Alegre: Artmed, 1997. 67 p.
- MAIA, R; CASTRO; M. C. P. S. **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: UFMG. Coleção: Humanitas, 2006. 247 p.
- MARCUSE, H. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**: coletânea de artigos de Herberts Marcuse. São Paulo: UNESP, 1999. 374 p.
- MARQUES, M. O. Os Paradigmas da Educação. *Questão em Debate Paradigmas em Educação*. **Revista Bras. Est. Pedag.** Brasília, v. 73, n.º 175, p. 547-565. set./dez, 1992.

- MARTINEZ, V. C. Estudo de Direito Político. Revista Urutágua. **Revista acadêmica multidisciplinar**. Departamento de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Maringá. n.º 6, abr./jul, Quadrimestral, Maringá, Paraná, 2005.
- MASSAÚ, G. C. O Direito como condição humana: uma compreensão extensiva de Arendt. **Direito & Justiça** v. 39, n.º 1, p. 16-25, jan. /jun. 2013.
- MATTHES, M. *The rape of Lucrecia and the founding of the Roman Republic*. Philadelphia: Pensaylvania State University Press. 2000.
- MAURÍCIO JÚNIOR, A. Judicialização da política e a crise do direito constitucional. **Revista de Direito do Estado-RDE I**. Ano 3, n.º. 10, p. 125-142, abr./jun. 2008.
- MELO, M. A. Mudança constitucional no Brasil: dos debates sobre regras de emendamento à megapolítica. **Novos Estudos CEBRAP** (Impresso), v. 97, p. 187-206. 2013.
- MENDES, G. F. (Org.). **Jurisdição Constitucional**. Brasília: IDP, 2012. p. 146.
- MONTESQUIEU. C. de S. **O Espírito das Leis**, São Paulo: Estação Liberdade, 1748. 343 p.
- MONTCHRESTIEN, A. (1575-1621). *Traité d'Économie Politique*. França, 1615. 452 p.
- MORAES, A. de. **Direito Constitucional**. São Paulo, Atlas, 2007. 970 p.
- NAGLE, J. História da Educação Brasileira: Problemas atuais. Brasileira: **Em aberto**, ano 3, n.º. 23, set/out. 1984. p. 1-7. Disponível em: <http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/2201/1470>. Acessado em: 12 de dezembro de 2016.
- NALINI, J. R. Com as próprias pernas. **O Estado de São Paulo**, 21/01/2002, p. 2.
- NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 468 p.
- NEVES, M. Entre subintegração e sobreintegração: a cidadania inexistente. **Dados**, v. 37, n.º 2, 1994, p. 253-75.
- NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiadamente Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 346 p.
- NUNES, I. V. B. Do “Lugar Nenhum” ao Mundo: Pensar Política e Ética nas Reflexões de Hannah Arendt. **Dissertação de Mestrado Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Fafil – UFG**. Goiânia, 2012. 177 f.
- O'DONNELL, G. Sobre o Estado, a democratização e alguns problemas conceituais: uma visão latino-americana com uma rápida olhada em alguns países pós-comunistas. **Novos Estudos**, n.º. 22. 1993. p. 294-341.
- O'DONNELL, G., P. SCHMITTER; L. WHITEHEAD (Org.). *Transitions from Authoritarian Rule*. Baltimore, J. Hopkins, 5 vols. 1986. 79 p.

- OLIVEIRA, V. E. de. O Poder Judiciário brasileiro após a Constituição de 1988: existe uma judicialização da política? **Dissertação de Mestrado em Filosofia**. Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002. 49 f.
- OLIVEIRA, A. P. de S. A teoria da tripartição dos poderes no âmbito dos controles difuso e concentrado de constitucionalidade das leis e atos normativos pátrios. **Jusnavigandi**, março 2007.
- PINHEIRO, A. C. A reforma do Judiciário: uma análise econômica. **Apresentado no Seminário Internacional “Sociedade e Reforma do Estado”**, São Paulo, 26 a 28 de março de 1998.
- PINTO, T. C. e ZANATA, M. L. **Ativismo Judicial: Uma Análise Crítica da Judicialização da Política como Instrumento Democrático de Concretização dos Direitos Fundamentais**. Paraná: Universidade Estadual do Norte do Paraná, 2010. 21 p. Disponível:<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a0833c8a1817526a>. Acessado em 12 de agosto de 2015.
- PINTO, F. R. M. Ética e Política no pensamento de Hannah Arendt. Ciência Política. **Dissertação de Mestrado**. Universidade de Brasília, 2006. 114 f.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis Filosofia. 2008. 37 p. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis>. Acessado em 12 de agosto de 2015.
- PLATÃO. **A República**. CORVISIERI, E. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2006. 467 p.
- RAMOS, G. **A Nova Ciência das Organizações: uma reconceituação da riqueza das nações**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989. 210 p.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 708 p.
- REALE, M. 1910. **Teoria do direito e do Estado**. 5º ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 220.
- RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010. 178 p.
- RIBEIRO, A. de P. O Judiciário como poder político no século XXI. **Estudos Avançados**, v. 14, nº. 38, São Paulo, jan./abr. 2000. p. 291-306.
- RODRIGUES, L. A. R. A Dimensão Política da Escola em Gramsci e Hannah Arendt: Uma Tentativa de Articulação com a Democracia. **Trabalho & Educação**. v.17, nº 2 mai./ago. 2000. p. 13-30.
- RORIZ, J. H. R. A política como continuação da liberdade: Hannah Arendt e sua crítica à democracia liberal. **Filosofia Unisinos**, v. 12, nº 3. p. 228-240, sep/dec 2011.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na Modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 47 p.

- ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 582 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2003. 75 p.
- ROSSI, M. A. Aproximações ao pensamento político de Immanuel Kant. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron*, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; **DCP-FFLCH**, ISBN: 978-987-1183-47-0. Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. 439 p.
- SAMPAIO JÚNIOR, R. B. **Da liberdade ao controle: os riscos do Novo Direito Civil Brasileiro**. Belo Horizonte. 1º ed. PUC/Minas Virtual, 2009. 137 p.
- SANTOS, B. de S., MARQUES, M. M. L. e PEDROSO, J. Os Tribunais nas Sociedades Contemporâneas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 30, 1996, p. 29-62.
- SANTOS, B. **Democracia e Participação: O Caso do Orçamento Participativo de Porto Alegre**. Porto: Afrontamento, 2002. 233 p.
- SANTOS, B. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 7ª edição Porto: Edições Afrontamento, 1999. 294 p.
- SANTOS, A. R. dos. **Metodologia Científica: a construção do conhecimento**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- SCHIMITT, C. **Teoría de La Constitución**. Alianza Editorial, Madrid, 1982. 494 p.
- SCHIO, S. **Hannah Arendt: História e Liberdade (da Ação à Reflexão)**. 2ª ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012. 289 p.
- SEVERINO, A. J. A filosofia na formação do jovem e a ressignificação de sua experiência existencial. In: KOHAN, W. **Ensino de filosofia: perspectivas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 183-194.
- SHAPIRO, N. L. e STONE, A. *The new constitutional politics of Europe*. **Comparative Political Studies**, v. 26, n.º 4, 1994, p. 397-420.
- SILVA, J. A. da. **Curso de direito constitucional Positivo**. 39ª ed. São Paulo: Editora Malheiros, 2016. 936 p.
- SILVA, R. T. B. Conflitos bioéticos decorrentes do acesso a medicamentos órfãos no Brasil: o exemplo da laronidase para o tratamento da mucopolissacaridose tipo I. **Tese de Doutorado em Saúde Pública. Fundação Oswaldo Cruz**, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro. 2011. 132 f.
- SOUZA, R. L. de. Hannah Arendt e o Totalitarismo: O Conceito e os Mortos. **Politeia: Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista, v. 7, n.º 1, p. 243-260, 2007.

STERETT, S. *Judicial review in Britain*. *Comparative Political Studies*, v. 26, n.º 4, 1994, p. 421-42.

STONE, A. *Judging socialist reform*. *Comparativa Political Studies*, v. 26, n.º 4, 1994, p. 443-69.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Relatório dos Trabalhos Realizados no Exercício de 1994, apresentado pelo Ministro Octávio Gallotti. Brasília, Imprensa Nacional. 1995.

TAMINIAUX, J. *Athens and Rome*. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 304 p.

TATE, C. N. e VALLINDER, T. The Global Expansion of Judicial Power. In: ____; VALLINDER, T. **The global expansion of judicial power**. Nova York: New York University Press, 1995. 556 p.

TERRA, R. Sobre a arquitetura da filosofia prática. In: **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 291-305.

VALLE, V. R. L. do. **Ativismo Jurisdicional e o Supremo Tribunal Federal**. Laboratório de Análise Jurisprudencial do STF. Curitiba: Juruá. 2009. 152 p.

VALLINDER, T. *The judicialization of politics a worldwide phenomenon: introduction*. *International Political Science Review*, v. 15, n.º 2, 1994, p. 91-9.

VALLINDER, T. (1994), *When the Courts Go Marching In*, N. Tate e T. Vallinder, T. (orgs.), *The global expansion of judicial power*, New York, New York University Press, 1995.

VIANNA, L. W. et al. **A judicialização da política e das relações sociais no Brasil**. Rio de Janeiro. Editora Revan. 1999. 378 p.

VIANNA, L. W.; BURGOS, M. B. e SALLES, P. M. Dezessete anos de Judicialização da Política. **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**, v. 9, n.º. 2, nov. 2007, p. 39-85.

VIEIRA, O. V. A Constituição como Reserva de Justiça. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n.º 42-97. São Paulo, 1999, p. 54-213.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press. 1996. 352 p.

WACHELESKI, M. P. As Novas Dimensões do Público e do Privado e a Judicialização das Relações Sociais. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais** ISSN 1678-2933, Curitiba, 2000. p. 133-147.

WACHELESKI, M. P. A Judicialização das Relações Sociais e Políticas: Uma Análise a partir do Pensamento de Hannah Arendt. **Dissertação de Mestrado Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI**, 23 de agosto de 2007. 172f.

WACHELESKI, M. P. **A judicialização das Relações Sociais e Políticas: Constituição, Esfera pública e a desestruturação da política a partir da obra de Hannah Arendt.** Curitiba: Juruá, 2015. 255 p.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho:** São Paulo: Ateliê Editorial, 2002. 207 p.

WEBER, R. P. *Basic content analysis. Sage University Yapers Series on Quantitative Applications in the Social Sciences*, n. ° 49. 1990.

WIEGERINCK, J. A. Tripartição do Poder: o balanço entre harmonia e independência. **O Consultor Jurídico**, em 27 novembro de 2005.

WITKER, J. *Como elaborar una tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho.* Madrid: Civitas, 1985, p. 199.

YOUNG-BRUHEL, E. **Por amor ao mundo:** A vida e a obra de Hannah Arendt. TRÂNSITO, A. (Trad.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. 496 p.