

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

ISABEL CRISTINA DALMORO

**SOCIEDADE DE MASSAS E CRISE AMBIENTAL:
PARA UMA CRÍTICA ARENDTIANA DO *ETHOS* CONSUMISTA**

PORTO ALEGRE
2018

ISABEL CRISTINA DALMORO

**SOCIEDADE DE MASSAS E CRISE AMBIENTAL:
PARA UMA CRÍTICA ARENDTIANA DO *ETHOS* CONSUMISTA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção de diploma de Bacharela em
Filosofia concedido pela Universidade
Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

Orientador: Prof. Dr. Nuno Miguel Pereira Castanheira

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Inara Zanuzzi
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UFRGS

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UFRGS

PORTO ALEGRE
2018

CIP - Catalogação na Publicação

Dalmero, Isabel Cristina

Sociedade de massas e crise ambiental: para uma crítica arendtiana do ethos consumista / Isabel Cristina Dalmero. -- 2018.

58 f.

Orientador: Nuno Miguel Pereira Castanheira.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Hannah Arendt. 2. Sociedade de massas. 3. Sociedade de consumo. 4. Ética ambiental. 5. Crise ambiental. I. Castanheira, Nuno Miguel Pereira, orient. II. Título.

Aos meus pais, *in memoriam*
A Ronaldo e Débora
Por amor

AGRADECIMENTOS

Ao Ronaldo e à Débora, por todo amor e estímulo durante mais este percurso acadêmico, comemorando juntos cada uma das conquistas alcançadas.

À minha mãe, a primeira educadora ambiental que tive.

À Daiane Cristina Faust, pela presença constante e tudo o que isso representa.

Ao professor Nuno Miguel Pereira Castanheira, a quem devo o título desse Trabalho de Conclusão de Curso, bem como a orientação prestada e o incentivo ao tema pesquisado, possibilitando os primeiros passos com a obra de Martin Heidegger.

Ao professor José Pinheiro Pertille, pelo primeiro contato com a teoria arendtiana, aceitando-me como ouvinte em suas aulas no ano de 2013, por ter aceito o convite para integrar a Banca Examinadora e dedicar sua atenção a este trabalho.

À professora Priscilla Tesch Spinelli, pela orientação recebida no ano de 2014, em que pela primeira vez olhei os problemas ambientais pela perspectiva filosófica, enquanto bolsista CAPES/PIBID-Filosofia.

À professora Inara Zanuzzi, por ter aceito o convite para integrar a Banca Examinadora e dedicar sua atenção a este trabalho.

Aos professores José Carlos Baracat Júnior, Rafael C. M. Brunhara e Carlos L. B. Antunes, do setor de Grego (DECLAVE – IL/UFRGS), por conta do estudo do Grego Clássico, pela confiança depositada em mim como monitora da disciplina e pelas traduções possibilitadas.

Ao professor Jônadas Techio, pela orientação inicial no projeto deste trabalho.

À Suelen Assunção Santos, minha orientadora de Mestrado, por compreender o desejo da conclusão deste estudo.

Ao Wolverine, à Iandê e à Kika, meus animais não-humanos mais queridos, pela companhia ininterrupta durante a escrita deste trabalho.

À Rachel Carson e a sua *Primavera Silenciosa* (1962), pela mudança de paradigma que a obra possibilitou ao ressaltar o significado da relação entre o meio ambiente e a espécie humana e pela coragem de denunciar graves problemas ambientais nos tempos que a população recebia “pílulas calmantes de meias-verdades”.

À Hannah Arendt, por ser a minha inspiração filosófica nesse estudo e na vida.

Ao Nietzsche, que começou tudo isso.

RESUMO

Este estudo teve como objetivo expor e analisar a concepção de Hannah Arendt dos conceitos de sociedade de massas e de sociedade de consumo. A análise consistiu na investigação do modo de vida de seus integrantes tendo em vista examinar se tal modo de vida exhibe padrões de comportamento que impulsionam a crise ambiental e, por conseguinte, pode servir como foco de atuação da ética ambiental, compreendida como uma das subdisciplinas da ética prática. Para tanto, o estudo foi dividido em quatro partes: a primeira consiste num capítulo introdutório às noções arendtianas que são centrais para o tema do presente trabalho; as duas partes seguintes abordam as noções de sociedade de massas e de sociedade de consumo, respectivamente. Destaca-se que na segunda seção, na qual o conceito de sociedade de massas foi analisado, explanou-se a noção de inação, entendida como a abolição da ação, de acordo com a perspectiva arendtiana. A quarta parte deste estudo apresenta a relevância dos conceitos arendtianos para uma ética ambiental. Adianta-se que nesse estudo lançou-se mão de alguns elementos da obra *Ser e Tempo* (1927) de Martin Heidegger com o propósito de melhor iluminar e compreender os conceitos arendtianos.

Palavras-chave: Sociedade de massas. Sociedade de consumo. Ética ambiental. Inação.

Não havia sido nenhuma bruxaria, nenhuma ação inimiga que havia silenciado o ressurgir da nova vida nesse mundo devastado. As próprias pessoas tinham feito aquilo.

Rachel Carson, 1962¹

Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante 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 – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearam esses perfis. Olhos tão habituados às sombras, como os nossos, dificilmente conseguirão dizer se a luz era a luz de uma vela ou a de um sol resplandecente. Mas tal avaliação objetiva me parece uma questão de importância secundária que pode ser seguramente legada à posteridade.

Hannah Arendt, *janeiro* de 1968²

Mas permanece também a verdade de que todo o fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única mensagem que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.

Hannah Arendt, 1951³.

¹ Trecho de *Uma fábula para o amanhã*, capítulo inicial de *Primavera Silenciosa* (1962).

² Trecho final do Prefácio de *Homens em Tempos Sombrios* (1968).

³ Trecho final de *Origens do Totalitarismo* (1951).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 PRESSUPOSTOS DE UMA CRÍTICA ARENDTIANA AO <i>ETHOS</i> CONSUMISTA	14
2.1 O CONCEITO DE CRISE	14
2.2 O CONCEITO DE AÇÃO	17
2.3 O CONCEITO DE MUNDO COMUM.....	19
3 A CARACTERIZAÇÃO DA SOCIEDADE DE MASSAS	26
3.1 A SOCIEDADE DE MASSAS	26
3.2 A ATOMIZAÇÃO DO INDIVÍDUO	30
3.3 A INDIFERENÇA E A APATIA POLÍTICA	36
3.4. A INAÇÃO DAS MASSAS	38
4 A CARACTERIZAÇÃO DA SOCIEDADE DE CONSUMO.....	41
4.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O <i>ANIMAL LABORANS</i>	41
4.2 UMA SOCIEDADE DE CONSUMIDORES	45
5 A RELEVÂNCIA DOS CONCEITOS ARENDTIANOS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL.....	49
5.1 ÉTICA AMBIENTAL	49
5.2 A RELEVÂNCIA DOS CONCEITOS ARENDTIANOS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL	50
6 CONCLUSÃO.....	52
REFERÊNCIAS.....	55

1. INTRODUÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “Sociedade de massas e crise ambiental: para uma crítica arendtiana do *ethos* consumista”, poderia ter o aditamento: “com e a partir de Martin Heidegger”, por conta das noções pertinentes para a teoria de Hannah Arendt que foram examinadas buscando aproximações e distanciamentos com o pensamento do filósofo alemão. Contudo, a permanência da primeira opção envolveu dois momentos: o primeiro deles foi de cunho efetivo, tendo em vista que o conceito de sociedade de massas faz parte da teoria arendtiana. O segundo compreendeu feições afetivas, pois considerou-se a inspiração que a obra e a história de vida de Hannah Arendt provocam na autora desse TCC. Além disso, reconhece-se na tarefa empenhada a afirmação de Duarte (2007, p. 29) de que “colocar Arendt e Heidegger lado a lado requer não reduzir o pensamento de um ao outro, exige escapar ao estéril jogo intelectual que busca determinar qual dos dois pensou melhor ou quem influenciou quem”. O que se fez foi utilizar a teoria de um para a compreensão da teoria do outro, por conta do tema deste TCC.

Cabe dizer que o presente TCC complementa os estudos realizados no Curso de Especialização em Educação Ambiental – *Lato Sensu*, concluído pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG/2018). Nesse caso, os conceitos de sociedade de massas e sociedade de consumo na perspectiva arendtiana foram abordados em uma Ação de caráter interdisciplinar que envolvia a Educação Ambiental em diálogo direto com a Filosofia. A mencionada Ação aconteceu com os estudantes de um curso pré-vestibular vinculados à Organização Não-Governamental para a Educação Popular (ONGEP), sob a forma de duas oficinas. Nesse sentido, entende-se que o estudo que ora se apresenta poderá servir também para ser tratado com os estudantes do Ensino Médio, visto os resultados alcançados pela Ação realizada⁴. Dito isso, passa-se para a apresentação do respectivo trabalho.

Inicialmente, expõe-se a questão motivadora do estudo:

Poderá a análise arendtiana acerca do comportamento exibido pelo indivíduo da sociedade de massas e do integrante da sociedade de consumo, alicerçado num *ethos* consumista, fornecer elementos para pensar o problema da crise ambiental vigente e constituir-se como foco de atuação junto da ética ambiental?

⁴ Os resultados alcançados foram apresentados em um artigo elaborado como requisito parcial para a obtenção de título de Especialista em Educação Ambiental, sob o título: Convers[Ação] entre a Educação Ambiental e a Filosofia: para pensar o consumo e o descarte de eletrônicos.

No esforço de encontrar a resposta para a pergunta acima colocada, o estudo buscou saber se o modo de vida dos integrantes da sociedade de massas e da sociedade de consumo – nomeadas e descritas em momentos distintos nas obras de Hannah Arendt – tal como caracterizado pela autora, exhibe padrões de comportamento que impulsionam a crise ambiental e, por conseguinte, pode servir como foco de atuação da ética ambiental, compreendida como uma das subdisciplinas da ética prática.

Por ética ambiental⁵ entende-se a área da Filosofia que estuda a relação do ser humano com o ambiente, envolvendo o valor e *status* moral desta convivência com o não-humano. Nesse sentido a ética ambiental é, dentre outros pontos, capaz de lidar com: i) a preservação da biodiversidade como um objetivo ético; ii) as preocupações com o ambiente construído e as políticas de pobreza e iii) a ética da sustentabilidade e das mudanças climáticas. Além disso, conforme a *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (CALLICOT; FRODEMAN, 2009), a conexão entre a destruição ambiental, o consumo desigual de recursos e a ordem econômica global são pontos considerados pertinentes para uma ética ambiental. Para mais, o consumo excessivo é considerado pela referida enciclopédia como a principal causa de danos ambientais, pois envolve a produção e o uso de bens materiais que possuem no ambiente natural sua fonte de matéria prima, servindo também como espaço para o descarte dos resíduos oriundos dos referidos bens (idem, p. 180). Dito isso, ressalta-se a possível contribuição do pensamento de Hannah Arendt para esse assunto, uma vez que em suas obras é abordado o tema do consumo, a partir da sua crítica da sociedade de massas e sociedade de consumo e do modo de vida de seus respectivos integrantes.

A possível relação entre crise ambiental e as estruturas constituintes do modo de vida contemporâneo, tal como abordada por Arendt, foi objeto de pesquisa por parte de alguns estudiosos da sua obra, dentre os quais, Mick Smith (2005) e Kerry H. Whiteside (1994). Em seu texto *Hannah Arendt and Ecological Politics*, Whiteside (1994) defende que, na obra *A Condição Humana* (1958), Arendt já trata do consumismo e de conceitos que, se aprofundados, podem ser relacionados com a ecologia. Whiteside (1994) afirma ainda que uma mudança dentro dos padrões de produção e consumo pode evitar uma catástrofe ambiental.

Por outro lado, Smith (2005), em seu texto *Ecological citizenship and ethical responsibility: Arendt, Benjamin and Political Activism*, aborda o conceito de ação e o

⁵ Definição extraída e adaptada de Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>> Acesso em 30/04/18.

surgimento da sociedade de massas, centrando-se particularmente na questão da dissolução da distinção entre o público e o privado. Além disso, Smith (2005, p. 5) cita as necessidades incontrolláveis da sociedade de massas, quais sejam: o problema do tráfego na cidade, a poluição do ar e da água – mencionadas por Arendt no ensaio *Sobre a Violência* (1970) – como problemas ambientais pertinentes à sociedade contemporânea, estabelecendo uma relação entre o pensamento da autora e a crise ambiental vigente.

Entende-se que a proposta trazida pelo presente TCC, abarcando as estruturas da sociedade de massas e da sociedade de consumo, além de corroborar o que foi defendido pelos dois autores acima citados, tende a contribuir para o tema abordado, pois visou o exame desses dois conceitos buscando no modo de vida de seus integrantes padrões comportamentais que poderiam desencadear uma crise ambiental, apontando para a relevância do estudo no âmbito da ética ambiental.

Assim sendo, apresentam-se duas possibilidades de resposta para a questão motivadora desse estudo.

A primeira encontra-se na caracterização e na crítica do conceito de sociedade de massas, a partir da descrição do comportamento dos seus integrantes apresentada por Arendt na obra *Origens do Totalitarismo* (1951). As características principais da sociedade de massas são: 1) a atomização do indivíduo; 2) a indiferença e 3) a apatia política. A atomização se deu pelo afastamento do indivíduo da sociedade de classe, após a desarticulação deste modelo de sociedade. Esse indivíduo solitário e atomizado torna-se indiferente às questões que envolvem o âmbito público. Esse mesmo indivíduo está inserido numa sociedade competitiva de consumo que só tem interesse em continuar a fazer parte dela, atendendo seus próprios desejos e expectativas e passa a ser apático politicamente. Assim, o indivíduo da massa por ora solitário, indiferente e apático, exibe um padrão de comportamento caracterizado por um certo tipo de neutralidade relacionada à inação política diante das questões que envolvem a coletividade.

Outra possibilidade de resposta à questão acima mencionada surge a partir da descrição e da crítica da sociedade de consumo, tal como concebida por Arendt.

Para Arendt (2013b, p. 264) a sociedade de consumo constitui um modelo de sociedade passível de ser considerado uma ameaça para o mundo, uma vez que a atitude consumista em que se baseia negligencia o cuidado do mundo e das coisas, “condenando à ruína tudo o que toca” (idem). Isso ocorre porque o seu integrante está

inserido em um processo que busca a satisfação das necessidades e desejos, numa voracidade em que todas as coisas são consideradas como objetos de consumo, acabando, por conta disso, por não se ocupar com as coisas públicas. Esse modo de vida atrelado ao consumo excessivo é semelhante ao modo de comportamento do indivíduo da sociedade de massas. Na verdade, essas são designações distintas para um e o mesmo comportamento. Para mais, no que tange ao estudo, o contexto que ora se apresenta é o de recursos naturais limitados para atender a hábitos de consumo excessivo.

Tencionando alcançar as duas respostas acima, o presente TCC está dividido em quatro capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado *Pressupostos de uma crítica arendtiana ao ethos consumista*, é um capítulo introdutório ao pensamento de Hannah Arendt, dividido em três seções, nas quais se caracterizam os conceitos de sua obra que são abordados ao longo do estudo, quais sejam: os conceitos de crise; de ação; e de mundo comum.

O segundo capítulo, sob o título de *A caracterização da sociedade de massas*, está dividido em quatro seções e traz à tona o exame do conceito de sociedade de massas (*mass society*) com a apresentação, análise e discussão do modo de vida de seus integrantes. No quadro dessa discussão, examina-se a noção de atomização do indivíduo, expondo a concepção de solidão pertinentes à teoria de Hannah Arendt e de Martin Heidegger. Além disso, a última seção do capítulo analisa a configuração da inação do indivíduo integrante da sociedade de massas.

O terceiro capítulo, intitulado *A caracterização da sociedade de consumo*, dividido em duas seções, tem por intuito examinar os elementos constitutivos da sociedade de consumo, incluindo a caracterização do *animal laborans* e o triunfo deste sobre o *homo faber*, triunfo que assinala o surgimento da sociedade de consumidores. Além disso, nesse capítulo destaca-se a tendência conformista e homogênea tanto da sociedade de massas como da sociedade de consumo, ilustrando um tipo de comportamento baseado num *ethos* consumista, indicando a possibilidade da convergência do pensamento de Hannah Arendt e das preocupações da ética ambiental.

O quarto capítulo, sob o título *A relevância dos conceitos arendtianos para uma ética ambiental*, apresenta as relações estabelecidas entre os conceitos arendtianos examinados e a ética ambiental, visando atender os objetivos deste estudo e responder afirmativamente à questão motivadora.

Por fim, apresenta-se a Conclusão deste TCC, na qual se retoma brevemente os conceitos examinados ao longo do estudo, apresentando as considerações finais acerca destes conceitos, bem como expõe-se a conclusão do trabalho.

2. Pressupostos de uma crítica arendtiana ao *ethos* consumista

O capítulo que aqui se inicia pretende ser uma curta introdução ao pensamento de Hannah Arendt, focando-se na caracterização sucinta dos conceitos de crise, de ação e de mundo comum. O destaque dado a esses conceitos encontra justificção no fato de serem centrais para o tema do presente estudo, algo que procuraremos tornar evidente no decurso desta reflexão. Na primeira seção é apresentado o conceito de crise; já a segunda seção examina o conceito de ação a partir da etimologia do termo apresentada por Hannah Arendt, desdobrando-o no conceito de ação política; por fim, na terceira seção, o conceito examinado é o de mundo comum, em que se procura relacionar com elementos da filosofia heideggeriana para melhor iluminar e compreender as noções arendtianas.

2.1 O conceito de crise

Tem-se anunciado com frequência que estamos em tempos de crise⁶. Crise na economia e na política. Crise na educação, na cultura e no social. Para além das crises mencionadas, por conta da intensidade e da frequência de eventos climáticos que ocasionam impactos ambientais profundos em diversas partes do planeta, fala-se em crise ambiental. Dentre as razões apontadas para a dita crise ambiental estão a industrialização, a concentração populacional urbana e um estilo de vida marcado pelo consumo excessivo, em que os produtos consumidos não estão ligados a uma função ou a uma necessidade humana específica.

Nesse sentido, se, por um lado, a intensificação dos eventos climáticos chama a atenção para a realidade da crise ambiental, por outro, em vista de sair desse momento ou pelo menos amenizar a presente situação, faz-se necessário reconhecer que todos nós, de um modo ou outro, somos simultaneamente culpados e vítimas dessa crise.

No que tange ao presente estudo, ao reconhecer que estamos sob um estado de crise, refletir sobre como encontrar uma alternativa para modificar essa situação recupera o tratamento que Hannah Arendt dá ao conceito de crise. Para a autora, diante

⁶ Para ilustrar as diversas formas de crise que se apresentam no atual contexto, toma-se como referência os casos expostos no site da Organização das Nações Unidas do Brasil (ONUBR), em que aparecem alguns exemplos daquilo que se está argumentando, a saber: o problema da fome para algumas populações; a corrupção na política e no esporte; a escassez da água no mundo e as mudanças climáticas, crise econômica e crise humanitária. Disponível em: https://nacoesunidas.org/?post_type=post&s=crise> Acesso em 06/06/18.

de uma crise tem-se a oportunidade de “explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu” (ARENDDT, 2013b, p. 221). Nas palavras de Arendt:

Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos. Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não só aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão (2013b, p. 223).

Inicialmente, a noção arendtiana de crise, tal como descrita na citação acima, remete ao conceito de *krisis* (κρίσις⁷), originariamente grego, e assume significados que correspondem a: i) ação de julgar, de decidir; ii) julgamento, decisão; escolha, seleção; iii) solução, êxito, resultado; iv) aptidão para decidir, discernimento. Além disso, o termo deriva do verbo *krino* (κρίνω⁸) que, dentre suas definições, assume o significado de: i) escolher, separar; distinguir o que não é verdadeiro; ii) resolver uma causa ou processo; iii) decidir com vitória. Contudo, na situação vigente o uso do termo “crise” passou a ter um caráter trivial, relacionado ao cotidiano e que acaba funcionando como um mecanismo que permite a reprodução de comportamentos estabelecidos de modo acrítico.

Conforme Castanheira (2015), a palavra “crise” também ocorre quando nos referimos a relações no interior da espécie humana, sobretudo nos sistemas de organização política e social, naquilo que se pode chamar de “crise sociopolítica”. Por conta disso, pode-se dizer que:

[...] o conceito de crise perdeu, por via de um abastardamento do uso, o seu traço distintivo compreendido como momento decisivo de suspensão temporária do juízo e preparação para a ação [...] a crise não visa mais já tornar possível e terminar com uma decisão ou com um juízo acerca da realidade [...] ela visa, isso sim, alimentar a dimensão meramente negativa de suspensão de juízo acerca da realidade recusando seu caráter momentâneo e assim persistindo na indistinção [...] (CASTANHEIRA, 2015, p. 60).

Além disso, ao se resgatar o conceito de crise no pensamento de Hannah Arendt, deve-se considerar que, para a autora, a crise sobrevém porque acontece um rompimento com o passado e com a tradição, prevalecendo o novo. Um exemplo disso pode ser o que acontece com a cultura e a arte, tema que a autora apresenta na crítica

⁷ De acordo com o site Perseus. Disponível em: <[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=kri%2Fsis&la=greek&can=kri%2Fsis0&prior=o\(plwn&d=Perseus:text:1999.04.0024;text=comm:commline=1031&i=1#votes](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=kri%2Fsis&la=greek&can=kri%2Fsis0&prior=o(plwn&d=Perseus:text:1999.04.0024;text=comm:commline=1031&i=1#votes)> Acesso em 27/06/18.

⁸ De acordo com o site Perseus. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=kri%2F%CE%BD%CF%89&la=greek>>. Acesso em 27/06/18.

situada na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1961). Nessa crítica, Arendt (2013b) alega que a cultura e a arte estão em crise porque se submeteram à cultura de massas, na qual ambas se transformaram em mercadorias sociais para atender a um público que consome objetos de arte como forma de entretenimento, tendo em vista aparentar um certo estatuto social. Isso ocorre em detrimento da preservação dos objetos de arte e da cultura que estabelecem a conexão com as tradições do passado. Além disso, conforme Castanheira:

No contexto do pensamento de Arendt, “crise” corresponde ao momento em que os padrões, isto é, as leis e as medidas, bem como as noções herdadas do passado para nos orientar nas dificuldades presentes, deixam de ser fiáveis, perdendo a sua capacidade para distinguir aquilo que nos apresenta quotidianamente, de modo indiferenciado. Portanto, esta é uma crise na nossa relação com o passado [...] (2017, p. 210).

Com isso, “perdemos as respostas em que nos apoiávamos de ordinário sem querer perceber que originariamente elas constituíam respostas às questões” (ARENDR, 2013b, p. 223). Ou seja, para Arendt, a preocupação consiste no fato de que há um “esquecimento coletivo da riqueza do passado” (FRY, 2010, p. 107). Nessa perspectiva, o passado e a tradição poderiam servir para fundamentar o novo e torná-lo durável. Por causa deste rompimento com o passado e com aquilo que poderia nos ajudar a compreender o momento que estamos vivendo é que se pode aferir que a situação vigente se configura como em crise. Ainda, por conta da ruptura com o passado e a tradição “[...] parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado, nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (ARENDR, 2013b, p. 31).

Transpondo a noção arendtiana sobre crise para as circunstâncias desse estudo compreende-se que não se está lidando com a experiência de uma crise ambiental como uma ocasião em que se busca o discernimento crítico de modo a descobrir uma saída do atual contexto. Desse modo, reconhece-se que a presente crise ambiental se configura como algo inerente ao nosso cotidiano e, concomitantemente, ao nosso modo de vida, constituindo-se em mais uma das formas de crise que nos rodeiam. Assim, lançamos mão dos recursos naturais em vista de atender nossos desejos consumistas, sem pensar nos impactos ambientais causados por esse tipo de atitude, ou seja, não atendemos ao fato destes recursos poderem acabar. Contudo, de acordo com a teoria arendtiana, a possível saída para um momento diagnosticado como crítico implica uma ação que

envolve tomar iniciativa ou iniciar algo novo. Por conta disso, considera-se relevante a sua abordagem neste TCC.

2.2 O conceito de ação

Segundo Arendt (2013a, p. 8), existem três atividades que formam o que a autora descreve como *vita activa*, a saber, trabalho (*labor*), obra (*work*)⁹ e ação (*action*). Além disso, essas atividades são consideradas fundamentais porque “a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (idem). Em linhas gerais, acerca das condições básicas de que trata a autora, tem-se como a condição humana do trabalho (*labor*) a própria vida, por estar relacionada às necessidades vitais, em seu aspecto biológico. Para a atividade da obra (*work*) tem-se como condição a mundanidade, relacionada com a produção do mundo “artificial” de coisas, diferente de qualquer ambiente natural. Já para a ação (*action*), a condição humana correspondente é a da pluralidade, visto que “somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDRT, 2013a, p. 9-10).

As três atividades e suas respectivas condições estão relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte ou, mais em conformidade com a terminologia de Arendt (2013a), a natalidade e a mortalidade. Dentre as atividades, a ação é considerada a atividade política por excelência e “tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade” (idem), pois está ligada ao novo começo. Isso porque ao nascer o ser humano é capaz de trazer algo novo ao mundo, de iniciar algo novo, de começar um processo, de agir. Leia-se:

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais da vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo (ARENDRT, 2013b, p. 92).

Baseando-se na etimologia do termo “agir”, a autora afirma que o seu significado inicial a partir do grego é “começar”, “conduzir” e “governar” (*archein*). Para mais, na origem latina do termo, agir significa “imprimir movimento a alguma coisa” (*agere*) (ARENDRT, 2013a, p. 221). Acerca da capacidade humana da ação e a

⁹ Os componentes da *vita activa*: trabalho (*labor*) e obra (*work*) são abordados no terceiro capítulo desse TCC. Para esse estudo, está se adotando a seguinte tradução para os termos que compõem a *vita activa*: *labor* = trabalho e *work* = obra, conforme a tradução de *A Condição Humana* (1958) referenciada.

alegação de que o que torna o homem um ser político é a sua aptidão para agir, Arendt afirma que:

[...] ela [a ação] o capacita a se unir a seus pares, atuar de comum acordo e partir para metas e empreendimentos que nunca lhe passariam pela cabeça, sem falar nos seus desejos reais, se não lhe tivesse sido dada a dádiva de iniciar coisas novas. [...] agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados (2010, p. 152).

Arendt (2010, p. 152) prossegue sustentando que todos nós chegamos ao mundo pelo nascimento e por conta disso estamos aptos a começar algo novo; sem isso, “a ‘ação’ não passaria de comportamento ou preservação comum”. Conforme Forti (2001, p. 320), é pela ação que se pode provocar uma mudança na história, dado que “somente a ação é portadora daquela força inovadora que se opõe à repetição sem sentido do mero transcorrer do tempo”. Nesse sentido, Forti (2001) retoma o trecho em que Arendt sustenta que a faculdade de agir é capaz de interferir no curso automático e inexorável da vida cotidiana, em que os assuntos humanos só seguem a lei da mortalidade. Nas palavras de Arendt:

[...] prosseguindo na direção da morte, o período da vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham que morrer, não nascem para morrer, mas para começar (2013a, p. 307).

A citação acima, além de expor a valorização do conceito de ação para Hannah Arendt, ilustra um dos pontos que integram esse estudo, a saber, trazer elementos da filosofia da autora que possam ser relacionados com a filosofia de Martin Heidegger, a fim de melhor compreender as noções arendtianas. Primeiramente, a respeito de a ação ter relação mais estreita com a condição da natalidade, Taminioux (1992, *apud* FORTI, 2001, p. 62) defende que a ênfase sobre a “natalidade” se opõe à proposta de “ser-para-a morte”; além disso, a “ação discursiva e plural” se constitui como uma proposta teórica alternativa à atividade solitária, unicamente concedida ao “filósofo profissional”.

Ou seja, o tratamento que Arendt concede à ação, como algo que comporta uma força motivadora chamando para a vida e para começar o novo se distancia da noção heideggeriana que trata sobre o modo de ser do *Dasein*, pelo qual o ser do homem é considerado como um ser assinalado para a morte, dado que “a morte se desvenda como a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável” (HEIDEGGER, 2012, §50, p. 691).

Ademais, a categoria da ação, assinalada pelo aspecto político, envolve palavras e atos. Ou seja, é pelas palavras, por meio de discursos, que os homens mostram quem são quando se revelam ao mundo. Nesse decurso, na atitude de se revelar ao mundo, acontece a exposição de si mesmo. Em função disso, os homens ficam sujeitos à aprovação ou à censura dos outros homens. Da mesma maneira, a ação é a forma pela qual se manifesta a liberdade humana, que se realiza por meio da expressão de opiniões, suas histórias e experiências comuns. Devido a isso, a ação consiste em estabelecer novas relações. Segundo Castanheira:

A ação consiste, pois, numa iniciativa de estabelecimento de relações. Isso implica que, independentemente do seu conteúdo particular, agir seja sempre romper os limites, condições e fronteiras das relações dadas, estabelecidas em leis ou em instituições humanas, como é o caso das normas sociais e dos costumes, no sentido de transcender e as fundar uma vez mais ou de a partir delas instituir novas relações e condições (2015, p. 301).

Portanto, para Arendt (2013a, p. 247) a ação é, por conta do aspecto político, da capacidade de estabelecer novas relações e pela impossibilidade de se dar no isolamento, a única atividade que constitui “a parte pública do mundo comum a todos nós”. Nesse sentido, é a partir da dimensão política da ação que pensamos a inação, como veremos mais adiante. Para tanto, toma-se como inação o que Arendt (2013b, p. 92) descreve como o “total condicionamento, vale dizer, a total abolição da ação”. O mencionado condicionamento abrange o deixar-se levar por um modelo de comportamento que não busca interferir no curso da vida cotidiana. Nesse contexto, toma-se a vida cotidiana sob uma crise ambiental.

2.3 O conceito de mundo comum

A seção que aqui se inicia aborda o pensamento de Martin Heidegger, fazendo um recorte na obra *Ser e Tempo* (1927), com o propósito de apresentar o seu conceito de mundo para melhor compreensão da noção arendtiana de mundo comum.

Na busca pela elucidação da questão sobre o sentido de ser, Heidegger (2012) caracteriza o *Dasein* como ser-no-mundo. Primeiramente, ressalta que, para a análise do *Dasein*, deve-se incluir sempre o pronome pessoal: “eu sou”, “tu és”. Nesse sentido, o *Dasein* é ser-cada-vez-meu. Para mais, “o *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, §4, p. 61). De acordo com a descrição heideggeriana, pode-se inferir que cada ser humano é único, não sendo possível, desse

modo, o *Dasein* ser um outro, a não ser ele mesmo. Esse pensamento heideggeriano se assemelha ao tratamento arendtiano da condição da pluralidade, pelo qual Arendt afirma que nenhum ser humano é igual a qualquer outro que já tenha vivido, que vive ou que ainda viverá.

Para Heidegger (2012, §12, p. 171), o ser-no-mundo “é sem dúvida uma constituição do *Dasein* necessária e *a priori*, mas longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o ser”. Dessa maneira, assinala que a expressão ser-no-mundo deve ser entendida como um fenômeno unitário, mas com três momentos estruturais. Por conta disso, do ser-no-mundo segue: i) o [ser] em-um-mundo (*in der Welt*); ii) o [ser] ente (*Seiende*) e iii) o [ser]-em (*In-Sein*). Para esse estudo, interessa o terceiro modo de ser do *Dasein*, o ser-em.

Ao explicitar o *ser-em*, o terceiro elemento constituinte do ser-no-mundo, Heidegger complementa a expressão com ser-em-um-mundo, advertindo para não entendermos isso como algo que esteja ocupando um espaço. Para o autor, o ser-em-um-mundo deve ter um sentido de envolvimento, de familiaridade, de compartilhamento. Pelo ser-em temos a articulação das estruturas do ser-no-mundo, uma vez que o *Dasein* sempre é num mundo. Segundo Heidegger (2012, §12, p. 173), “o ‘em’ [de *ser-em*] em alemão, *in*, em, provém de “*innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; *an* significa estou acostumado a, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligio*¹⁰”. Ainda, como “[...] moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo [...] no sentido de absorver-se no mundo”. A definição heideggeriana remete ao que sustenta Dreyfus¹¹ (2002), quando habitamos *algo*¹² passamos a fazer parte da constituição desse *algo*, com isso o *algo* deixa de ser um objeto para nós. Ainda, segundo Dreyfus (*idem*), é nesse sentido que pode ser compreendido habitar o mundo heideggeriano. Além disso, conforme Heidegger [...] “mundo significa o ‘público’ mundo-do-nós ou o mundo ambiente mais próprio e mais próximo” (2012, §14, p. 201).

Assim sendo, o mundo não significa algo como um espaço em que se encontram ou se descobrem os entes, sendo o mundo mais próximo do *Dasein* o que nomeia de

¹⁰ Grifos do autor.

¹¹ Tradução livre a partir do original: “Heidegger quiere llegar a una modalidad de ser (estar)-en que podríamos llamar “habitar en” (*inhabif*), “residir” o “vivir en”. Cuando habitamos en algo, éste deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo (DREYFUS, 2002, p. 45).

¹² Grifos do autor.

Umwelt, o mundo ambiente¹³ (HEIDEGGER, 2012, §14, p. 205). A noção de *Umwelt* pode ser entendida como o “mundo em torno” ou como o “mundo que nos rodeia” (INWOOD, 1999) e faz parte das diferentes significações de mundo que Heidegger relaciona no parágrafo catorze de *Ser e Tempo* (1927) ao definir *Umwelt* como o mundo no âmbito fenomenal mais próximo do *Dasein*, o mundo ambiente. Portanto, o *Umwelt* é o entorno imediato, como o local de trabalho, do bairro, dentre os significados de mundo apresentados por Heidegger. Em linhas gerais, o mundo consiste no modo como nos relacionamos com o que costumamos chamar de ambiente.

Conforme Moran¹⁴ (2000, p. 236), no *Ser e Tempo* (1927) Heidegger se esforça para desenvolver um novo vocabulário para expressar esse tipo de relação com o mundo, usando termos como *Umsicht* (circunspeção) que sugerem uma conexão com *Umwelt* (ambiente). Ao comentar o conceito de *Umwelt*, Foltz (1995) traz mais uma passagem em que o conceito é caracterizado na obra *Ser e Tempo* (1927), a saber:

O discurso, hoje em dia muito empregado de que o “homem tem seu mundo ambiente” nada significa ontologicamente enquanto esse “ter” permanece indeterminado. O “ter” se fundamenta, segundo sua possibilidade, na constituição existencial do ser-em. É como um ente que é essencialmente desse modo que o *Dasein* pode descobrir expressamente o ente que pode vir-de-encontro no mundo ambiente, saber algo a seu respeito, dele dispor e ter o “mundo”. O discurso onticamente trivial de ter “um mundo ambiente” é ontologicamente um problema (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 181).

De acordo com citação acima, Heidegger está grifando a necessidade de delimitar o modo com o qual o homem está *em*¹⁵ seu meio ambiente e como este homem, em seu modo de ser, *tem*¹⁶ um meio ambiente e, por fim, que tipo de relação está em jogo nesse *ter*. Conforme:

Para Heidegger o homem é mais que a experiência de um sujeito substancialmente estabelecido em uma dicotomia e antagonismo com um mundo natural. Em sua existência, o homem seria um ser-já-sempre-aí, aberto para as possibilidades de um espaço de relações e lançado em modos de estar ocupado que lhe proporcionariam condições para sua realização. Deste modo, o homem não seria primeiro um sujeito para só então travar relações com os demais entes, mas antes, um ser que, no seu meio, se realiza existindo. [...] ter um mundo, para este ser-em-mundo, não é uma relação de posse ou

¹³ Algumas traduções de *Ser e Tempo* (1927) utilizam a expressão mundo circundante para o termo *Umwelt*.

¹⁴ Tradução livre a partir do original: “In *Being and Time* Heidegger struggles to develop a new vocabulary to express this kind of relating to the world, using terms like ‘*Umsicht*’ (circumspection) which suggest a connection with ‘*Umwelt*’ (environment) (MORAN, 2000, p. 236).

¹⁵ Grifos do autor.

¹⁶ Grifos do autor.

condição acessória, mas uma característica essencial e, portanto, imprescindível (KAHLMAYER-MERTENS, 2010, p. 4).

Diante do exposto, percebe-se que a reflexão heideggeriana acerca do mundo diz respeito à reflexão sobre o sentido de ser, tendo como tema a análise do *Dasein* e como esse se relaciona com o mundo. Disso, pode-se aferir que há uma conexão que se efetiva “na medida em que Heidegger enfatiza que não se pode pensar o mundo sem o *Dasein* nem mesmo o *Dasein* sem o mundo: esses são termos que, embora não sejam correlatos, interpenetram-se em uma relação mais do que necessária” (PASSOS, 2013a, p. 80). Ou seja, para Heidegger não há mundo sem a presença do ser humano, uma vez que se trata do contexto onde realmente vive o *Dasein*. Contudo:

[...] o fato de o *Dasein*, além de estar *no* e *com*¹⁷ o mundo, também está com os outros, o que demonstra que o *Dasein* se constitui, além da relação com o mundo, na relação com os outros e com as coisas. A relação com os outros, na concepção heideggeriana, configura-se como uma necessidade do *Dasein* de sua constituição, mas que o leva a uma inevitável queda (PASSOS, 2013a, p. 82).

A “queda” do *Dasein*, mencionada na citação acima, diz respeito ao pensamento de Heidegger de que “o homem se configura como um ser de possibilidades, ele pode escolher conquistar-se ou perder-se, e a primeira possibilidade, ou seja, a autoconquista, dá-se, fundamentalmente, na morte” (PASSOS, 2013a, p. 56). Dito de outra maneira, uma vez que o *Dasein* é autenticamente ele mesmo só no isolamento originário, é aquilo que constitui o modo de ser cotidiano e impessoal do *Dasein*, caracterizado pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, o que aponta para uma decadência do ser em relação a si mesmo, conduzindo-o para uma vida inautêntica¹⁸, e isso Heidegger nomeia de o *decair* do *Dasein* (2012, §38, p. 493).

De acordo com Passos (2013a, p. 83), é pela abordagem da implicação política que existe na relação entre os homens, o que não foi realizado por Martin Heidegger, que Hannah Arendt encontra um modo de pensar uma saída para a dificuldade de compreender os homens na perspectiva plural. No Prefácio presente na obra *Homens em Tempos Sombrios* (1968), a autora refere-se a elementos da obra heideggeriana para destacar a função do âmbito público como um espaço para iluminar os assuntos dos homens. A passagem a seguir ilustra a referência ao filósofo alemão como influente em sua teoria, como também a abordagem que a autora concede ao público, entendido

¹⁷ Grifos do autor.

¹⁸ O modo impessoal e a vida inautêntica do *Dasein* são examinados com mais atenção no segundo capítulo desse TCC.

como um espaço de experiências políticas para o que nomeia de “mundo cotidiano comum”. Conforme:

[...] são as mesmas condições que, há quarenta anos (embora por razões totalmente diferentes), Heidegger descreveu com uma precisão excepcional nos parágrafos de *Ser e Tempo* que tratam de “os eles¹⁹”, sua “simples fala²⁰” e, genericamente, de tudo o que, não oculto e não protegido pela privacidade do eu, aparece em público. Em sua descrição da existência humana, tudo o que é real ou autêntico, é assaltado pelo poder esmagador da “simples fala” que irresistivelmente surge no âmbito público, determinando aspectos da existência cotidiana, antecipando e aniquilando o sentido ou o sem-sentido de tudo o que o futuro pode trazer. Segundo Heidegger, não há escapatória a essa “trivialidade incompreensível” desse mundo cotidiano comum, a não ser pela retirada para aquela solidão que os filósofos, desde Parmênides e Platão, sempre contrapuseram ao âmbito político. Aqui não estamos interessados na relevância filosófica das análises de Heidegger (que, na minha opinião, é inegável), nem na tradição do pensamento filosófico, que as respalda, mas exclusivamente em certas experiências subjacentes do tempo e da sua descrição conceitual (ARENDDT, 2008, p.8-9).

O trecho destacado evidencia a apropriação e um certo distanciamento do conceito de mundo heideggeriano feito por Hannah Arendt, para quem o mundo cotidiano comum é percebido como aquele que separa e estabelece uma relação entre os homens. Retoma-se, nesse momento, a exposição arendtiana sobre o conceito de mundo comum.

Primeiramente, para Arendt (2013a, p. 67) o mundo comum pode ser definido como “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos”. Além disso, o mundo comum na perspectiva de Arendt:

Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo só pode sobreviver ao ir e vir das gerações na medida em que aparece em público (2013a, p. 67).

Conforme Castanheira (2015), quando Arendt define o mundo comum como “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos”, e para o qual nascemos “como estranhos” (ARENDDT, 2013a, p. 10), enfatiza o fato de cada um se apropriar do mundo ao seu modo. Contudo:

¹⁹ Diz respeito ao modo impessoal e a vida inautêntica do *Dasein* que são examinados com mais atenção no segundo capítulo desse TCC.

²⁰ No original, em inglês: “*mere talk*”. Em alemão: *Gerede*. De acordo com Inwood (1999, p. 114), Heidegger por vezes deriva a linguagem não diretamente da FALA, mas de *Gerede*, “falatório”, que passa adiante o discurso impessoal.

[...] o mundo não é criado por cada um a partir do nada: nascer e morrer carregam em si mesmos uma dimensão de *pathos* que não se compadece com criações *ex nihilo*, e o mundo antecipa-se ao nascimento como o espaço intermediário de referência no qual sempre se vem ao ser e que sempre se abandona ao morrer (CASTANHEIRA, 2015, p. 220).

Além disso, para Arendt:

[...] nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela ‘natureza comum’ de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objeto. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva (2013a, p. 70-71).

Desse modo, o mundo comum se constitui no espaço em que os homens se reúnem e estabelecem novas relações, cuidando das coisas que lhes são comuns. Cabe ressaltar que a existência humana para Arendt não pode ser pensada a partir de uma definição única, como se respondesse a um “quê”, ou com atributos de um ente isolado, tendo de ser descrita como uma manifestação de um “quem”, porque:

[...] a existência humana, singular²¹ e plural²² somente se mostra em seu ser, isto é, somente se revela um “quem”, *para*²³ os outros e *com*²⁴ os outros com os quais se compartilha, em atos e palavras, um mundo comum de aparências e fenômenos que a todos aparecem a partir de perspectivas distintas. Se a pluralidade é entendida por Arendt como um “fato”, isto se dá porque essa condição humana mantém relação direta com o mundo comum das aparências em que os homens podem manifestar sua singularidade por meio de atos e palavras (DUARTE, 2011, p. 32).

De acordo com o exposto, para a autora, mundo comum é o espaço que surge entre os homens e que promove a aproximação e o distanciamento entre esses, uma vez que:

O mundo é marcado pelo tempo e pela mortalidade de seus habitantes e é justamente para suportar e dar um destino a essa mortalidade que os homens constituem o mundo [...] O mundo dota a vida humana de um começo e de um fim. De circular, a vida humana, ao se inserir num mundo, torna-se retilínea. O desejo de construir algo que possa sobreviver à vida individual mortal e perdurar no tempo é o que, segundo Arendt, faz surgir o mundo (AGUIAR, 2011, p. 186).

²¹ Porque somos humanos “de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 2013a, p. 10).

²² Porque “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais” (ARENDDT, 2013a, p. 9).

²³ Grifo do autor.

²⁴ Grifo do autor.

Para fins desse estudo, é relevante a compreensão de que o mundo comum pode acabar “quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDT, 2013a, p.71), deixando de ser o espaço das relações humanas, por conta do desinteresse na preservação desse caráter comum, em que “a despeito de diferenças de posição e resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objeto” (idem). A noção da falta de interesse e de pertencimento a esse mundo comum assinala uma das características da sociedade de massas, como será visto no capítulo a seguir.

3. A caracterização da sociedade de massas

No primeiro capítulo, sob o título de *Pressupostos de uma crítica arendtiana ao ethos consumista*, caracterizaram-se os conceitos de crise, de ação e de mundo comum, elementos considerados relevantes para a leitura desse estudo. Nesse segundo capítulo, passa-se para o exame do conceito de sociedade de massas (*mass society*) com a investigação do modo de vida de seus integrantes, tendo em vista elencar possíveis padrões de comportamento que possam estar subjacentes e impulsionar a crise ambiental. Essa análise ocorre a partir de textos inseridos nas obras *Origens do Totalitarismo* (1951), *A Condição Humana* (1958) e *Entre o passado e o Futuro* (1961) de Hannah Arendt. Além disso, a partir da leitura dos §§ 25-27 da obra *Ser e Tempo* (1927) de Martin Heidegger que tratam do conceito de impessoal (*das Man*), busca-se demonstrar que, além de serem apontados como influência para os escritos de Hannah Arendt, servem para melhor compreender o modo de vida do integrante da sociedade de massas.

3.1 A sociedade de massas

Um dos fatores indicados por Hannah Arendt que contribuiu para a ascensão dos regimes totalitários foi o surgimento da sociedade de massas²⁵ e o subsequente comportamento conivente dos seus integrantes. A conivência²⁶ das massas deve ser entendida como uma cumplicidade permitida pela tolerância à situação que não traz em sua origem o caráter deliberativo, visto que não acontece uma análise e uma posterior tomada de posição sobre o que ocorre em uma determinada situação. No caso da ascensão dos regimes totalitários, de acordo com a análise arendtiana, a conivência das massas se configurou sob o predicado da neutralidade política. Segundo Arendt (2012), a neutralidade política é uma das características atribuídas às massas que incluem, dentre outras, a indiferença e a apatia política. Em suas palavras:

O termo *massa* só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente, devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se integram numa organização baseada no

²⁵ Conforme Passos (2013b, p. 48), pode-se dizer que “[...] na história da humanidade sempre existiu, em qualquer sociedade organizada, um número considerável de pessoas apáticas, sem interesse comum, no que tange à coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da humanidade em massa, tal como o que houve na modernidade”.

²⁶ No sentido de: a não-tentativa de impedir que algo errado ou ilegal aconteça.

interesse comum, seja partido político, organizacional ou sindicato de trabalhadores (ARENDR, 2012, p. 439).

Na descrição do termo “as massas” (*the masses*), Arendt (2012, p. 439) afirma que essas, potencialmente, podem existir “em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido político e raramente exercem seu poder de voto”. Contudo, não é somente a indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões relacionadas à política que caracterizam as massas. Tendo sua origem na burguesia, a sociedade competitiva de consumo gerou o que a autora nomeou de apatia política, que pode ser representada pela hostilidade do indivíduo burguês em relação à vida pública, “não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas, mas acima de tudo em sua própria classe” (idem, p. 441). A atitude da burguesia de se manter hostil ao que é do âmbito público acontece principalmente porque o seu interesse está em se manter na acirrada competição pelo sucesso. Esse fato pode ser ilustrado com o trecho em que a autora descreve como pode ter ocorrido a saída da burguesia considerada como pertencente ao Estado-nação para uma atitude de hostilidade em relação à política. Conforme Arendt (2012, p. 189), o evento intraeuropeu mais relevante durante o período imperialista foi a emancipação política da burguesia, isso porque a burguesia foi “a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”. Prossegue:

A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Mesmo quando a burguesia já havia se estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas. Só quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder. Durante o período imperialista, nem o Estado nem a burguesia conquistaram uma vitória definitiva (ARENDR, 2012, p. 190).

Para Castanheira (2015, p. 130), “o *ethos* burguês, característico do Estado-nação da atitude imperialista, é definido pela preeminência do econômico, ou pela predominância do privado”. Segundo o autor, o privado é “compreendido como estar privado de algo que é essencial e propriamente nosso” (idem). Arendt (1994, p. 130) apresenta uma definição para o termo burguês, a saber, “o que chamamos de ‘burguês’ é o homem de massas moderno, não em seus momentos exaltados de excitação coletiva, mas na segurança (hoje deveria se dizer insegurança) do seu próprio domínio privado”.

Isso porque, continua Arendt (idem), esse homem moderno da massa conduziu à dissolução da distinção entre o que é público e o que é privado, “não conseguindo mais encontrar em si mesmo qualquer conexão entre os dois”. De tal modo que, para o burguês, o exercício dos deveres e as responsabilidades de cidadão são considerados como perda de tempo e energia.

Assim, de acordo com o diagnóstico arendtiano, as massas perderam o interesse pelo mundo comum. Retoma-se aqui a noção de mundo comum apresentada no primeiro capítulo que, em linhas gerais, diz respeito ao que é público, ao que é comum a todos nós. Conforme Arendt:

[...] o mundo comum 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, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. [...] Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo (2013a, p. 67).

A necessidade da preservação do caráter público do mundo comum envolve a perpetuação do espaço em que os homens se reúnem e estabelecem novas relações, cuidando das coisas que lhes são comuns. Por conta do desinteresse na preservação desse mundo comum, acentuado pela noção da falta de pertencimento a ele, “os seres humanos ficam deficitários ao não falarem uns com os outros e não testemunharem ou não participarem de atos políticos importantes que lhes permitem distinguir a si mesmos”, segundo Fry (2010, p. 83).

De acordo com Forti (2001, p. 352), para Arendt, a sociedade de massas pode ser retratada numa combinação de egocentrismo, conformismo e nivelção, tendo sua própria forma de governo: uma forma de administração burocrática, “que pode ser definida pela expressão *the rule of nobody*²⁷”, ou o governo de ninguém. Contudo, “o governo de ninguém não é necessariamente um não-governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões”, conforme Arendt (2013a, p. 49). Acerca do governo de ninguém manifestado pela forma de administração burocrática, Arendt (idem) afirma que a burocracia se apresenta como o “último estágio do governo no Estado-nação”, constituindo-se na forma mais social do governo, “onde a ação política é destruída e a burocracia do governo assume a administração das tarefas da vida” (FRY, 2010, p. 81).

²⁷ Adota-se aqui a manutenção da expressão em língua inglesa, tal como aparece na tradução utilizada.

Na réplica de Hannah Arendt ao crítico Eric Voegelin, presente em *Ensaio de Compreensão* (1930-1954), encontra-se uma definição²⁸ para o que a autora nomeia de massas modernas (*modern masses*). Eis:

[...] as massas modernas se distinguem pelo fato de serem "massas" no sentido estrito da palavra. Distinguem-se das multidões dos séculos anteriores, na medida em que não têm interesses comuns para uni-los ou qualquer espécie de "consentimento" comum que, segundo Cícero, constitui interesse, o que entre os homens varia desde assuntos materiais a espirituais e outros. [...] A falta de interesse comum tão característica das massas modernas é, portanto, apenas mais um sinal de desalojamento²⁹ e desenraizamento³⁰ [...] isso explica o fato curioso de que essas massas modernas são formadas pela atomização da sociedade, de que os homens da massa não têm relações comunitárias [...] (ARENDDT, 1994, p. 406).

No fragmento acima percebe-se que, somado às características da indiferença e da apatia política do indivíduo integrante da sociedade de massas em relação ao mundo comum, outro atributo vem à tona, a saber, a atomização. A atomização do integrante da sociedade de massas deriva de um processo de isolamento desse indivíduo percebido nas experiências diárias do mundo moderno. A atomização aconteceu por conta do afastamento do indivíduo da sociedade de classe, tendo em vista a desarticulação desse tipo de sociedade. Esse indivíduo atomizado, isolado, torna-se indiferente às questões políticas que envolvem o âmbito público. Conforme Arendt:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais (2012, p. 446).

Conhecidos os três atributos elencados dos indivíduos integrantes da sociedade de massas, quais sejam, a indiferença, a apatia e a atomização, passa-se a seguir para o

²⁸ Tradução livre a partir do original: "To me, modern masses are distinguished by the fact that they are "masses" in a strict sense of the word. They are distinguished from the multitudes of former centuries in that they do not have common interests to bind them together or any kind of common "consent" which, according to Cicero, constitutes interest, that which is between men, ranging all the way from material to spiritual and other matters. This "between" can be a common ground and it can be a common purpose; it always fulfills the double function of binding men together and separating them in an articulate way. The lack of common interest so characteristic of modern masses is therefore only another sign of their homelessness and rootlessness. But it alone accounts for the curious fact that these modern masses are formed by the atomization of society, that the mass-men who lack all communal relationships nevertheless offer the best possible "material" for movements in which peoples are so closely pressed together that they seem to have become one" (ARENDDT, 1994, p. 406).

²⁹ Conforme Arendt (2012, p. 634), o desalojamento pode ser entendido como "a experiência de não pertencer ao mundo", ocasionado pela solidão que o domínio totalitário impôs ao homem durante a existência desse tipo de regime.

³⁰ Entende-se por "não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros" (ARENDDT, 2012, p. 634-635).

exame de cada uma das características acima citadas a fim de compreender os modos de vida que caracterizam a referida sociedade, começando pelo último atributo listado, a saber, a atomização.

3.2 A atomização do indivíduo

Conforme a última citação apresentada na seção anterior, a fragmentação da sociedade de classe e a conseqüente atomização do indivíduo contribuíram com o desenvolvimento da sociedade de massas, que pode ser definida como “um pseudo-espaço público ocupado em todo pelo *animal laborans*, constringido no mecanismo do ciclo produção-consumo” (FORTI, 2002, p. 351) ou entendida como “uma população completamente homogênea formada por homens solitários” (JARDIM, 2011, p. 35) Além disso, a atomização do indivíduo contribuiu também com a permanência no poder dos regimes totalitários. Para esses regimes, a liquidação das formas de associação e relações sociais dos homens conduziria o indivíduo, por ora solitário, para a sua subordinação e decorrente apoio, uma vez que a massa serve tanto para apoiar o regime ou para morrer por ele, servindo como material humano para as perdas populacionais decorrentes da sua implantação.

Segundo Arendt (2012) essa psicologia do homem da massa se desenvolveu por conta da desarticulação da sociedade de classe. Frustrado e com medo de fracassar, acabou se isolando. Esse isolamento gerou um indivíduo egocêntrico, sem qualquer interesse comum, sem a preocupação dos cuidados com a vida humana, pois:

[...] traz consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação. A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno da massa (ARENDRT, 2012, p. 445).

Na perspectiva arendtiana, a sobrevivência de cada um³¹ ocupou o lugar do interesse comum, representado pelo interesse de um grupo ou de uma classe. Não havendo mais a noção de pertencimento a uma classe ou grupo social, o indivíduo vivenciando a solidão estaria pronto para ser subjugado à estrutura totalitária. Isso porque as massas são atraídas pelos regimes totalitários na expectativa de fugir desta realidade solitária. A qual ocorre com a proposta de pertencer a uma classe ou grupo

³¹ Entende-se que a sobrevivência que deve ser considerada é a da vida privada, envolvendo o âmbito familiar. Conforme Jardim (2011, p. 36), a solidão do homem da massa é diferente do isolamento experimentado nos regimes tirânicos ou ditatoriais. Em linhas gerais, para o homem da massa ainda resta a possibilidade de refúgio junto à vida privada, como na família e nos negócios particulares. O que não há mais é a participação na vida pública.

social, suprimindo a carência provocada pela solidão. Contudo, esta classe oferecida se configura de modo artificial, uma vez que representa um estado de coisas que pode ser descrito como despersonalizado ou neutro, em que o indivíduo apenas reproduz um modelo comportamental.

Além disso, para Arendt (2013a, p. 64), na sociedade de massas o mais difícil de suportar está na evidência de que, para as pessoas das massas, “o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”. Tamanho é o desinteresse em um mundo comum, ocasionado pela atomização e isolamento do indivíduo.

Igualmente, o desinteresse pelo comum, marcado pelo isolamento do indivíduo e pelo vínculo rompido entre o integrante da sociedade de massas e o mundo provoca algumas suposições. Uma delas diz respeito ao mundo comum das aparências constituído como espaço de estabelecimento de novas relações, no qual se dá a existência humana que é revelada por um quem *para* e *com* os outros, conforme anunciado anteriormente. Nesse caso, não havendo a relação *para* e *com* os outros, o isolamento e a indiferença para com o aspecto comum do mundo equivalem a uma indiferença para consigo mesmo, o que torna o ser humano deficitário em relação a si mesmo. Isso porque a sua estabilidade e permanência é atestada pela presença de outros.

Outra suposição pode ser descrita pela ausência desta estabilidade e permanência. Ou seja, sem a noção de permanência no mundo, o ser humano torna-se apenas um feixe de pulsões – de necessidades – satisfeitas no processo de consumo, o qual converte-se como a única forma de sentir-se vivo. No âmbito deste estudo, a ausência da noção de estabilidade no mundo, ilustrada pela necessidade constante de consumir, é considerada relevante para pensar sobre os problemas ambientais que esse modelo de comportamento acarreta, uma vez que estamos considerando os recursos naturais do planeta como limitados.

Para mais, as duas suposições apresentadas indicam certa semelhança entre os regimes totalitários e a sociedade de consumo, visto os dois modelos de sistemas oferecerem elementos que visam a suprimir as carências humanas, acarretadas pela solidão humana.

Acerca da solidão do indivíduo da massa, cabe fazer a distinção que ocorre entre os sentidos do termo. Para Assy (2015, p. 88), Arendt faz uma “distinção sistemática e

abrangente entre a *solitude*³² (*solitude*) e *solidão* (*loneliness*)”. E acrescenta: “a atividade de pensar ocorre em *solitude*, na qual o sujeito é capaz de fazer companhia a si mesmo, ao passo que na *solidão* a atividade de pensar é menos provável, pois o ser humano não parece ser capaz de fazer companhia nem a si mesmo” (idem). Ainda no âmbito da distinção que ocorre entre a *solidão* e o estar só, no que tange à esfera política, Arendt (2012, p. 633) afirma que “o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de *solidão* na esfera dos contatos sociais”. Nesse sentido, chama atenção para o fato de que o isolamento e a *solidão* não são a mesma coisa. Leia-se:

Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário (ARENDRT, 2012, p. 633).

Arendt (2012, p. 636) ressalta ainda que enquanto o isolamento se refere ao campo político, a *solidão* se refere à vida humana como um todo. Pois, ainda que indivíduo solitário esteja desacompanhado, ele “pode estar em companhia de si mesmo”, pois aos homens coube a capacidade de “falar consigo mesmos” (idem). Segundo Arendt (idem) “em *solitude* (*solitude*), estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto na *solidão* (*loneliness*) sou realmente apenas um, desertado por todos os outros”. Para a autora, viver a sós pode levar à *solidão*, o que ocorre quando “estando a sós, o meu próprio me abandona” (idem).

Para destacar a passagem do isolamento à *solidão*, Arendt (2012, p. 633-634) se vale de dois momentos. O primeiro deles diz respeito ao homem, como *homo faber*, precisando isolar-se com sua obra (*work*), deixando temporariamente o terreno da política. Nesse isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana, “somente quando se destrói a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável” (idem). O segundo momento, que parece ser o mais marcante deles, envolve esse homem isolado que perdeu seu lugar no terreno político da

³² No original encontra-se os termos “*solitude*” e “*isolation*” como significação para “estar só”. Para esse estudo, ora utiliza-se um termo, ora outro, em busca de se manter o texto mais próximo possível do pensamento de Arendt.

ação e sofreu o abandono pelo mundo das coisas, quando já não é mais reconhecido como *homo faber* e passa a ser tratado como *animal laborans*, em que “o necessário ‘metabolismo com a natureza’ já não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento torna-se solidão” (ARENDDT, 2012, p. 634). O ponto que aborda sobre o triunfo do *animal laborans* sobre o *homo faber* terá mais atenção no terceiro capítulo desse TCC.

No que interessa ao estudo, assinala-se um trecho da obra *Origens do Totalitarismo* (1951) em que Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que a “solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e³³ uma das experiências fundamentais de toda a vida humana” (ARENDDT, 2012, p. 635).

A solidão se mostra contrária às necessidades básicas humanas porque a nossa estabilidade e permanência é conferida pela presença de outros e a nossa experiência do mundo depende do contato com os outros, para que possamos confiar em nossa experiência sensorial imediata, visto que “a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural” (idem). Entretanto, a solidão proporciona a experiência fundamental da vida humana, que condiz com a afirmativa:

[...] basta que nos lembremos que um dia teremos que deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos (ARENDDT, 2012, p. 635).

Nesse sentido, a solidão do indivíduo da massa remete às noções heideggerianas que tratam do impessoal³⁴ (*das Man*) e do inautêntico (*Uneigentlich³⁵*), conceitos acerca dos modos de ser do *Dasein* no âmbito do social, no que tange às relações deste com o mundo circundante público. Acerca do impessoal (*das Man*), Heidegger (2012, §27) afirma que ele é a resposta ao *quem* do *Dasein* podendo ser o *se* ou o *alguém*³⁶, e que prescreve o modo de ser deste na cotidianidade. Além disso, “o *quem* é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade” (HEIDEGGER, 2012, §25, p. 333).

³³ Grifo da autora.

³⁴ O impessoal (*das Man*) responde quando se pergunta pelo *quem* do *Dasein*. Além disso, conforme o Dicionário Heidegger (2002, p. 97), o impessoal não é nem uma coisa boa nem uma coisa má, o impessoal deve-se ao nosso mundo comum. Heidegger abandona esta expressão depois do *Ser e Tempo* (1927) porque, conforme o referido dicionário, sua intenção é que ela [a expressão] fosse utilizada pela sociologia, como uma contribuição casual, mas foi adotada pelos psicólogos (INWOOD, 1999, p. 98).

³⁵ Conforme o Dicionário Heidegger (INWOOD, 1999, p. 11), no *Ser e Tempo* (1927) há também a ocorrência do termo *Eigentlichkeit* para designar a expressão *autenticidade*.

³⁶ Dreyfus (2002, p. 119-120) ao traduzir o *das Man* como “alguém”, o faz na intenção de demonstrar que é de alguém que o *Dasein* reproduz as atividades cotidianas, aquilo que faz e o que não faz.

Na análise do *Dasein*, “o *quem* não é este nem aquele, nem *a-gente* mesma, nem alguns, nem a soma de todos, o “quem” é [em alemão] o neutro: *a-gente*³⁷” (HEIDEGGER, 2012, §27, p. 365). Trata-se [o *das Man*] da “dimensão anônima da existência cotidiana [...] [a cotidianidade] que é, acima de tudo, estruturada por normas anônimas” (CERBONE, 2012, p. 69). Em linhas gerais, o *Dasein* exhibe um comportamento conduzido pelas normas de uma sociedade, uma vez que está cercado de entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, assim:

[...] gozamos e nos satisfazemos como *a-gente* goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *a-gente* vê e julga; mas nos afastamos da ‘grande massa’ como *a-gente* se afasta, achamos ‘escandaloso’ o que *a-gente* acha escandaloso. *A-gente*, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém prescrevo o modo de ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, §27, p. 365).

Nesse momento, o modo do impessoal envolve “ser o que os outros são”. Além disso, Heidegger (2012, §§ 26-27) sugere que o *Dasein* se mede pelo *Dasein* do outro, na tentativa de acompanhar, igualar ou subjugar-lo. Desse modo, o impessoal faz com que o *Dasein* se preocupe mais com que o outro pensa, ao ponto de esquecer-se de si mesmo. Conforme Stein (1990, p. 99, *apud* SEIBT, 2013, p. 98), “[...] ninguém é si mesmo na cotidianidade. A mediocridade do *Man* se impõe como um domínio coletivo, ocultando e dificultando as possibilidades da autenticidade”. Ao se retomar que o *Dasein* é sempre no sentido de ser-cada-vez-meu e que o *Dasein* “sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, §4, p. 61), pode-se considerar que o impessoal leva embora as escolhas do *Dasein* e a sua responsabilidade pelo que faz e acredita (INWOOD, 1999, p. 97). Assim, sob a impessoalidade, se o *Dasein* é um si mesmo, não é o próprio si mesmo.

Conforme Inwood (1999, p. 57), ainda que uma pessoa fale e pense “eu”, ela não precisa ser, propriamente falando, algum si mesmo. “Uma pessoa pode estar, e normalmente está, dispersa no impessoal e, portanto, no próprio-impessoal” (*das Man selbst*) (idem). Contudo, posso tornar-me o meu-ser-si-mesmo de acordo com o modo como me conduzo, pois quando trabalho em conjunto comigo mesmo sou capaz de me tornar um si-mesmo autêntico. Isso porque, para Heidegger, nunca caímos inteiramente e irrecuperavelmente no impessoal. Outro ponto destacado é o de que em relação ao impessoal é “preciso cuidar para que ele não nos faça pensar como autênticos quando

³⁷ Grifo do autor.

ainda se está sob sua influência” (idem, p. 97), ou seja, é pensar que se está fazendo a própria coisa e não o que o impessoal prescreveu.

Moran (2000, p. 242) afirma que ser inautêntico não é ruim e que isso faz parte do que somos no cotidiano. Ainda, ser inautêntico é a condição primeira para sermos autênticos³⁸. Assim, entre ser autêntico ou ser inautêntico não há implicação de valorização preferencial, pois a inautenticidade faz parte da estrutura do ser tanto quanto a autenticidade (ABBAGNANO, 2007, p. 109).

A possibilidade de o *Dasein* ser autêntico passa pelo sentimento da angústia (*Angst*), uma vez que o *Dasein* ainda pode escolher a si mesmo, vivendo a própria vida e saindo do modo do impessoal. Conforme Heidegger (2012, §40, p. 525), “a angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta em suas possibilidades”. Para que esse processo aconteça, faz-se necessário não temer a solidão e a angústia. Segundo Seibt:

A coragem da solidão é condição para a apropriação de si. Apropriação tem aqui o sentido de tornar próprio, escapando à impessoalidade daquilo que foi adquirido sem a participação efetiva do sujeito que cada um de nós é. Apropriar-se de si significa retomar para si a capacidade de escolher e de ser responsável pela vida, pela existência. Viver a própria vida, com os outros, mas mantendo a capacidade de diferenciar-se diante da força niveladora da cotidianidade (2013, p. 100).

Além de ilustrarem o que foi dito no capítulo precedente sobre a influência do autor no pensamento crítico de Hannah Arendt, os pontos heideggerianos brevemente apontados servem para indicar nuances dos modos de ser do *Dasein*, especificamente sobre o impessoal e o inautêntico, junto ao tema da solidão que se manifestam nos modos de vida do indivíduo da massa, possibilitando ir além da análise existencial do ser humano. Esse é o caso do tema da solidão, quando essa é abordada por Hannah Arendt pela perspectiva política, representada pelo isolamento do integrante da massa quando ocorre desarticulação da sociedade de classe.

Além disso, no que tange às noções acerca do impessoal do *Dasein* é possível perceber que acontece uma aproximação deste com as características elencadas por Hannah Arendt para o indivíduo atomizado que vai em direção à massa atraído pela propaganda dos movimentos totalitários na tentativa de encontrar “um lugar neste

³⁸ De acordo com o Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 2007, p. 108), o termo autêntico foi empregado por Jaspers (ao lado do termo inautêntico, simétrico e oposto) para indicar o que é próprio do homem em contraposição à perda de si mesmo, ou de sua própria natureza, que é a inautenticidade. Segundo o mesmo Dicionário, Heidegger expressou em outros termos a mesma posição.

mundo” (ARENDT, 2012, p. 454). Para mais, entende-se que o impessoal do *Dasein*, na perspectiva heideggeriana, será também possível de ser reconhecido nos atributos da indiferença e apatia política dos integrantes da sociedade de massas.

3.3 A indiferença e a apatia política

Junto da característica da atomização e isolamento do integrante da sociedade de massas, vem a indiferença diante daquilo que é do interesse comum. Para o integrante da sociedade de massas o interesse pela coisa pública deu lugar à hostilidade relativamente a assuntos que envolvem a coletividade.

Para Arendt (2012), a sociedade de massas é formada por indivíduos que não demonstram interesse por um engajamento político ou por fazer parte de associações que visam a uma ação conjunta, em favor de algo relacionado ao coletivo. Além disso, sobre o espaço que as massas podem ocupar, Arendt (2012, p. 439) afirma que essas têm o potencial de existir “em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem seu poder de voto”. Igualmente, por serem observadas situações da sociedade contemporânea que remetem ao que é dito acerca das massas, pode-se afirmar que essa se apresenta também de maneira atemporal. A indiferença implica o não se deixar afetar pelas coisas do mundo comum, privando o homem da experiência da pluralidade, em que é visto e ouvido pelos outros, e da constituição de um caráter distintivo próprio no quadro dessa pluralidade, convertendo-se em um indivíduo solitário.

Entretanto, não são somente os atributos da atomização e da indiferença que caracterizam os integrantes da sociedade de massas: há também a apatia política. Como já foi dito, tanto a indiferença como a apatia sempre se fizeram presentes nas sociedades, mas o que mereceu a atenção de Hannah Arendt para o assunto foi a relevância desses atributos no surgimento da sociedade de massas e a sua relação com o apogeu dos regimes totalitários. Conforme Passos:

Essa indiferença e apatia política podem ser vistas como uma mudança da condição humana. Isso se deve ao fato de que, devido a sua recusa em participar da esfera pública, esse homem preso a clichês e frases prontas – que têm como objetivo funcionar como uma espécie de cinturão que impede a realidade de ser “real” –, não toma em suas mãos a iniciativa de criar o novo, deixando que sua vida siga aparentemente as linhas de um determinismo inexorável, seja da natureza ou da história (2013a, p. 114).

O termo apatia deriva de *apathés* (ἀπαθής³⁹) e tem como significação: i) que não sofre ou sofreu; que não é afetado por algo ou por alguém; ii) que não pode ser afetado; insensível, indiferente; iii) que não se emociona em vista da dor; impassível. Ainda no âmbito da etimologia, apatia remete a *páthos* (πάθος⁴⁰) que dentre os seus significados encontra-se: i) o que se experimenta ou se suporta; ii) o que afeta a alma; perturbação; piedade; prazer; amor; aflição; tristeza; cólera. O *páthos*, na obra de Hannah Arendt, se constitui como elemento da política e da ética, enfatizado pela condição da pluralidade humana e pelo amor ao mundo.

Segundo Assy (2015), no que diz respeito ao mundo, o *páthos* passa pelo que Hannah Arendt nomeia *amor mundi* e no querer em que “o critério já não é o [*self*] e o que ele pode ou não suportar, aquilo com que pode conviver, mas a execução e as consequências da ação em geral” (ARENDR, 2003, p. 191 *apud* ASSY, 2015, Introdução). Ou seja, o *amor mundi* de Hannah Arendt significa um apelo à ação. Para Fry (2010, p. 78) a teoria de Arendt estimula a possibilidade de ação política genuína, que é inspirada pelo “amor pelo mundo”, mais do que a alienação dele, ressaltando que “a teoria da ação política enfatiza o lado emocional com o lugar e com os outros” (idem).

Entende-se que a apatia política do indivíduo da massa corresponde ao caso do indivíduo que não se deixa afetar por algo, lembrando as características da insensibilidade e da indiferença em relação à coletividade. Arendt (2012) sugere como ponto de origem do atributo da apatia política aquilo a que chamou de sociedade competitiva de consumo. Na crítica que faz à sociedade de consumo, Arendt (2012, p. 441) sustenta que a burguesia foi quem gerou “a apatia e até mesmo a hostilidade em relação à vida pública”. Ressalta ainda que são os elementos apáticos que constituem a sociedade burguesa que permitem a essa sociedade se manter na “luta competitiva pela vida” (idem), demonstrando haver um acentuado contraste nessas posições, pois a sociedade de consumo é apática no que tange às questões públicas e competitiva em relação a busca pelo sucesso. Trata-se, em linhas gerais, de uma sociedade que se organiza em torno do consumo, estimulada pelo atendimento dos desejos e expectativas

³⁹ De acordo com o site Perseus. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CE%AC%CF%80%CE%B1%CE%B8%CE%AE%CF%82&la=greek>> Acesso em 27/06/18.

⁴⁰ De acordo com o site Perseus. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CF%80%CE%AC%CE%B8%CE%BF%CF%82&la=greek>> Acesso em 27/06/18.

de seus integrantes. Dito de outro modo, o consumo é uma compulsão, tendo em vista o preenchimento de algo, sob a forma de realização no âmbito do impessoal.

3.4 A inação das massas

O fato do homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.
(Hannah Arendt, 1958)

Como já foi dito no capítulo precedente, o conceito de ação (*action*) para Hannah Arendt assume o sentido de ação política, onde o agir significa “tomar iniciativa”, “iniciar”. Por isso, para tratar da inação do indivíduo das massas, considera-se relevante trazer à tona novamente, e brevemente, o conceito de ação na perspectiva arendtiana para a melhor compreensão daquilo que se está argumentando. Ou seja, quando se tratar da inação, é sempre no sentido da inação política que o termo deverá ser considerado.

A ação (*action*) é considerada por Arendt como a única das três atividades que ocorre diretamente entre os homens, uma vez que ela corresponde à condição humana da pluralidade, considerando que “são os homens e não o Homem que vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2013a, p. 8). Tendo em vista que a ação é a forma política pela qual os homens podem manifestar a liberdade humana, por meio da expressão de suas opiniões, suas histórias e experiências comuns, por meio das palavras e atos, a ação consiste em estabelecer novas relações.

Já o comportamento é uma imposição da sociedade por meio de normas e regras através das quais espera que seus respectivos integrantes adotem um modo de vida em que a ação espontânea não mais aconteça. Com isso, a sociedade espera reduzir o ser humano a um todo uniforme, gerando o conformismo, e isso, segundo Arendt (2013a, p. 50) “só foi possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana”. Uma possível consequência do comportamento conformista perante as regras ditadas pela sociedade contemporânea é a de que o integrante desse atual modelo de sociedade toma o consumo como algo para além das suas necessidades básicas, a saber, como modo de estar transversal a todas as dimensões da vida, sendo cada vez mais incentivado pelo forte apelo das propagandas presentes na mídia.

Trazendo a noção de comportamento para o âmbito da sociedade de massas, Arendt (2013a, p. 55) afirma que o referido modelo de sociedade “já devorou todas as camadas da nação e o ‘comportamento social’ converteu-se em um modelo de todas as

áreas da vida”. Nesse sentido, num modelo de sociedade em que a ação política é substituída pelo comportamento social, em que a ação conjunta não consegue estabelecer um tipo de relação capaz de agregar seus integrantes preservando sua pluralidade constitutiva, e onde é possível perceber uma condição em que não há lugar para a ação, é que se configura a inação. Nesse caso, conforme mencionado no primeiro capítulo, toma-se como significação para a inação o que Arendt (2013b, p. 92) nomeia como “total condicionamento, vale dizer, a total abolição da ação”. Trata-se, assim, da condição de ausência de ação.

Na tentativa de melhor compreender a inação, nos valem do modo impessoal do *Dasein*, conforme apresentado no capítulo anterior. Nesse caso, o integrante da sociedade de massas demonstra um modo de comportar-se semelhante àquele exibido pelo *Dasein*, de acordo com o qual este se comporta em conformidade com as normas de uma sociedade, pois está cercado de entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, tornando-se aquilo que os outros são. Isso não só faz com que o *Dasein* não tenha mais a opção de escolha entre ser si mesmo ou de não ser si mesmo, como também dilui a responsabilidade pelo que faz e acredita. Igualmente, entende-se que o integrante da sociedade de massas, fazendo o que os outros fazem, preocupando-se com aquilo que os outros pensarão acerca dele, esquece-se de si mesmo.

Assim, ao esquecer-se de si mesmo, o integrante da sociedade de massas abandona-se acriticamente às normas da situação social em que se encontra, esquecendo que é um ser capaz de agir, “que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (ARENDR, 2013a, p. 222). Igualmente, tendo em vista a inação, ao não se fazer uso da condição que temos que é de sempre poder começar algo novo, a ação degenera num mero modo de comportar-se ou de autopreservar-se.

Para mais, a inação também pode ser representada quando, na progressão dos regimes totalitários, a neutralidade e o silêncio das massas serviram como um “pano de fundo para a vida política da nação” (ARENDR, 2012, p. 440). Ou seja, quando se considera a neutralidade das massas, reconhecida pela indiferença e apatia política tal como mencionada por Arendt (2012), e se retoma a ideia da convivência desta com os regimes políticos sem que haja na origem uma deliberação, é que se encontra um padrão de comportamento no modo de vida de seus integrantes que remete à inação política.

A partir disso, para fins desse estudo, o conceito de inação política que caracteriza o integrante da sociedade de massas arendtiano constitui-se num modelo de

comportamento que pode ser atribuído ao ser humano da sociedade contemporânea que, diante do contexto de uma crise ambiental, demonstra, em sua maioria, um desinteresse relativamente ao que é comum a todos, nesse caso, relativamente ao ambiente circundante, isto é, ao próprio mundo enquanto constituinte indissociável da sua existência, o que se configura, em última análise, em um desinteresse por si mesmo.

4. A caracterização da sociedade de consumo

O presente capítulo tem o intuito de abordar a noção arendtiana da sociedade de consumo. Para tanto, encontra-se dividido em duas seções que visam ao exame e a inserção desse modelo de sociedade na dinâmica da apropriação e da expropriação dos objetos. Na primeira seção, aborda-se a ascensão do *animal laborans* sobre o *homo faber*, partindo da breve caracterização dos componentes da *vita activa* que impulsionam a noção de consumo: o trabalho (*labor*) e a obra (*work*). A segunda seção discorre sobre a sociedade de consumidores, trazendo à tona o tema da apropriação e expropriação dos objetos. Ainda nessa seção destaca-se a tendência conformista e homogênea tanto da sociedade de massas como da sociedade de consumo, ilustrando um tipo de comportamento assentado num *ethos* consumista, indicando a possibilidade da pertinência do pensamento de Hannah Arendt para a ética ambiental.

4.1 Breves considerações sobre o *animal laborans*

Conforme mencionado no capítulo anterior, a sociedade de consumo está articulada com a sociedade de massas de tal maneira que elas são, por vezes, tomadas como a mesma coisa, porém nomeadas e descritas em momentos distintos nas obras de Hannah Arendt. Entende-se que os dois modos de descrever a sociedade assentam numa atitude consumista e os seus integrantes possuem modos de comportamento semelhantes que podem ser associados aos modos de comportamento dos integrantes da sociedade contemporânea. Para sustentar que a sociedade contemporânea pode ser qualificada como sendo uma grande sociedade de massas considera-se a adoção de um estilo de vida por seus integrantes em que os produtos consumidos não estão ligados a uma função ou necessidade específica e que é permeado por relações capitalistas. Nessa seção apresenta-se como a autora abordou a sociedade de consumo, impulsionada a partir das duas atividades que integram a *vita activa* e que ainda não foram examinadas nesse estudo, a saber, o trabalho (*labor*) e a obra (*work*).

Para Arendt (2013a), o trabalho (*labor*) corresponde a uma das três atividades⁴¹ relacionadas com as condições da existência humana que compõem a *vita activa*. O

⁴¹ Conforme Jardim (2011, p. 19), ainda que as três atividades que integram a *vita activa* sejam interligadas, elas “obedecem a critérios próprios, devendo, por isso, ser compreendidas cada uma em si mesma”.

trabalho (*labor*) é, portanto, “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (idem, p. 8) e “assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie” (idem, p. 10). Desse modo, o trabalho (*labor*) envolve as necessidades vitais produzidas e introduzidas no ciclo da vida, só findando com a morte. Diante disso, a vida, no sentido biológico e privado, é a condição humana do trabalho (*labor*).

Conforme Fry (2010, p. 66), tendo em vista que na linguagem contemporânea trabalho (*labor*) e obra (*work*) são frequentemente considerados como termos intercambiáveis, Arendt descreve-os como “atividades diferentes e distintas” (idem). De tal modo, o *labor* humano é considerado uma atividade que está interessada nas necessidades cíclicas e repetitivas da vida humana, produzindo o alimento para a sobrevivência, “mas seus esforços não se aquietam por muito tempo, pois o alimento precisa ser consumido dentro de determinado período de tempo antes que se deteriore” (idem). Ou seja, há um prazo determinado para consumir os bens oriundos do *labor*. Em função disso, Arendt retrata os seres humanos em seu aspecto laboral, como *animal laborans*, conforme afirma: “o *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies de animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDDT, 2013a, p. 104). Isso porque, segundo Fry (2010, p. 67), “os animais estão submetidos às demandas da natureza, esse tipo de atividade humana aproxima-se da atividade animal”. Está se falando das necessidades humanas mais específicas, ligadas à sobrevivência da espécie. Por conta destas necessidades repetitivas da vida humana, o *labor* não tem um começo ou fim específico, possuindo como função básica a de suprir as carências da vida humana em prol de sua preservação, enquanto durar o seu ciclo natural. Desse modo:

Enquanto viventes, [...], somos sempre *animal laborans*, ou seja: somos condicionados pelo processo vital biológico a realizar as atividades do trabalho (*labor*) e do consumo, abandonados no âmbito da estrita privatividade das funções corporais e do lar no qual a vida é o bem supremo (CORREIA, 2014, p. 87).

Em contraste com o trabalho (*labor*), a obra (*work*), a terceira atividade que complementa o conceito de *vita activa*, é capaz de produzir estruturas mais permanentes para a conservação da vida humana, como, por exemplo, refúgios e móveis que permitem ao ser humano se distanciar das “demandas da natureza”, conforme acima mencionado. A obra (*work*) tem como condição humana a mundanidade, na qual os recursos para a existência humana são conquistados por meio da fabricação de objetos

mais duráveis do que aqueles que o trabalho (*labor*) produz, tendo em vista que esses últimos são feitos para serem consumidos. Conforme:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada⁴² no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual [...] (ARENDDT, 2013a, p. 8).

Assim, como corresponde ao caráter não natural da existência humana, a obra (*work*) se caracteriza pela “produção de um mundo de coisas cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo de vida dos próprios fabricantes” (CORREIA, 2007, p. 42). Essa atividade do fabricante de ser artífice e de “operar sobre” os materiais caracteriza o *homo faber*. Nesse sentido: “[...] a obra sempre requer, em seguida, algum material sobre a qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em objeto mundano” (ARENDDT, 2013a, p. 112). O *homo faber* emerge em contraposição à atividade do trabalhador (*labor*) que “se mistura com os materiais”, no metabolismo que ocorre entre homem e natureza. Para mais, Arendt ressalta:

[...] os produtos da obra (*work*) – e não os produtos do trabalho (*labor*) – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidos pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos (ARENDDT, 2013a, p. 116).

Além disso, os objetos de uso, isto é, o mundo de coisas fabricadas pelo *homo faber*, possibilitam ao *animal laborans* um lar capaz de garantir a sobrevivência no movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, facilitando sua vida e removendo sua dor. Em linhas gerais, isso permite ao *animal laborans* passar de integrante de uma sociedade de trabalhadores para uma sociedade de consumidores. Isso porque:

A capacidade de reificação do *homo faber* foi absorvida, via industrialização e automação, pela dinâmica e pelo ritmo de trabalho (*labor*) do *animal laborans* em uma sociedade de empregados. Esse trabalho, distintamente da atividade de fabricação (*work*) do *homo*

⁴² No sentido de embutido, encaixado.

faber, não produz como efeito identidade alguma, pois há uma alienação constitutiva do estar junto do *animal laborans* em relação a qualquer espaço de aparência, já que seu estar junto se dá sob forma de amálgama (CORREIA, 2014, p. 89).

Para mais, são eleitas duas características distintas entre o *animal laborans* e o *homo faber*, quais sejam: i) para o *animal laborans* “a vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar o domínio público, mundano”; e ii) o *homo faber* é descrito como dotado da capacidade de “ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito” (ARENDT, 2013a, p. 200). O domínio público próprio do *homo faber* consiste no mercado de trocas, no qual esse exhibe o “produto de sua mão” para a estima, barganha ou permuta, impulsionando o que é chamado de sociedade comercial. Nessa atividade, em que produtos adquirem algum tipo de valor, acaba prevalecendo o econômico ou o privado, em detrimento ao que é público. Acontece nesse movimento uma inversão daquilo que pertence ao âmbito do que é privado e do que é público. De acordo com Fry (2010, p. 83), “a invasão do interesse privado na esfera da política compromete a objetividade da política e seu interesse pela comunidade como um todo”. Por conta disso, Arendt (2013a) sustenta que a Era Moderna⁴³ é o tempo da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, tendo em vista o triunfo do consumo sobre o uso. Isso por conta da:

[...] necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. [...] os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans* (ARENDT, 2013a, p. 155-156).

Nesse modelo de comportamento “os ideais da permanência, da estabilidade e da durabilidade do *homo faber*, foram vencidos pelo ideal da abundância que o *animal laborans* compreende como felicidade” (CORREIA, 2014, p. 97). Assim, para atender as necessidades abundantes do *animal laborans*, mencionadas na citação acima, passa-

⁴³ Os três eventos que, segundo Hannah Arendt, marcaram o início da modernidade e que conduziram a alguma forma de alienação do mundo foram: a descoberta dos novos continentes, a invenção do telescópio por Galileu e a Reforma Protestante. Esses eventos “já continham os ingredientes do processo de alienação que se intensificaria nos séculos seguintes” (JARDIM, 2014, p. 35).

se a viver em uma sociedade de trabalhadores porque somente o trabalho (*labor*) pode produzir abundância, uma vez que está sempre em busca de suprir as carências da vida humana, ao mesmo tempo em que se passa a integrar uma sociedade de consumidores.

4.2 Uma sociedade de consumidores

Segundo Arendt (2013a, p.156), o homem moderno vive numa sociedade de consumidores marcada por dois estágios de um mesmo processo: o trabalho (*labor*) e o consumo. Para mais:

[...] com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho (*labor*) que veio a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem; ou, em outras palavras, por que, na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi precisamente a vida que predominou sobre todas as outras considerações (ARENDR, 2013a, p. 392).

Dentro deste processo ocorre a apropriação da atividade do trabalho (*labor*) como um processo natural, por conta da satisfação das necessidades e desejos, e da expropriação dos objetos adquiridos. De acordo com Fry (2010, p. 82), como consequência do consumismo, “Arendt pensa que a ênfase no *homo faber* é substituída pela elevação do *labor*, ou do *animal laborans*, à mais alta posição na vida ativa”, isso porque a obra (*work*) se assemelha ao trabalho (*labor*), tendo em vista as exigências que se tornam cíclicas e os produtos gerados são muito mais perecíveis. Ou seja, os objetos fabricados, feitos através da obra (*work*), ficam mais parecidos com os objetos do trabalho (*labor*), tendo em vista que são facilmente utilizados, descartados e rapidamente substituídos. Assume-se, assim, uma atitude de consumo sobre todo o tipo de coisas, pois não se considera mais a durabilidade dos objetos. Essa impermanência dos objetos aponta para o descuido com o mundo como espaço para habitação. Diante disso, encontram-se aspectos que remetem à sociedade contemporânea, uma vez que os objetos de consumo não apresentam, em sua maioria, a característica da durabilidade. Soma-se a isso a oferta massiva de produtos que prometem atender aos desejos humanos, ditados pelas normas da sociedade, como também a diminuição dos recursos naturais do planeta.

No ciclo de produção e consumo, tanto o *homo faber*, por conta de seu isolamento para produzir e tornar o mundo mais útil e belo, como o *animal laborans*, ocupado em tornar a vida mais fácil e longa, são considerados por Arendt (2013a, p.259-260) como “apolíticos, com tendência a denunciar a ação e o discurso como

ociosos”. Nesse sentido, para fins desse estudo, encontra-se nessa descrição do modelo de comportamento de ambos [*animal laborans* e *homo faber*] aquilo que nomeamos no capítulo anterior de inação.

Ou seja, há uma ausência da ação que, no sentido arendtiano, significa que não há a ação política em vista de um mundo comum. Além do mais, por conta da caracterização de ambos, ao considerarem a ação como algo ocioso, reencontra-se o que foi mencionado acerca da indiferença e da apatia política da sociedade de massas em relação ao mundo comum. Desse modo, segundo Fry (2010, p. 83), a “pluralidade está em risco, à medida que as pessoas não mais procuram ouvir ativamente suas mútuas perspectivas, uma vez que os interesses privados governam o campo político”. Esse desinteresse pelo mundo comum, num modelo de comportamento individualista, proporciona ao indivíduo uma nova alienação do mundo, dessa vez, para dentro de si mesmo. Pois “ele é sempre e a todo momento preocupação consigo mesmo”, conforme Castanheira (2015, p. 106).

Igualmente, tais características corroboram o modo de ser que é típico do integrante da sociedade de massas, desta vez situado no modelo da sociedade de consumo, o que justifica a articulação que pode ocorrer entre as duas sociedades, pois as massas “possuem caráter eminentemente apolítico, partilhando silenciosamente convicções gerais que perpassam todas as classes, e se exilando de qualquer representação política usual” (CORREIA, 2014, p. 62). Ademais, isso demonstra um modelo de comportamento conformista e padronizado em substituição à ação, pois:

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou façanha extraordinária (ARENDDT, 2013a, p. 49).

Esse modelo de comportamento também remete à noção heideggeriana que trata do impessoal (*das Man*), pelo qual num modo de ser do *Dasein* esse exhibe um comportamento conduzido pelas normas de uma sociedade que envolve ser o que os outros são, conforme mencionado na seção em que se abordou a inação. Ademais:

[...] a sociedade é conformista, uniforme e homogênea porque no fundo as necessidades materiais são iguais para todos os indivíduos, já que todo ser humano tem em comum com todos os outros a mesma urgência de prover as necessidades da vida. O desejo de distinção, que tinha sido um dos motores mais eficazes da ação política, se satisfaz recorrendo a moda, a atitudes extravagantes ou, como se diria hoje, se apelando para o efêmero (FORTI, 2001, p. 352).

Arendt (2013a, p. 166) chama a atenção ao fato de que com o triunfo do *animal laborans* as necessidades da vida dão lugar às “superfluidades da vida”, comportando o perigo de que nenhum objeto no mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio desse consumo. Dentre as demandas do *animal laborans*, encontra-se a obtenção da felicidade que só pode ser alcançada com o equilíbrio que ocorre entre os “processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e alijamento da dor” (idem), num ponto em que a felicidade é “alcançada no isolamento do mundo e desfrutada dentro das fronteiras da existência privada do indivíduo” (ARENDDT, 2013a, p. 139). Assim, a vida individual passa a ocupar a vida pública, o espaço público e a atividade política. Por conta de atender essa carência, contudo, assinala-se um processo que Arendt nomeia de catastrófico, uma vez que isso pode submeter toda a humanidade ao jugo da necessidade ligando o ciclo biológico da vida humana ao esforço de consumir (ARENDDT, 2013a, p. 162-163).

Conforme Castanheira (2015, p. 270), a sociedade de consumo para Arendt lembra “uma forma mais autêntica de totalitarismo e de dominação total cujos contornos são mais autênticos, porém menos cruéis” e, nesse sentido, há de se ter em mente que a sociedade de consumo é “uma sociedade que tem lugar num mundo pós-totalitário, pelo que são impostos limites ao seu propósito de dominação do mundo, trazido no seu movimento de produção/consumo” (idem). Isso se assemelha também ao processo do capitalismo que sustenta o referido modelo de sociedade, uma vez que a durabilidade dos objetos se torna um obstáculo ao processo do crescimento da economia. Um exemplo disso é mencionado por Arendt (2013a, p. 314-315), que afirma que a recuperação da Alemanha no pós-guerra, nomeado de “milagre econômico”, envolve a produção “inútil” de meios de destruição [produção bélica] e de bens produzidos para serem desperdiçados, “seja porque são utilizados para a destruição – e esse é o caso mais comum –, seja porque são destruídos por serem obsoletos” (idem).

Em vista disso, cabe trazer a crítica que Arendt faz à sociedade de consumo, ao considerar que não há bens de consumo suficientes para satisfazer o apetite crescente dessa sociedade. Leia-se:

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo o que toca (ARENDDT, 2013b, p. 264).

Arendt (2013a, p. 167-168) destaca que o perigo de uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores consiste no deslumbramento pela “abundância de sua crescente fertilidade” e que presa nesse processo de produção/consumo não seja capaz de reconhecer sua própria futilidade. Para mais, destaca-se a tendência conformista e homogênea tanto da sociedade de massas como da sociedade de consumo, ilustrada por um tipo de comportamento que está assentado num *ethos* consumista, em que demonstram a incapacidade de preservação do lugar que habitam. O que nos leva a indicar a possibilidade da pertinência do pensamento de Hannah Arendt para a ética ambiental, por colaborarem na compreensão da situação ambiental na sociedade contemporânea.

5. A relevância dos conceitos arendtianos para uma ética ambiental

O presente capítulo tem por objetivo demonstrar como pode acontecer a relação entre os conceitos arendtianos examinados neste estudo com a ética ambiental, compreendida como uma das subdisciplinas da ética prática. Para tanto, a primeira seção retoma a definição de ética ambiental, salientando aspectos relevantes para o estabelecimento da relação proposta. Na segunda seção discorre-se sobre a possibilidade da relevância do pensamento de Hannah Arendt para a ética ambiental, descrevendo as relações apreendidas.

5.1 Ética ambiental

Primeiramente, retoma-se a definição de ética ambiental apresentada na Introdução deste TCC. Assim, por ética ambiental⁴⁴ entende-se a área da Filosofia que estuda a relação do ser humano com o ambiente, envolvendo o valor e *status* moral desta convivência com o não-humano. Nesse sentido a ética ambiental é, dentre outros pontos, capaz de lidar com: i) a preservação da biodiversidade como um objetivo ético; ii) as preocupações com o ambiente construído e as políticas de pobreza e iii) a ética da sustentabilidade e das mudanças climáticas. Além dos pontos referidos, conforme a referência escolhida, a ética ambiental também estuda o seu desenvolvimento enquanto disciplina. Isso pode ser dito por dois motivos: i) por conta da tentativa de aplicar teorias éticas tradicionais, incluindo consequencialismo, deontologia e ética da virtude, para apoiar as preocupações ambientais contemporâneas; e ii) por causa de algumas orientações para possíveis desenvolvimentos futuros da disciplina. Considera-se que o estudo realizado encontra seu lugar no último item mencionado.

Além disso, conforme a *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (CALLICOT; FRODEMAN, 2009), a conexão entre a destruição ambiental, o consumo desigual de recursos e a ordem econômica global são pontos considerados pertinentes para uma ética ambiental. Para mais, o consumo excessivo é considerado pela referida enciclopédia como a principal causa de danos ambientais, pois envolve a produção e o uso de bens materiais que possuem no ambiente natural sua fonte de matéria prima, servindo também como espaço para o descarte dos resíduos oriundos dos referidos bens

⁴⁴ De acordo com a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> Acesso em 12/06/18.

(idem, p. 180). Nesse sentido, os pontos elencados constituem-se como elementos éticos a serem considerados neste estudo. Além disso, tais elementos assinalam a nossa atual dificuldade de habitar o mundo sem que provoquemos o esgotamento de seus recursos naturais.

5.2 A relevância dos conceitos arendtianos para uma ética ambiental

A atual crise ambiental serviu como cenário para a elaboração deste TCC. No reconhecimento deste contexto retomou-se, no primeiro capítulo do estudo, a noção arendtiana sobre o conceito de crise. Para a autora, na circunstância de uma crise, o que deveria ser considerado é a adoção deste momento como um tempo de deliberação, de decisão, de juízo. Entretanto, crise passou a ter um caráter trivial, tocante ao cotidiano, funcionando como um mecanismo que permite a reprodução de comportamentos estabelecidos de modo acrítico.

Na convergência do conceito de crise e a ética ambiental, pela perspectiva arendtiana, considera-se ser esse o tempo de parar para refletir sobre o que estamos fazendo com a casa que habitamos, com o nosso mundo comum e com os não-humanos que nele habitam. Isso implica, necessariamente, repensar e mudar nossos hábitos de consumo e o nosso próprio modo de vida, baseado no consumismo. Como efeito disso, a mudança esperada lembra a noção arendtiana de ação. Entendida como ação política, a noção arendtiana de ação envolve tomar iniciativa e começar algo novo. Essa ação implica também uma consideração da coletividade, num apelo para sairmos do estado de inação em que nos encontramos, diante das questões que envolvem o âmbito público. Nesse sentido, entende-se que pode ser estabelecida a relação das noções arendtianas de crise e de ação com dois pontos com que a ética ambiental lida, a saber, a preservação da biodiversidade como um objetivo ético e as preocupações com o ambiente construído, visto que o reconhecimento de que integramos um mundo comum, enquanto plurais que somos, passa por esses dois pontos.

A esperada mudança nos hábitos de consumo e no próprio abandono do *ethos* consumista também nos remete ao conceito de sociedade de consumo da autora, examinado no capítulo três deste TCC. Conforme visto, a sociedade de consumo leva à ruína tudo aquilo em que toca, pois exhibe um comportamento que está assentado num *ethos* consumista. Pois, tal como enfatizado por Arendt, na sociedade de consumo ocorre uma retroalimentação de consumo e necessidade, segundo a qual estamos sempre a criar novas necessidades que, por sua vez, dão origem a mais bens de consumo, os

quais estimulam e criam novas necessidades, e assim sucessivamente. Acerca da relação do conceito de sociedade de consumo para atuação junto da ética ambiental, toma-se como elo a afirmativa de que o consumo excessivo é considerado como a principal causa de danos ambientais. Isso ocorre porque envolve a produção e o uso de bens materiais que possuem no ambiente natural sua fonte de matéria prima, causando deste modo o esgotamento dos recursos naturais. Além disso, o mesmo ambiente serve como espaço para o descarte quase sempre realizado de modo incorreto dos resíduos oriundos dos referidos bens, o que acaba provocando desastres ambientais pesados.

No que se refere ao conceito de sociedade de massas e da sociedade de consumo e o modo de vida de seus integrantes, tal como estudados nos capítulos dois e três, a vinculação para atuar junto da ética ambiental pode acontecer pela relação dos atributos destes integrantes a saber, a indiferença e a apatia política, evidenciadas pelo conformismo e pelo desinteresse ao mundo comum, contrastando com a insaciabilidade de seus desejos e vontades, respectivamente. Por conta deste contraste, tanto a indiferença como a apatia política do integrante da sociedade de massas podem servir para a reflexão junto da ética ambiental, alinhando com o consumo desigual de recursos e a ordem econômica global, uma vez que esse indivíduo é impulsionado cada vez mais adquirir e juntar, mas é ainda mais estimulado a descartar e a substituir, sem preocupar-se com a possível destruição ambiental.

Para mais, entende-se que os conceitos arendtianos acima relacionados com a ética ambiental não esgotam as possibilidades de estabelecer novos vínculos. Por ora, as relações estabelecidas visam atender os objetivos deste estudo e responder afirmativamente à questão motivadora.

6. CONCLUSÃO

Ao longo deste estudo examinou-se os conceitos de sociedade de massas e de sociedade de consumo, conforme a teoria de Hannah Arendt. A investigação consistiu na análise do modo de comportamento de seus respectivos integrantes visando encontrar um padrão comportamental que pudesse ser considerado como elemento que colaborasse com a ética ambiental, tendo em vista a compreensão dos problemas ambientais evidenciados na sociedade contemporânea. Para tanto, nos valem de algumas noções da teoria de Martin Heidegger para a melhor compreensão dos conceitos arendtianos examinados.

No primeiro capítulo examinou-se o conceito de crise. A relevância deste conceito para o estudo consistiu na análise do momento atual, considerado sob uma crise ambiental, tendo em vista que se toma a presente situação como algo inerente à vida cotidiana. Do modo como crise é entendido por Hannah Arendt, ou seja, como uma oportunidade propícia para pensar no que se está fazendo e buscar um modo de sair de uma situação apontada como em crise, o presente TCC pode ser considerado como um momento para a reflexão acerca dos nossos modos de comportamento frente ao consumo, considerado um agravante para a atual situação de crise ambiental. Nesse capítulo também foram revisitados os conceitos de ação e de mundo comum. Para Hannah Arendt, a ação é sempre uma ação política, uma vez que somos aptos, enquanto humanos, a sempre poder começar algo novo. Ainda, nesta seção foi possível estabelecer relações entre noções que pertencem à teoria de Hannah Arendt com algumas das noções heideggerianas, como a noção de mundo comum, em que nos valem da teoria de Martin Heidegger para a compreensão do conceito na perspectiva arendtiana. O conceito de mundo comum retrata o espaço que todos nós compartilhamos e que muitas vezes não consideramos ao adotar escolhas que acabam causando danos ao ambiente.

O segundo capítulo deste TCC tratou do conceito de sociedade de massas, no qual analisou-se a caracterização de seus integrantes conforme a teoria arendtiana. Examinou-se de que modo a solidão do indivíduo das massas provocou a atomização, a indiferença e a apatia política deste mesmo indivíduo inserido num modelo de sociedade consumista. Ainda, explanou-se sobre a noção de inação que é entendida como a abolição da ação, de acordo com a perspectiva arendtiana. Para mais, neste capítulo, lançou-se mão novamente de conceitos heideggerianos a fim de compreender melhor as noções arendtianas examinadas.

O terceiro capítulo caracterizou a sociedade de consumo, considerada em grande parte como impulsionadora da sociedade de massas. Primeiramente, apresentou-se a distinção e a consequente vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, que promoveu a inserção do trabalho na categoria do consumo, transformando-nos em uma sociedade de consumidores. Na seção seguinte abordou-se a caracterização da sociedade de consumidores e a exposição das consequências de se adotar a atitude consumista como modo de comportamento no que tange aos hábitos de consumo em relação ao mundo e aos problemas ambientais.

O quarto capítulo buscou estabelecer a relação entre os conceitos arendtianos examinados e a ética ambiental. No primeiro momento, retomou-se a definição de ética ambiental, entendida como uma subdisciplina da ética prática. Em seguida, foram apresentadas algumas possíveis relações entre os temas deste estudo, de modo a responder afirmativamente à questão motivadora.

Para mais, depreende-se que as noções arendtianas estudadas não esgotam as possibilidades de trazer a teoria da autora para a ética ambiental, uma vez que na abordagem realizada somente algumas noções foram utilizadas. Ainda, realizar esse estudo vinculando noções pertinentes à teoria de Hannah Arendt com os conceitos que integram a obra de Martin Heidegger possibilitou uma assimilação melhor daquilo que se buscou compreender. Entende-se que, acerca das noções heideggeriana estudadas, tais noções mereceriam um trabalho à parte dentro da temática da ética ambiental.

Do exposto, conclui-se que os conceitos arendtianos examinados, tal como abordados pelos dois estudos que impulsionaram esse TCC, constituem-se como oportunos para a reflexão acerca da situação ambiental contemporânea, visto o modo como a autora aborda o problema do consumo e a implicação deste no estilo de vida adotado pelos integrantes de uma sociedade de massas. Entende-se que, diante da atitude consumista que visa o consumo além das necessidades humanas específicas, estamos todos inseridos na sociedade de massas.

O fato mais alarmante, contudo, consiste no fato de, na atual situação, estarmos abrindo mão da atividade da ação. Ou seja, a inação tem se tornado predominante na condição humana, sob a forma de uma neutralidade perigosa diante dos problemas ambientais. Isto sugere, no sentido arendtiano, que a ação implica repensar e transformar hábitos de consumo e ainda deslocar o consumismo do lugar central que ocupa no modo de vida da sociedade contemporânea para uma posição subordinada às

limitações da Terra e às exigências da capacidade de começar de novo que é traço essencial de todo o agir, isto é, às reivindicações da nossa própria liberdade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira de Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução de novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGUIAR, O. A. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. In: JARDIM, E. (org.). **O que nos faz pensar**: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29. Número especial: Hannah Arendt. Centro de Teologia e Ciências Humanas: CTCH, Maio, 2011, p. 180-194.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- _____. **The Human Condition**. 1st edition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b.
- _____. **Between past and future**: eight exercises in political thought. New York: The Viking Press, 1961.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **The Origins of totalitarianism**. New York: *Harcourt, Brace and Jovanovich, Inc.*, 1951.
- _____. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. **Crises of the Republic**. New York: *Harcourt, Brace and Jovanovich, Inc.*, 1972.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Men in dark times**. Copyright renewed 1983 by Mary McCarthy West. Published by special arrangement with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.
- _____. Organized Guilt and Universal Responsibility. In: _____. **Essays in Understanding**: Formation, Exile and Totalitarianism (1930-1954). Edited by Jerome Kohn. New York/USA: Schocken Books, 1994, p. 121-132.
- _____. Replic to Eric Voegelin. In: _____. **Essays in Understanding**: Formation, Exile and Totalitarianism (1930-1954). Edited by Jerome Kohn. New York/USA: Schocken Books, 1994, p. 401-408.
- ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. Texto e Tradução de Bethania Assy. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

_____. **Hannah Arendt: an ethical of personal responsibility.** ISBN: 978-85-273-1033-8. Frankfurt: Peter Lang, 2008.

CALLICOT, J.B.; FRODEMAN, R. (Editors in Chief). **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**, USA, CENCAGE Learning, 2009.

CARSON, R. **Primavera Silenciosa.** Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. 1ª ed. São Paulo: Gaia, 2010.

_____. **Silent Spring.** Copyright renewed 1990 by Roger Christie. Published by arrangement with Frances Collin, Trustee u-w-o Rachel Carson.

CASTANHEIRA, N.P. **Estar em casa no mundo:** Hannah Arendt, crise do sentido e ser do humano. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: < <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/19929>>. Acesso em 13/04/18.

_____. Pode o pensar nos impedir de fazer o mal? Uma questão de consciência. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, vol. 40, n. 4, p. 209-236, dez. 2017. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732017000400209&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 13/04/18.

CERBONE, D. **Fenomenologia.** Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

CORREIA, A. Do uso ao consumo: alienação e perda do mundo. In: _____. **Hannah Arendt e a modernidade:** política, economia e a disputa por uma fronteira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 45-70.

_____. Quem é o *animal laborans*? In: _____. **Hannah Arendt e a modernidade:** política, economia e a disputa por uma fronteira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 71-106.

_____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro, Zahar – Coleção Passo-a-passo, v. 73, 2007.

DREYFUS, H. **Ser-en-el-mundo.** Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger. Tradução para o espanhol de Francisco Huneeus e Héctor Orrego. Santiago do Chile, Editorial Cuatro Vientos, 2002.

_____. **Being-in-the-world.** MIT, Press, 1991.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para um conceito de comunidades plurais. In: JARDIM, E. (org.). **O que nos faz pensar:** Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29. Número especial: Hannah Arendt. Centro de Teologia e Ciências Humanas: CTCH, Maio, 2011, p. 29-40.

_____. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. In: **Cadernos de Filosofia Alemã:** crítica e modernidade. São Paulo, n. 9, jun./2007, p.27-49.

FOLTZ, B. V. **Habitar a Terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Tradução de Jorge Seixas e Souza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **Inhabiting the Earth**. Original Edition of Humanities Press, Inc., Cathy Miller Publishing Rights Ltd., London, 1995.

FORTI, S. **Vida del Espíritu y Tiempo de la polis**: Hannah Arendt entre filosofia y política. Tradução para o espanhol de Irene Romera Pintor e Miguel Ángel Veja Cernuda. Madri: Editora Cátedra, 2001.

FRY, K. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

_____. **Arendt**: a guide for the perplexed. Continuum International Publishing Group. 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Sein und Zeit**. 19th edition, 2006 by Max Niemeyer Verlag, na Imprint of Walter de Gruyter GmbH & Co. KJ Tübingen.

INWOOD, M. **A Heidegger Dictionary**. Oxford/UK: Blackwell Publishers Ltd. ISBN 0-631-19094-5, 1999.

JARDIM, E. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **Do conceito de “meioambiente”**: um esforço por pensar uma filosofia ambiental a partir de Heidegger, 2010. Disponível em:<
<http://www.consciencia.org/do-conceito-de-meioambiente-um-esforco-por-pensar-uma-filosofia-ambiental-a-partir-de-heidegger>> Acesso em 24/04/18.

MORAN, D. **Introduction to Phenomenology**. London/New York, Routledge, 2000.

PASSOS, F. A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: um passo em direção à superação do hiato entre Filosofia e Política. Tese de Doutorado. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013a. Disponível em:<
<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-9HTJWT>>. Acesso em 24/04/18.

_____. O desinteresse em cuidar do mundo na perspectiva filosófico política de Hannah Arendt. In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. (Org.). **Hannah Arendt**: Pluralidade, Mundo e Política. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013b, p. 47- 58.

SMITH, M. Ecological citizenship and ethical responsibility: Arendt, Benjamin and Political Activism. **Environments Journal**, volume 33 (3) 2005. Theme Issue: Perspectives on Ecological Citizenship. Disponível em: ,
https://is.muni.cz/el/1423/jaro2011/ENS115/25345011/Ecological_citizenship_and_ethical_responsibility.pdf> Acesso em 06/06/18.

SEIBT, C. L. Solidão como processo de educação e de apropriação de si. In: **Acta Scientiarum**. Education. Maringá, vol. 35, n.1, p. 97-103, Jan-June, 2013. Disponível em:< <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/17282>> Acesso em 12/12/17.

WHITESIDE, K. H. Hannah Arendt and Ecological Politics. **Philpapers** – Philosophy Documentation Center and Centre for digital Philosophy – Enviromental Ethics, 1994, p. 339- 358. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/WHIHAA>> Acesso em 03/11/17.