

HANNAH ARENDT E A QUESTÃO SOCIAL

Hugo Araújo Prado

*Doutor e mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Professor da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG).*

Resumo

Este artigo se propõe a examinar o sentido da questão social na teoria de Hannah Arendt. Pretendo sugerir que, apesar das suas críticas ao processo chamado socialização da política, Arendt apresenta uma teoria política consistente. Arendt não desconsiderou a relevância dos problemas sociais. Na verdade, ela procurou entender a especificidade do domínio da política.

Palavras-chave: Arendt; Social; Política; Teoria.

Abstract

This paper aims to examine the meaning of the social question in Hannah Arendt's theory. I would like to suggest that, despite her criticism on the process called socialization of politics, Arendt presents a consistent political theory. Arendt did not disregard the relevance of the social problems. Actually She sought to understand the specificity of the realm of politics.

Key-words: Arendt; Social; Politics; Theory.

Introdução



O interesse crítico e ênfase de Arendt sobre a questão social rendeu a autora a acusação de serem seus conceitos impróprios para a política moderna, contexto onde as questões de conteúdo social não mais poderiam ser separadas da política. Seus opositores chegam a afirmar que a “melancolia” nas suas conclusões seria evitada da escolha de ponto de partida de suas análises, os fenômenos do nazismo e do stalinismo. (Tal é a síntese da crítica apresentada por uma autora como Seyla Benhabib (2000).) Neste artigo, sustendo o seguinte argumento: o objetivo de Arendt consiste em investigar as condições para compreensão do domínio político e explorar as possibilidades modernas de formação de poder, por meio da ação em conjunto, e de

fundação de um espaço secular para a realização e rememoração da ação. Isso envolve a delimitação daquilo que pode ser definido como especificamente político, *i.e.*, o que funda o político, mas de forma alguma, coincide com a afirmação de que Arendt defenderia que há qualquer grupo de questões que devam ser excluídas *a priori* (dentre as quais se incluem as questões sociais) da tematização no espaço público.

Para tanto, organizo a argumentação da seguinte forma. Em primeiro, nesta introdução, delimito a principal vertente que se opõe à separação entre os domínios do social e do político que teria sido efetuada por Arendt. Nomeio a mesma de “leitura habermasiana”. Em seguida, com a finalidade de desfazer equívocos em torno da compreensão da obra *A Condição Humana*, recupero a argumentação de Arendt sobre a questão do social e suas relações com a compreensão do domínio público e com a base metodológica para a teoria política. Por fim, enfatizo as consequências políticas do problema nas investigações de Arendt sobre as revoluções, apresentadas em *Sobre a revolução*. Nesse contexto, demarco as consequências normativas da compreensão de Arendt sobre a especificidade do político.

No que concerne à recepção do pensamento de Hannah Arendt, é possível identificar uma vertente de leitores que entende que Arendt (voluntária ou involuntariamente) não ofereceria em seus conceitos uma base adequada para compreensão da política na modernidade ou mesmo da existência de limites normativos para a ação. Habermas (1977) foi o iniciador dessa corrente, em sua análise registrada no texto *O Conceito de Poder Comunicativo de Hannah Arendt (Hannah Arendt's Communications Concept of Power)*. Essa vertente compreende que Arendt teria descoberto a estrutura linguística da comunicação humana nas suas análises sobre o conceito de poder sem desenvolver, contudo, as implicações dessa descoberta para a normatividade sob as condições modernas. Arendt adotaria um conceito falho de ação comunicativa, depurada de elementos estratégicos.

Essa hipótese já foi adequadamente contestada por Margaret Canovan (1983) no ensaio *Um Caso de Comunicação Distorcida (A Case of Distorted*

Communication). A autora demonstra como Habermas realiza uma tradução dos conceitos de Arendt (de ação e poder) para sua própria terminologia. Em decorrência disso, Arendt não atenderia os critérios da teoria normativa de Habermas, o que não coincide com a conclusão que Arendt não possuiria uma teorização adequada sobre a política ou sobre a fundamentação normativa.

Seyla Benhabib, dando continuidade à leitura habermasiana, sustenta que a tentativa de Arendt de pensar as instituições modernas fracassa porque seu conceito de espaço público, depurado do elemento social, não comportaria reflexões institucionais. Benhabib indica na sua argumentação que o tipo de situação histórica em que Arendt concentra suas análises estaria relacionado com suas conclusões melancólicas. Tal melancolia a teria feito perder a confiança na capacidade de que há princípios capazes de controlar e de regular a política no mundo moderno, sendo que suas análises sobre a ação política teriam mais afinidade com a nostalgia do que com o potencial para compreensão das instituições modernas. Cito:

Há uma ironia nessas reflexões. Os tipos de situações históricas que levaram Arendt a suas ruminções sobre o pensamento e as considerações morais, mais notavelmente o nacional socialismo e o stalinismo no nosso século, são precisamente circunstâncias em que a intersubjetividade constitutiva do mundo social foi tão perturbada e danificada que a motivação, bem como a capacidade dos indivíduos de se engajar no pensamento alargado, desapareceram (BENHABIB, 2000, p. 193)¹.

Essa indicação de que os tipos de situações históricas que Arendt busca analisar conduz a uma lacuna no que diz respeito à teorização sobre a normatividade

¹ No original: “There is an irony in these reflections. The kinds of historical situations that led Arendt to her ruminations on thinking and moral considerations, most notably National Socialism and Stalinism in our century, are precisely instances when the intersubjectivity constitutive of the social world has been so disrupted and damaged that the motivation as well as the capacity of individuals to engage in enlarged thought disappeared”.

parece ser uma conclusão muito mais habermasiana do que propriamente apoiada no texto de Arendt. Benhabib afirma que as situações em que Arendt pensa sobre o potencial político das crenças morais corresponderiam ao tipo de contexto em que a racionalidade instrumental prevaleceu sobre a racionalidade comunicativa, quando a finalidade da ação comunicativa, o consenso, não foi atingida. Importa notar, que Benhabib mantém como norte da sua investigação a busca de uma fundamentação moral para a política. É precisamente isso que ela termina por não encontrar em Arendt, o que a faz afirmar que essa falta seria a lacuna no pensamento desta. Na verdade, Arendt parece estar mais interessada em compreender como a aparição da ação nos momentos de crise pode iluminar a compreensão dos princípios da ação.

Podemos sumarizar a conclusão compartilhada pelos críticos de Arendt, e isso inclui aqueles que não compartilham ou simpatizam com os pressupostos habermasianos², da seguinte forma: a leitura de Hannah Arendt sobre o domínio do social (onde a autora separa as questões de ordem social daquelas próprias à política) torna seus conceitos inválidos para compreensão da política sob as condições modernas; seu conceito de ação, compreendido em seu vínculo com a liberdade política, pressupõe um retorno nostálgico à política e ao espaço público da *pólis* grega; essa forma de ação não comporta, ou deixa pouco espaço, para as ações conservadoras e mantenedoras da estabilidade na política.

Em oposição a essa visão, busco explorar os elos que unem as reflexões sobre o processo de socialização do político presentes nas obras *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*. Um dos traços da modernidade, a substituição do domínio do político pelo social – e a consequente perda do domínio próprio para a aparição da ação – atinge seu estágio final com a transformação da sociedade em sociedade de massas, por meio da progressiva substituição da figura da ação pelo comportamento. Sob as condições

² À título de exemplo, George Kateb (1984) sustenta que Arendt possui uma visão declaradamente “anti fundacionista” da política.

dessa forma de sociedade, também se faz atual a possibilidade da degeneração da democracia moderna – uma forma de governo – em ideologia. Contudo, ao buscar compreender esses aspectos negativos da modernidade, Arendt não busca negá-la, mas abrir os caminhos para as possibilidades modernas de atualização da ação e da conservação da liberdade.

1. A questão social no contexto das análises da obra *A Condição Humana*

Em *A Condição Humana*, Arendt explora as consequências da socialização do político. Esse processo implica na imposição de expectativas de comportamento aos seus membros e opera na chave da normalização, tendo em vista excluir a possibilidade da ação espontânea (ARENDR, 1998, p. 40). Importa, então, notar que o tipo de saber gestado nessa sociedade não restituiu aquilo que foi perdido da ação, mas tratou de reproduzir o comportamento como norma. Se o social busca normalizar seus membros, o traço comum e definidor das ciências sociais centra-se no fato da normalidade se tornar o parâmetro da ação. Sem mencionar representantes em específico, Arendt fala do behaviorismo e do perigo implicado não no fato das suas hipóteses serem corretas mas dele se tornar verdade (ARENDR, 1998, p. 322). Faz também referência à ascensão da economia ao status científico, passando a possuir relevância ética e política, além de destacar a inserção das leis da estatística às ciências sociais emergentes no seu tempo. O fundamental, contudo, é que mais do que perceber isso como uma tendência própria a uma ou outra teoria, Arendt visualiza a normalização como uma característica geral nas teorias contemporâneas, percebendo a antecedência disso na própria tradição da filosofia política.

No capítulo “*O domínio público e o domínio privado*”, Arendt tem como objetivo restituir as condições para a compreensão do domínio do político (e sua autonomia). Para tanto, esclarece o processo histórico de gradual absorção do público e do privado pelo social, cuja origem remota nos ajuda a compreender o advento

moderno da ascensão do social. A tradução latina do *zoonpolitikon* de Aristóteles para *animal socialis* captura algo de central sobre a política, que é a relação entre a “ação” e o “estar juntos”. Entretanto, nessa substituição (ou equivalência, se se considerar o caso de Tomás de Aquino) perde-se o pressuposto grego de que a mera companhia partilhada com outros membros da espécie humana (um dado biológico) é insuficiente para efetivação da política (ARENDT, 1998, p. 23-24). Organização política pressupõe a superação do abismo que separa o privado (o domínio do lar) da cidade, que se opera por meio da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*), entendidas por Aristóteles como capacidades especificamente políticas. Para além daquilo que é capturado pelos filósofos, também importa para Arendt sublinhar quão parte do mundo grego essa concepção seria. O Aquiles homérico seria caracterizado como um “realizador de grandes feitos e proferidor de grandes discursos”; A capacidade de proferir grandes palavras tal como aparece no final da Antígona possui um estatuto elevado *per se*, não por ser qualificada por um pensamento elevado.

Em nota, Arendt apresenta uma contraposição à tese de Fustel De Coulanges segundo a qual a religião primitiva teria moldado a organização da família e da cidade nos casos tanto da Grécia como de Roma. Em Roma “altar de fogo sagrado”, personificado por Vesta, teria um *locus* privilegiado na cidade e simbolizaria quão menos profunda era a separação entre o público e privado em relação aos gregos. Arendt afirma que a religião oficial da *pólis* grega era separada e superior à religião primitiva da família e do lar. *Éstia* é mencionada primeiramente por Hesíodo (e não por Homero – mas em oposição a esse) que informa que a deusa teve de ceder seu lugar à Dionísio no panteão sagrado (ARENDT, 1998, pp. 24-25, nota 6). Ocorre que, Arendt nota que decaimento do *status* da deusa Vesta na religião oficial grega, bem como a demonstração da diferença de estatuto da deusa protetora do lar e família entre os gregos e romanos, teria sido reconhecida pelo próprio De Coulanges. Cito De Coulanges:

Não havia nada mais sagrado em uma cidade do que este altar, no qual o fogo sagrado era sempre mantido. É verdade que essa grande veneração é

Revista de Direito: Trabalho, Sociedade e Cidadania. Brasília, v.6, n.6, jan./jun., 2019.

enfraquecida no início na Grécia, porque a imaginação grega se deixou levar pelos mais belos templos, por suas lendas mais ricas e pelas mais belas estátuas. Mas ela nunca enfraqueceu em Roma. Os romanos nunca deixaram de acreditar que o destino da cidade estava atrelado ao lar, que representava seus deuses. O respeito pelas Vestais prova a importância de seu sacerdócio. Se um cônsul encontrasse uma em seu caminho, ele abaixava suas armas diante dela. Por outro lado, se uma delas permitisse ao fogo cessar ou corrompesse o culto ao falhar em seu dever de castidade, a cidade, que se achava agora ameaçada de perder seus deuses, vingava-se da Vestal enterrando-a viva (DE COULANGES, 2009, p. 183)³.

Os gregos se desprenderam do culto ao lar em favor da luminosidade dos templos e da beleza das artes, enquanto os romanos passaram a ver o destino da cidade atrelado ao culto a lareira. Essa distinção permite a Arendt desvelar que os costumes da *pólis* eram profundamente arraigados com a concepção sobre a especificidade do público e que sua fundação pressupôs a dissolução da antiga autoridade do lar – e não sua continuidade. Isso teve como efeito a criação de um abismo entre público e privado.

A análise daquilo que se perdeu com a tradução da latina dos termos gregos é importante para que Arendt possa sublinhar como se opera uma sutil mitigação da separação entre público e privado na *urbes* em contraste com o caso grego. Entretanto, longe de tomar a experiência na *pólis* como um modelo ideal para ação (como faz parte da literatura) o objetivo de Arendt é recuperar de algo de fundamental para a compreensão das condições da política. Em relação à equivalência entre os termos social e político, teria sido Tomás de Aquino que cristalizou na tradição de forma mais inequívoca esse sentido. Cito Arendt:

³ No original: “Il n’y avait rien de plus sacré dans une ville que cet autel, sur lequel le feu sacré était toujours entretenu. Il est vrai que cette grande vénération s’affaiblit de bonne heure en Grèce, parce que l’imagination grecque se laissa entraîner du côté des plus beaux temples, des plus riches légendes et des plus belles statues. Mais elle ne s’affaiblit jamais à Rome. Les Romains ne cessèrent pas d’être convaincus que le destin de la cité était attaché à ce foyer qui représentait leurs dieux. Le respect qu’on portait aux Vestales prouve l’importance de leur sacerdoce. Si un consul en rencontrait une sur son passage, il faisait abaisser ses faisceaux devant elle. En revanche, si l’une d’elles laissait le feu s’éteindre ou souillait le culte en manquant à son devoir de chasteté, la ville qui se croyait alors menacée de perdre ses dieux, se vengeait sur la Vestale en l’enterrant toute vive”

O profundo mal entendido expressado pela tradução latina de político como social talvez não possa ser mais claro do que em uma discussão na qual Tomás de Aquino compara a natureza do governo do lar com o governo político: o chefe do lar, ele entende, tem alguma similaridade com o chefe do reino mas, ele acrescenta, seu poder não é tão “perfeito” como aquele do rei (ARENDR, 1998, p. 27)⁴.

Uma vez aclarado quão longo é o equívoco acerca da equivalência do político com o social, Arendt tem à disposição poderosos instrumentos de análise para compreender a moderna transposição do social para o político. Antes da sociedade se converter em sociedade de massas ocorre, no momento correspondente à era moderna, o fenômeno da ocupação do domínio do político pelo social que encontra sua forma de organização política no estado nação. A elevação da economia social ao estatuto científico pode ser tida como marca característica desse processo se se considerar que a economia, em outros contextos, pertenceu ao domínio do lar e que a organização do social em nação tem como pressuposto ser a nação uma “super-família” coletiva.

No registro das teorias que pretendem explicar o domínio próprio aos assuntos humanos, aquilo que era característica tanto da experiência grega quanto do ensinamento filosófico – o entendimento de que a liberdade concerne ao domínio público – se perdeu, dando lugar a um conhecimento caracterizado pela administração (característica antes referida à esfera pré-política da necessidade). A consequência mais grave desse fenômeno do ponto de vista das atividades humanas é a funcionalização das capacidades da ação, do discurso e do pensamento pelo social, o que equivale à perda do reconhecimento das suas qualidades intrínsecas – se tornam servas do social. Cito Arendt:

⁴ No original: “The profound misunderstanding expressed in the Latin translation of “political” as “social” is perhaps nowhere clearer than in a discussion in which Thomas Aquinas compares the nature of household rule with political rule: the head of the household, he finds, has some similarity to the head of the kingdom, but, he adds, his power is not so “perfect” as that of the king”.

No mundo moderno, os domínios social e político são muito menos distintos. A política não passar de uma função da sociedade e a ação, discurso e pensamento serem, primariamente superestruturas sobre o interesse social, não é uma descoberta de Karl Marx mas, ao contrário, uma suposição axiomática que Marx aceitou não criticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer séria separação entre os dois domínios; e isso não é uma questão de teoria e ideologia, uma vez que com a origem da sociedade, isto é, a origem da “família” (*oikia*) ou das atividades econômicas no domínio público, administração e todos os assuntos pertencentes antes à esfera privada da família, se tornaram assuntos de importância “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios, de fato, fluem um para o outro como ondas dentro do incessante movimento do próprio processo vital (ARENDDT, 1998, p. 33)⁵.

Sobre a funcionalização da política, vê-se que a subordinação das atividades humanas é característica do surgimento do social e que esse fenômeno encontra sua continuidade no chamado mundo moderno. Isso dá forma ao que pode ser identificado como o conformismo inerente à sociedade, que substituiu a ação pelo comportamento como modo privilegiado de relação humana. As teorias fundadas sobre a premissa da substituição da ação (e da imprevisibilidade decorrente dessa) pelo comportamento (e sua repetibilidade) buscam compreender o domínio dos assuntos humanos a partir da recorrência, da experiência do dia a dia, aquilo que há de mais banal e ordinário. Sua limitação consiste em tratar como desvios da norma, portanto informação cientificamente menos relevante, as ações e eventos. De forma diversa, na perspectiva de Arendt, tais fenômenos têm o efeito de iniciar novos processos na história, portanto sua compreensão é capaz de iluminar algo de fundamental sobre as capacidades

⁵ No original: “In the modern world, the social and the political realms are much less distinct. That politics is nothing but a function of society, that action, speech, and thought are primarily superstructures upon social interest, is not a discovery of Karl Marx but on the contrary is among the axiomatic assumptions Marx accepted uncritically from the political economists of the modern age. This functionalization makes it impossible to perceive any serious gulf between the two realms; and this is not a matter of a theory or an ideology, since with the rise of society, that is, the rise of the "household" (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a "collective" concern. In the modern world, the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself”.

humanas e sobre o tempo presente. O pressuposto de que os homens se comportam (e não agem) encontraria seu abrigo científico, em primeiro, na economia e, em um segundo momento, nas “novas” ciências sociais, que Arendt chama também de ciências comportamentais – cuja a finalidade consiste em reduzir o ser humano e suas atividades ao nível de um animal condicionado e comportamental (*conditioned and behaving animal*) (ARENDR, 1998, p. 45). A característica da normatividade decorrente dessas teorias e, principalmente, da concepção sobre a política subjacente a elas assenta-se na possibilidade do comportamento se tornar o parâmetro universal para a ação, impondo um conjunto diverso de regras com a finalidade de operar a normalização (ARENDR, 1998, p. 40).

No curso de 1969, registra-se uma das aparições da crítica de Arendt ao funcionalismo das ciências sociais. Nesse contexto, tal posição é colocada na trilha da sua discussão sobre as alterações do estatuto da “teoria” desde a era moderna – abordagens que tem em comum a separação entre ser e aparência⁶. A busca da verdade, objetivo primeiro da filosofia, teria sido substituída pela busca de hipóteses de trabalho, fatos manejáveis. Teoria, nesses termos, passa a designar a tentativa de “salvar o fenômeno” que se esconderia por detrás das cortinas da aparência – o que se distingue da busca de “explicar” aquilo que aparece. Ocorre que, para “salvar o fenômeno” deve se inserir um denominador comum a partir do qual “fatos ou dados” são nivelados e podem ser manejados como objetos para cálculos. A questão que se coloca, então, não é que tais teorias sejam “muito abstratas”, mas que elas “perdem realidades” na medida em que “as dissolvem” uma na outra (ARENDR, 1969, 024417)⁷. O funcionalismo se

⁶ A compreensão da separação entre ser e aparência no âmbito das ciências como um fenômeno moderno é desenvolvida por Arendt em *A Condição Humana*. Ver: ARENDR (1998, pp. 257-268).

⁷ Arendt dá dois exemplos. O primeiro seria uma teoria dos estágios da raiva, que variaria em termos de quantidade de “uma raiva indescritível” até a “ausência de raiva”. O fenômeno da “serenidade” seria enquadrado como um caso de “ausência de raiva”, de modo a perder sua qualidade específica. O mesmo caso ocorreria com uma teoria que buscasse o apaziguamento da guerra. Os conflitos seriam reduzidos à categoria de conflitos em guerras e avaliados como casos especiais de guerra – perderiam sua qualidade de conflito.

insere nessa trilha. Essa teoria identificaria os objetos “de acordo com a função que desempenham”, e não de acordo com aquilo que eles são. A visão que aparece como exemplar nesse caso é aquela que define o “marxismo como religião”, objeto de consideração de Arendt no texto *Religião e Política*, de 1953⁸.

O que Arendt avança nesse momento é a consideração de que essas teorias assumiriam um pressuposto axiomático que levou ao apaziguamento da relação entre teoria e prática por meio da ignorância das principais questões concernentes à política e à teoria. Segundo tal pressuposto a política se torna um meio para a realização do bem comum. Ainda que apreciado de forma mais esquemática (dada a natureza do material), a citação do curso de Arendt é valiosa:

O que não é perguntado é: O que é a ação? O que é o pensar? Como eles estão conectados um ao outro? E no caso do “bem comum”: Há duas incertezas: a) Comum: É aquilo que é uma propriedade comum de todos os homens -- como: todos os homens desejam ser felizes (omnes homines beatos esse volunt), ou é algo que todos nós temos em comum, algo exterior a nós mesmos

⁸ Em *Religião e Política* Arendt faz um recorte da vertente que teria se desenvolvido nas ciências sociais a partir do pensamento de Karl Mannheim. Mannheim (e seus discípulos), bem como autores de outras tendências teóricas, replicariam o método de Marx ao mesmo tempo que o relativizariam a partir da concepção do marxismo como ideologia. Sobre isso, ver: ARENDT (2005a, p. 375). Arendt sublinha essa virada promovida por Mannheim no interior das ciências sociais no contexto da análise do problema do funcionalismo adotado por essas ciências, em que destaca a problemática de se tratar ideologia e religião como equivalentes funcionais. A crítica de Arendt se dirige, em um sentido amplo, à abordagem das ciências sociais que utiliza a função que dado componente ocupa na sociedade para a aplicação de categorias, o que terminaria muitas vezes por aplicar categorias a realidades que não lhe cabem. Em um sentido específico vemos a referência a dois autores como casos exemplares desse uso, são eles precisamente Gerth e Monnerot, discípulos de Karl Mannheim. Gerth aplica a categoria weberiana do líder carismático, que toma Jesus como modelo, para líderes totalitários como Hitler, na medida que este cumpriria a função daquele. Ver: (ARENDT, 2005a, p. 379). A mesma leitura aparece alguns anos antes em nota de *As Origens do Totalitarismo*. Ver: ARENDT (1979, pp. 361-362, nota 57). Monnerot faz o elogio à noção de religião secular, que seria possibilitada pela premissa que a religião não precisaria de um deus para existir. Contudo, Arendt adiciona à análise a ideia de que essa funcionalização dessubstancializadora das categorias do pensamento político, mais do que um problema restrito ao conhecimento acadêmico, também é um fenômeno das sociedades modernas que passaram a compreender o homem tendo em vista sua função. As análises funcionalistas sobre a relação entre religião e política para compreensão do fenômeno totalitário falham, na visão de Arendt, porque consideram que o totalitarismo reflete a substituição da ideologia pela religião, um aspecto do secularismo. Todavia, não compreendem que a funcionalização, um aspecto da sociedade moderna, teria sido refletida pelo totalitarismo e suas ideologias, cujos métodos de dominação pressupõe que os homens podem ser totalmente condicionados por serem eles próprios funções de forças históricas ou naturais mais elevadas (ARENDT, 2005a, p. 379).

(felicidade pública: uma felicidade que experienciamos apenas no espaço público no qual todos os cidadãos habitam em comum, como algo distinto dos seus lares privados). b) Bem: Bem para quem: para os cidadãos ou para a cidade. Obviamente, coisas muito diferentes. cidadãos vão e vem, as cidades permanecem. Essas são questões que você deve endereçar para toda teoria política (ARENDT, 1969, folhas 024418-0224419b)⁹.

Das teorias em questão escapariam as perguntas de base da atividade humana da ação e da atividade humana do pensar. Além disso, a própria aderência ao axioma do bem comum se torna problemática, na medida que não é investigada. Há necessariamente qualidades implícitas na assunção do bem e do comum como valores. A consequência final dessa visão é a transformação da prática em administração das necessidades, bem como da teoria em uma ferramenta de auxílio nesse objetivo. A existência da filosofia – afirma Arendt – colocava a teoria e a política em uma situação menos confortável porque, do ponto de vista da teoria, pode-se questionar para que a política é boa e, do ponto de vista da política, pode-se questionar para que a teoria é boa. Arendt compreende que o preço do conformismo da paz entre teoria e prática é a obliteração tanto do pensamento quanto da ação política.

2. A questão social no contexto das análises da obra *Sobre a Revolução*

Em *Sobre a Revolução*, Arendt explora a distinção entre político e social a partir da diferenciação dos princípios que orientaram os revolucionários na tarefa da fundação de um novo corpo político nos casos francês e norte americano. Especialmente no que concerne à estabilização, fenômeno nomeado por Arendt de fundação da liberdade,

⁹ No original: “What is not asked is: What is action? What is thinking? How are they connected to each other? And in the case of the “common good”: There are two uncertainties: a) Common: Is that something which is a common property of all men - - as: all men desire to be happy (omnes homines beatos esse volunt), or is it something which we own in common, something outside ourselves (public happiness: a happiness experience only in the public space which all citizens inhabit in common, as distinguished from their private houses). b) Good: Good for whom: for the citizens or the City. Obviously very different things. Citizens come and go, the City remains. These are questions you must address to every political theory”.

essa diferença torna-se fundamental para compreender o desfecho de cada caso. Além disso, Arendt constata como as revoluções do século XX (com exceção da revolução húngara) tiveram seu curso determinado por uma consideração restrita a elementos próprios ao curso da revolução francesa, onde a questão social terminou por ofuscar o objetivo da fundação da liberdade. A tentativa de adequação do evento a categorias pré-determinadas pelos ensinamentos dessa “escola da revolução” impediu que os sistemas de conselhos – forma de organização política que tiveram sua aparição em todas as revoluções – fossem incorporados à estrutura de governo.

Contra essa lógica – e na busca de compreender a adequada fundamentação dos princípios – Arendt esclarece as diferenças entre guerra e revolução e entre liberação e liberdade. A perda das distinções relevantes entre o fenômeno da revolução e o da guerra, bem como de ambos com a violência, obscureceu a especificidade política do objetivo da revolução. A violência se faz presente tanto na guerra como nas revoluções, mas elas não podem ser tomadas como equivalentes a partir dela. A violência não é ligada a capacidade de discurso, pelo contrário, é governada pelo silêncio arbitrário, pela imunidade à persuasão. Mesmo as guerras, onde a violência se fez mais visível ao longo da história da humanidade, não são totalmente determinadas pela violência. Por isso, Arendt afirma:

Onde a violência governa em absoluto, como é o caso dos campos de concentração dos regimes totalitários; não apenas as leis – *les lois se taisent*, como afirmava a revolução francesa – mas tudo e todos caem no silêncio (ARENDR, 1990, p. 18)¹⁰.

Esse é um fenômeno que está à margem do domínio público, portanto a glorificação da violência (e dos meios de violência) não pode ser definida de outra forma

¹⁰ No original: “Where violence rules absolutely, as for instance in the concentration camps of totalitarian regimes; not only the laws – *les lois se taisent*, as the French Revolution phrased it – but everything and everybody must fall silent”.

se não como um uso anti político do discurso. Contudo, afirmar que a revolução não pode ser definida pela guerra ou pela aparição do fenômeno da violência – sua realização se deve (e tem em vista) a formação e organização do poder originado pela ação em conjunto – não significa afirmar que as revoluções deveriam ser pacíficas. Guerra e violência aparecem na fase que prepara as condições da revolução (na liberação, a ruptura com a ordem institucional anterior) mas se orientada por suas condições a revolução se condena ao aprisionamento em um ciclo autodestrutivo. Arendt não pretende pensar, a partir disso, um “remédio” para a revolução, não quer retomar a ideia de contrarrevolução, ciente de que essa proposta de “solução” se mantém atrelada a revolução do mesmo modo que a reação se mantém atrelada a ação. Diversamente, reconhecendo que revolução é uma possibilidade autenticamente moderna, compreende que quão mais inspirada por princípios extraídos das condições da política for esse empreendimento, maior suas chances de êxito no seu objetivo, a fundação da liberdade.

Arendt percebe como, ao rememorar a tradição revolucionária, torna-se possível compreender a abertura para política na modernidade. Ao mesmo tempo, em um dos aspectos herdados dessa tradição, diagnostica-se uma das causas de mazelas dos nossos tempos. Trata-se da ideia de irresistibilidade do processo revolucionário – qualidade própria da necessidade, e não da liberdade – que dirigiu o curso da revolução francesa a partir do momento em que a questão social, posta pela demanda de eliminação da miséria, tomou o lugar da política. Essa noção, assumida pelos revolucionários franceses, foi, por sua vez, teorizada no conceito de história de Hegel e deu origem a ideia de um processo histórico irresistível. Em Marx, a questão social se transformaria em uma força política (ARENDR, 1990, p. 62).

De fato, como relembra Arendt, desde Aristóteles a “motivação econômica” já é reconhecida como um importante fator em jogo na política (a oligarquia é estabelecida pela deposição do governo por parte dos ricos e, da mesma forma, se estabelece a democracia pelos pobres). Contudo, a questão social se torna inescapável nas

revoluções precisamente “(...) quando os homens começam a duvidar que a pobreza é inerente à condição humana (...)” (ARENDDT, 1990, p. 22)¹¹. A convicção de que a vida pode ser “abençoada pela abundância” tem origem na experiência colonial americana e a América se torna o símbolo da eliminação da pobreza antes mesmo de terem sido desenvolvidos os avanços tecnológicos que permitissem que a miséria fosse potencialmente eliminada de fato (ARENDDT, 1990, p. 23).

Ocorre que, a constatação da possibilidade de eliminação da desigualdade material não é o critério que define o sucesso, mas aquilo que abre o caminho para a igualdade política. Em nenhuma outra parte da obra *Sobre a Revolução* essa questão se faz mais clara se não na ocasião onde Arendt comenta a passagem de John Adams, que cito:

A consciência do homem pobre é limpa; ainda assim ele é envergonhado... Ele sente estar fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não o nota. Ele divaga e vagueia ignorado. No meio de uma multidão, na igreja, no mercado ... ele está em tanta obscuridade como estaria em um sótão ou em um porão. Ele não é reprovado, censurado ou afrontado; *ele só não é visto*... Ser totalmente negligenciado, e saber disso, são coisas intoleráveis. Se Crusoe tivesse na sua ilha a biblioteca de Alexandria, junto com a certeza de que ele nunca voltaria a ver o rosto de outro homem, ele abriria sequer um volume? (John Adams, *Discourses on Davila, Work's*, Boston, 1851, vol. VI, pp. 239-240; citado por Arendt, ARENDT, 1990, p. 69)¹².

Arendt explica que essa citação contém uma vantagem em relação à literatura moderna em geral, que é permitir explicar que a real maldição da pobreza consiste na escuridão, na privação do mundo público – no efeito esfacelador da condenação às

¹¹ No original: “(...) men began to doubt that. poverty is inherent in the human condition (...)”.

¹² No original: “The poor man's conscience is clear; yet he is ashamed... He feels himself out of the sight of others, groping in the dark. Mankind takes no notice of him. He rambles and wanders unheeded. In the midst of a crowd, at church, in the market... he is in as much obscurity as he would be in a garret or a cellar. He is not disapproved, censured, or reproached; *he is only not seen*... To be wholly overlooked, and to know it, are intolerable. If Crusoe on his island had the library of Alexandria, and a certainty that he should never again see the face of man, would he ever open a volume?”.

sombras. O impacto existencial da absoluta solidão, que consiste na certeza de nunca mais ver um rosto humano, corresponderia à própria perda do sentido de se viver – condição que seria experienciada pelo miserável, mesmo estando diante da (mera) presença física dos outros. Contudo, Arendt, utilizando a expressão de Adams, afirma que foi escravo, e não o homem pobre, quem foi “totalmente negligenciado” (ARENDR, 1990, p. 71). Ainda de acordo com a autora, Jefferson estaria ciente do crime primordial a partir do qual a América foi fabricada: as condições de prosperidade dos pobres brancos se fizeram às custas de uma miséria ainda maior das pessoas de cor – a questão social se fazia presente no cenário americano “na forma da abjeta e degradante miséria” do trabalho escravo. Os pensamentos de Jefferson sobre a questão não estavam baseados em um “sentimento de piedade e solidariedade em relação aos seus semelhantes”, mas na compreensão da incompatibilidade entre a instituição da escravidão e a fundação da liberdade (ARENDR, 1990, p. 71).

Outro exemplo esclarecedor sobre a questão social pode ser encontrado na explicação sobre a reivindicação que desencadeou a revolução americana, vocalizada pelo “sem taxaço, sem que haja representaço”. Por si mesma, essa ideia pouco tem de revolucionária, se se considerar que as práticas abusivas da metrópole em relação a sobretaxaço e restriçoes a direitos civis apelaram para aqueles conjuntos de direitos reconhecidamente ingleses, herdados pela prática na colônia.

A açáo pode passar a existir pelos mais diversos motivos, que se ocultam, muitas vezes e inclusive, dos próprios agentes. Revoluçoes podem ser desencadeadas a partir dos mais variados motivos, dos quais não se excluem questões sociais, mas seu sucesso prático se relaciona diretamente aos princípios que inspiraram seus agentes. O relevante, em termos modernos, diz respeito ao fato de a revoluço ter colocado a liberdade em primeiro plano. O registro da experiência da liberdade faz ponte que liga o mundo que existiu até a dissoluço do império romano com as revoluçoes modernas, de modo que não é a nostalgia que leva Arendt de volta aos clássicos, mas a consciéncia da abertura para a liberdade nesses períodos da história. Entretanto, a enorme

vantagem para os modernos diz respeito ao fato de o princípio da liberdade poder ser politicamente rememorado por duas vias, no exercício do poder e da autoridade.

Ao explicar a autoridade da constituição Arendt relembra a raiz etimológica do termo latino. Segundo ela, *auctoritas* advém de *augere*, que significa aumento ou crescimento (ARENDDT, 1990, p. 201). Para os romanos o aumento da autoridade se fazia pela tradição, a forma de se retomar a fundação era por meio do sentido estabilizado e transmitido pelas gerações. Os revolucionários americanos terminaram por reter aquilo que está no centro dessa noção, que é a possibilidade de aumento de fundações sem recair na explicação da fundação pela tradição. Sua fundação ocorreu à luz do dia (ARENDDT, 1990, p. 204). A publicidade fez com que o ato de fundação se tornasse autorreferente, despido de qualquer recurso ao mito.

No que concerne ao poder, o termo revolução incorporou no seu significado a alteração fundamental instaurada na modernidade, o direito do povo tomar parte no poder. Os termos que designavam as rupturas possíveis com o poder vigente, revolta e rebelião, não indicam a liberação própria das revoluções tampouco apontam para a instauração de uma nova liberdade, para a fundação da liberdade (ARENDDT, 1990, p. 40). Para Arendt, nem mesmo as experiências de dissensão das cidades italianas do renascimento, ou mesmo o pensamento de Maquiavel (cuja visão ultrapassava a experiência do seu tempo), contemplavam a novidade radical que demandou a utilização de um novo termo na política – o termo revolução. Se havia terminologia para explicar a revolta dos súditos contra o governante, não havia um termo que contemplasse um direito do povo de tomar parte no governo. Governo era uma atribuição da condição do homem livre, na antiguidade, ou da nobreza, na Europa feudal, mas nunca do povo. O advento das revoluções colocou em questão a própria moldura tradicional “governar e ser governado”, onde a ação era monopólio do governante ou da classe dirigente.

Apesar disso, Arendt constata que essa alteração especificamente moderna, o direito de o povo partilhar o poder, não foi adequadamente incorporada à estrutura

republicana e à compreensão da forma de governo democrática. Para Arendt, essa experiência se faz presente no início da revolução francesa, mas foi perdida quando a questão sobre forma de governo cedeu seu lugar para a questão social (ARENDR, 1990, p. 56). Dentre os revolucionários americanos o problema das formas de governo se tornou central, mas suas descobertas sobre o exercício do poder passaram a ser esquecidas. Por isso Arendt fala de uma “ignorância ao redor do mundo” – considerando que os ensinamentos da revolução francesa foram teorizados como parte da história mundial – e de um “esquecimento nativo” – e Jefferson já temia que adoção de um sistema político baseado na representação se tornaria por demais abstrato e desconectaria os cidadãos das coisas políticas¹³.

Apesar de adotar um tom elogioso em relação à história da fundação dos Estados Unidos ao longo de toda a obra *Sobre a Revolução*, Arendt estava perfeitamente atenta de um grande erro na fundação e de uma das principais perdas dessa nação (visualizada no tempo em que escrevia). Tais falhas não poderiam ter sido desveladas sem o tesouro fornecido pela experiência revolucionária. Em primeiro, não ter incorporado os municípios e as assembleias municipais à estrutura institucional da república foi um grande erro dos pais fundadores. Foram precisamente nesses espaços que foram exercidas a ação e o discurso, capacidades responsáveis pela fundação da república. Em segundo Arendt constata como os Estados Unidos na sua época, em nome de uma disputa ideológica e do medo das revoluções, deram suporte a ditaduras ao redor do mundo, esquecendo a causa da sua grandeza, seu compromisso com a liberdade. Cito Arendt:

(...) conflitos sérios não surgem das disparidades entre dois sistemas econômicos, mas apenas do conflito entre liberdade e tirania, entre as instituições da liberdade, nascidas da vitória triunfal de uma revolução, e das

¹³ Ver: ARENDR (1990, pp. 235-236).

várias formas de dominação (...) que surgem do desfecho de uma derrota revolucionária (ARENDR, 1990, p. 218)¹⁴.

O critério para a política só pode estar baseado na liberdade, de modo que a vitória da revolução a qual Arendt se refere só se efetua quando a liberação da opressão cede lugar à constituição da liberdade – à construção de “(...) uma nova casa onde a liberdade pode ser abrigada (...)” (ARENDR, 1990, p. 35)¹⁵. Assim, é possível constatar como a preocupação de Arendt com a liberdade é acompanhada da teorização sobre a construção de estruturas tangíveis e estáveis, sendo as condições para a ordem normativa compreendidas à luz do próprio princípio da liberdade, manifestado na experiência.

Considerações Finais

Em contra distinção às acusações endereçadas pelos críticos de Hannah Arendt, busquei argumentar como sua teoria não é refrataria da forma moderna de organização política, tampouco recai no desconhecimento da possibilidade de construir barreiras normativas. Desse modo, a significação de Arendt a partir dos eventos, discursos e memórias do passado poderia ser traduzida como aprendizado sobre a política nos seguintes termos: Temos como motivos imediatos a defesa de determinados direitos e liberdades políticas ou sociais; entretanto, só viemos a nos associar para deliberar sobre tais questões na condição de seres livres; ter conhecimento sobre a prática da liberdade se mostra importante para sermos inspirados pelo princípio da liberdade; de modo que, ao reivindicar tais direitos, a própria ação revela a necessidade de conservação da

¹⁴ No original “(...) serious conflicts would not rise out of the disparity between two economic systems but only out of the conflict between freedom and tyranny, between the institutions of liberty, born out of the triumphant victory of a revolution, and the various forms of domination (...) which came in the aftermath of a revolutionary defeat”.

¹⁵ No original: “(...) a new house where freedom can dwell”.

liberdade, para que o princípio da liberdade possa continuar a ser preservado na memória.

Referências

ARENDDT, Hannah. **Essays in understanding, 1930-1954** [Ed. Jerome Kohn]. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDDT, Hannah. **The Human Condition**. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

_____. **On Revolution**. New York: Penguin Books, 1990.

ARENDDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

ARENDDT, Hannah. *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy? Curso ministrado na New School for Social Research. Manuscrito disponível em **The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress**, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. [S.l.: s.n.], 1969*

BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of H. Arendt**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

CANOVAN, Margaret. A Case of Distorted Communication: A Note On Habermas and Arendt. **Political Theory**, v. 11, n. 1, p. 105–116, 1983.

DE COULANGES, Fustel. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. New York: Cambridge University Press, 2009.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. **Social Research**, v. 44, n. 1, p. 3–24, 1977.

KATEB, George. **Hannah Arendt: politics, conscience, evil**. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.