



Ricardo Luis Carneiro Beltrão

HANNAH ARENDT E A QUESTÃO SOCIAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-RIO.

Orientador: Professor Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro

Julho de 2020



Ricardo Luis Carneiro Beltrão

**HANNAH ARENDT E A QUESTÃO SOCIAL: UMA
ANÁLISE CRÍTICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RIO
Aprovada pela comissão examinadora abaixo:

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-RIO

Prof. Edgar de Brito Lyra

Departamento de Filosofia – PUC-RIO

Prof. Adriano Correia Silva

Universidade Federal de Goiás – UFG

Rio de Janeiro, 17 de Julho de 2020.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

RICARDO LUIS CARNEIRO BELTRÃO

Graduou-se em Engenharia Elétrica pelo Instituto Militar de Engenharia (1981). No período de 1981 a 2015 trabalhou na Petrobras na área de Exploração e Produção, tendo exercido, entre outros, os cargos de Gerente Geral do Centro de Pesquisa da Petrobras e Gerente Geral do Pré-Sal. No ano de 1996 realizou mestrado no MIT - The Massachusetts Institute of Technology - em Gestão de Tecnologia. No período de 2016 a 2017 realizou os Cursos de Especialização em Filosofia Antiga e Filosofia Contemporânea na PUC/CCE.

Ficha Catalográfica

Beltrão, Ricardo Luis Carneiro

Hannah Arendt e a questão social : uma análise crítica / Ricardo Luis Carneiro Beltrão ; orientador: Pedro Andrade. – 2020.

96 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Distinção. 3. Práxis. 4. Ação política. 5. Modernidade. 6. Hannah Arendt. I. Andrade, Pedro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Para Cecília Azevedo,
que comigo compartilha a jornada da vida.
E para Ana e o André
por terem tornado a jornada muito mais interessante.

Agradecimentos

Início agradecendo aos meus pais, Iva de Melo Beltrão e Enéas Carneiro Beltrão (in memoriam). Dois “retirantes” nordestinos que nunca completaram o primeiro grau, mas não mediram sacrifícios para que eu pudesse ir mais longe. Nunca me ocorreu agradecer-lhes e eles certamente o achariam estranho.

Agradeço a Cecília, minha esposa, pela sua inestimável contribuição para esse trabalho. Cecília, na verdade, foi uma co-orientadora, dada sua formação: professora da UFF de história dos Estados Unidos, justamente com foco no período em que Arendt lá viveu e escreveu. Seu domínio das técnicas de redação, sua enorme experiência de orientação e participação em bancas foram preciosos. Mas o mais interessante e proveitoso foram nossos embates devido a sua sincera e divertida implicância com Arendt.

Ainda na família, agradeço aos meus dois filhos, André com uma visão jurídica e Ana com a perspectiva médica de defesa do serviço público sempre colocaram a política como preocupação central de suas vidas. Aprendi muito com eles e, acima de tudo, porque conceitos como tolerância, pluralidade e alteridade, caros a Arendt, tornaram-se caros também para mim. Muito orgulho deles.

Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Andrade não apenas por ser o orientador responsável por esta dissertação, mas pelos diversos cursos que ministrou ao longo do meu mestrado, sendo, dois deles especificamente sobre a obra de Hannah Arendt que muito contribuíram para o presente trabalho. Sua orientação e seus questionamentos foram decisivos para estruturar a lógica final da minha argumentação.

Agradeço ao Prof. Dr. Rodrigo Neto pelo seu inestimável texto de análise crítica do meu projeto, propiciando inúmeros insights e correções de rumo, além de uma importante bibliografia.

Agradeço ao Prof. Dr. Edgar Lyra não apenas pelos seus con-
durante a apresentação do projeto, como por suas preciosas aulas sobre
Heidegger, mestre de Arendt.

Agradeço ao PROF. Dr. Adriano Correia Silva por fazer parte da
banca examinadora e cujas obras sobre Hannah Arendt foram importantes
para esta dissertação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Código
de Financiamento 001.

Agradeço aos colegas da pós-graduação da PUC cuja amizade e
pesquisas sempre foram uma inspiração para mim. Agradeço aos colegas de
tênis, da Petrobras e do IME pelo incentivo para eu concluir este desafio.

Obrigado a todos e a todas.

Resumo

Beltrão, Ricardo Luis Carneiro; Andrade, Pedro Duarte (orientador). **Hannah Arendt e a questão social. Uma análise crítica.** Rio de Janeiro, 2020, 96p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho discute a polêmica visão de Hannah Arendt relativa ao papel ocupado pela dimensão social no processo político contemporâneo. Arendt insurge-se contra a corrente articulação entre o social e o político, que instrumentaliza a prática política reduzindo-a a uma atividade secundária e, conseqüentemente, alienante. Essa visão de Arendt encontra fortes contrapontos em diversos pensadores da filosofia política que serão aqui tratados, com destaque para Jürgen Habermas e Seyla Benhabib. Para uma adequada compreensão da polêmica, três pontos são de fundamental importância: o conceito de distinção no pensamento de Arendt; sua teoria de ação política (oriunda da práxis aristotélica); e, finalmente, sua concepção de modernidade.

Palavras-Chaves

Distinção; práxi; ação política; modernidade; Hannah Arendt.

Abstract

Beltrão, Ricardo Luis Carneiro; Andrade, Pedro Duarte (Advisor). **Hannah Arendt and the Social Question: A Critical Analyse.** Rio de Janeiro, 2020, 96p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present dissertation discusses the Hannah Arendt's polemic vision of the role of social dimension in the current political process. Arendt claims that the ongoing way to articulate these two dimensions, leads to an instrumentalization of the political sphere which reduces it to a secondary role and therefore increases the process of alienation. This vision meets strong reactions by several scholars, who will be discussed herein, highlighting Jürgen Habermas and Seyla Benhabib. For a proper understanding of the subject, three issues are of paramount importance: the concept of distinction in Arendt's thinking; Arendt's theory of political action (from Aristotelian praxis); and the Arendt's idea of modernity

Keywords

Distinction; praxis; political; action; modernity; Hannah Arendt.

Sumário

1. Introdução	10
2. A Arte da Distinção no Pensamento de Arendt	14
2.1. A Questão da Distinção	15
2.2. A Distinção entre Poder e Violência	22
2.3. A Distinção entre Público e Privado	31
2.4. A Distinção entre o Político e o Social	35
3. A Política: Teoria da Ação	46
4. A Modernidade e a Questão Social	63
5. Considerações Finais	88
6. Referências Bibliográficas	95

Introdução

A motivação principal desta dissertação surgiu da minha perplexidade ao conhecer as fortes e fundamentadas - fundamentadas em textos da própria Arendt - críticas à alegada insensibilidade social de Hannah Arendt. Meu conhecimento do pensamento de Arendt, por essa época, era precário, mas eu já havia sido exposto às suas principais idéias que me pareciam em muitos aspectos bastante atuais e não fazia sentido a qualificação de suas apreciações sobre o social como sendo insensíveis ou ingênuas. O fato desses críticos utilizarem textos da própria Arendt (Arendt contra Arendt, por exemplo) como fundamentação era o que mais me incomodava. Mas, como eu já suspeitava, extrair inferências baseadas em fragmentos das obras de um autor é sempre imprudente e somente com uma leitura mais ampla do pensamento de Arendt seria possível esclarecer o enigma. Essa dissertação é o resultado desse percurso. Desnecessário dizer que não tenho a pretensão de resolvê-lo, mas, pelo menos, ao longo deste processo, superei minha perplexidade.

A raiz da polêmica sobre sua insensibilidade social reside na forma como Arendt pensa o processo político na modernidade. Sua visão, como veremos, representa uma completa ruptura com a tradição filosófica por colocar o conceito de pluralidade como fundamento principal da ação política. Esse conceito pode, à primeira vista, parecer simples, mas na verdade, incorpora uma complexidade imensa e produz consequências surpreendentes. Como Arendt frequentemente afirma, o conceito de pluralidade traz em si um paradoxo. Ela engloba um elemento identitário (bem apropriado pela tradição filosófica) e um elemento de distinção (normalmente esquecido pela mesma tradição, segundo Arendt). Na esfera pública, a ação política não seria efetiva se fôssemos idênticos e, da mesma forma, se fôssemos completamente diferente. É essa característica que potencializa a prática política para que a mesma, ela própria, produza uma ética ou um consenso sobre a questão social.

O método escolhido para melhor compreensão da questão foi contrapor as obras de Arendt às idéias dos seus principais críticos no que diz

respeito ao tema mencionado. Tenho consciência que esse caminho não é usual numa dissertação, havendo sempre o risco de se perder nas inúmeras controvérsias sem ultrapassar uma visão superficial. A concentração no tema em questão e a qualidade dos comentadores minimizaram esse risco e acredito que tive sucesso. A obra base de Arendt para discutir o tema foi *A Condição Humana* por dois motivos principais. O primeiro pela abrangência dessa obra, pois ela, mais do que qualquer outra, permite uma visão geral do pensamento de Arendt. O segundo, por permitir identificar as origens das idéias de Arendt sobre o tema social. Evidente que, dado a conectividade dos seus conceitos, tive que recorrer a outras obras que abordaram temas correlatos.

A minha principal referência crítica de Arendt foi a pesquisadora Seyla Benhabib. Ela é de origem turca, tendo recebido sua formação básica em Istambul e posteriormente migrado para os Estados Unidos, onde obteve o seu Ph.D. na universidade de Yale, passando por varias instituições acadêmicas antes de se fixar por último, como professora de Ciência Política e Filosofia na Universidade de Yale. Sua obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, além de uma visão crítica e abrangente das principais idéias de Arendt, trata de forma penetrante a problemática do social. Uma segunda razão em favor de Benhabib deve-se ao fato dela ter sintetizado, até a sua época, as análises dos principais comentadores de Arendt. Entre eles, é necessário destacar Jürgen Habermas pelo seu caráter pioneiro e sua profunda interlocução com Arendt.

No Brasil, inicialmente, Adriano Correia com seu artigo “A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos” me permitiu mapear os principais argumentos em torno da polêmica visão de Arendt. O pesquisador Odílio Aguiar tratou igualmente do lugar do social em Arendt e, como veremos, ambos proporcionaram contribuições valiosas para essa dissertação. Uma das principais chaves para decifrar a problemática em torno da visão de Arendt reside no seu uso de distinções conceituais como operador analítico. Neste aspecto, o trabalho do pesquisador André Duarte, “Hannah Arendt e o Pensamento Político: a Arte de Distinguir e Relacionar Conceitos” foi igualmente precioso. Finalmente, já na etapa final da dissertação, a leitura do pesquisador Dana Villa, “Arendt and Heidegger:

The Fate of the Political” me permitiu compreender a influência de Heidegger no pensamento de Arendt principalmente no que diz respeito a sua perspectiva da modernidade.

A estrutura da dissertação é bastante simples. Como mencionado, o mecanismo de distinção em Arendt é absolutamente crucial para sua construção teórica e muitos dos seus críticos não deram relevância a esse ponto e, portanto, produziram uma recepção dogmática dos seus conceitos. É, até certo ponto, irônico esse efeito, tendo em vista que o uso de distinções por Arendt visa, na minha perspectiva, muito mais relacionar do que separar as idéias. Portanto, o capítulo discute como funciona esse operador analítico no pensamento de Arendt e em seguida são apresentadas algumas de suas principais distinções.

A primeira distinção importante em Arendt é a relação entre poder e violência. Arendt é sistematicamente rotulada de ingênua ou de fazer o jogo dos liberais por se opor ao que ela nomeia como ontologização da violência. Seus principais interlocutores são Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Frantz Fanon (1925-1961), Herbert Marcuse (1898-1979). Esse foi um debate central na década de 60, antagonizando os pensadores de tendência revolucionária ou marxista e os pensadores mais próximos aos movimentos pacifistas (desobediência civil) ou pluralistas. Há fortes argumentos de parte a parte, mas minha intenção principal foi apresentar o modelo analítico de Arendt.

A segunda polêmica trata da distinção entre o espaço público e o privado. Aqui há um claro reconhecimento que Arendt foi uma das primeiras a trazer tal questão para o primeiro plano do debate. Arendt produziu uma reflexão muito interessante acerca da trajetória histórica desses conceitos, assim como construiu uma conexão importante ao produzir um contraponto entre essas esferas e a problemática relação entre necessidade e liberdade. Habermas e Benhabib serão os grandes interlocutores nessa polêmica.

Finalmente, encerrando esse capítulo, temos a relação entre o social e o político. Este é a ponto central desta dissertação e Arendt construiu sua visão através de uma profunda interlocução com Marx. Para ela, a despeito de sua deferência a Marx, ele teria produzido uma “doutrina extremamente

perniciosa” neste ponto específico ao colocar o processo político subordinado a questão social. Arendt utiliza dois fatos históricos: a Revolução Francesa e a Revolução Americana, como referências para sua análise. Na sequência, apresento as críticas dos comentadores.

O capítulo seguinte “Política: Teoria da Ação” é indiscutivelmente o âmago do pensamento arendtiano e acredito sua mais importante contribuição para o pensamento político moderno. Serão apresentados os principais fundamentos de sua inovadora teoria oriunda, não de uma renovação do conceito de *praxis* aristotélico, mas sim como uma completa ressignificação desse conceito. O caráter performático da ação política, a ausência de atributos normativos, assim como sua inspiração no juízo estético kantiano serão discutidos. Mais uma vez, serão analisadas as fragilidades e os méritos dessas idéias de acordo com seus principais comentadores.

Finalmente, a temática da modernidade. A percepção de Arendt da sua época mostrou-se um perfeito fechamento ou campo de prova para apreciarmos como funcionam seus operadores analíticos. É também seu momento mais filosófico, onde Arendt confronta todo o percurso da filosofia política identificando erros e acertos. Como veremos, sua visão não é otimista, mas tampouco redundante num niilismo. Seu discurso é, para mim, esperançoso e com um claro objetivo: instaurar e fortalecer, no espaço público, um campo político fundamentado na liberdade e na busca de felicidade.

2

A Arte da Distinção no Pensamento de Arendt

Os campos são laboratórios humanos que revelam que “tudo é possível” que humanos podem criar e habitar um mundo onde as **distinções** entre vida e morte, verdade e falsidade, aparência e realidade, corpo e alma, e até mesmo vítima e assassino são constantemente obscurecidos. Este universo totalmente fabricado reflete o ímpeto ideológico dos regimes totalitários para criar um universo de significados que é completamente autoconsistente, mas também curiosamente desprovido de realidade e imune à prova. (Benhabib, Seyla, comentando as Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt).

2.1

A Questão da Distinção

O mecanismo de estabelecer distinções conceituais e a partir das mesmas explorar o mundo real é marcante ao longo de toda a obra de Arendt. Para muitos de seus comentadores, esse recurso teria se transformado numa compulsão e obscurecido suas análises, produzindo uma rigidez incompatível com a complexa dinâmica dos eventos da modernidade. Em contrapartida, outros comentadores reconhecem que essas distinções propiciaram análises inovadoras, principalmente quando diante de fenômenos disruptivos como, por exemplo, as revoluções sociais. É desnecessário ressaltar a centralidade dessa controvérsia para os propósitos desta dissertação: compreender a distinção - para muitos, separação - entre o social e o político.

São notáveis e polêmicas suas principais distinções: a já citada, entre o social e o político; público e o privado; poder e violência; trabalho, fabricação e ação, etc. O que é muito revelador é que nem a própria Arendt parece ter muita clareza do que a motiva. Em sua resposta a um questionamento, durante um congresso em Toronto¹, da sua amiga McCarthy - que se queixa da mania de Arendt de fazer distinções -, Arendt disse o seguinte:

É perfeitamente verdadeiro o que você diz a respeito das distinções. Eu sempre começo algo – eu não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – dizendo ‘A e B não são o mesmo’’. E isto, evidentemente, vem diretamente de Aristóteles. E para você, isto vem de Aquino, que também fazia o mesmo.²

Como veremos, apenas a influência de Aristóteles não é suficiente para explicar a razão do emprego do mecanismo de distinções em Arendt.

Seyla Benhabib foi uma das comentadoras de Arendt que mais se aprofundou na compreensão desse tema. Ela não apenas abordou a questão

¹ The Work of Hannah Arendt, Conference at York University in Toronto, Canada. (proceedings published in 1979)

² It is perfectly true what you say about distinctions. I always start anything – I don’t like to know well what I am doing – I always start anything by saying, “A and B are not the same.” And this, of course, comes right out of Aristotle. And for you, it comes out Aquinas, who also did the same. ARENDT, Hannah, *The Recovery of The Public World*. Nova York. Melvyn A. Hill, 1979, p. 338.

de forma bastante crítica, como identificou outros comentadores, Hanna Pitkin, Jürgen Habermas, e Richard Bernstein que, apesar de reconhecerem o legado de Arendt, acreditam que Arendt se excede no uso de distinções como um operador analítico. Benhabib procurou ir além das críticas convencionais, investigando a gênese dessa atitude de Arendt. Para ela, além da, por ela nomeada, “*gregofilia*”, ou seja, uma subordinação excessiva ao pensamento aristotélico, ela apontou ainda o *phenomenological essentialism* – influência do pensamento dos seus mestres: Husserl e Heidegger como um mecanismo reflexivo responsável pela obsessão de Arendt em fazer distinções analíticas. Cito um trecho, onde Benhabib explicita sua crítica:

A arte arendtiana de elaborar distinções tem sua fonte em uma dimensão mais básica de sua metodologia filosófica, metodologia, nomeada ‘phenomenological essentialism’. Esta é a crença de Arendt particularmente proeminente na Condição Humana, na qual cada tipo de atividade humana tem o próprio ‘lugar’ onde ela pode ser conduzida³.

Benhabib ilustra o caráter obscuro do pensamento de Arendt, citando algumas dessas distinções: *labor* (trabalho), por exemplo, estaria restrito ao domínio privado; enquanto *work* (fabricação), mesmo quando produzido no âmbito privado, só seria efetivo no domínio público. Na teoria da ação política de Arendt haveria uma ambiguidade em relação a esses domínios (como veremos, isto é muito relevante). A principal consequência desse método, segundo Benhabib, é que suas distinções tornam difícil compreender em que nível ou em que domínio ela estaria produzindo suas assertivas. Assim, o lugar da fala torna-se um emaranhado - Arendt propõe, com efeito, o conceito de teia de relações para pensar o âmbito político - E, como consequência, não sabemos se estamos diante de um processo social ou uma análise ontológica com descrições históricas, por exemplo. Para Benhabib, isto é especialmente presente nas categorias mais cruciais do

³ “Arendtian art of making distinctions has its sources in a more basic dimension of her philosophical methodology, methodology, namely, her ‘phenomenological essentialism.’ This is Arendt’s belief, particularly prominent in The Human Condition, that each type of human activity has a proper “place” in which it can be carried out.” Trad. do Autor
BENHABIB, Seyla. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Nova York. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2003, p. 127

pensamento de Arendt: política x social e ação x domínio público - não por acaso conceitos centrais para esta dissertação.

Sem dúvida, uma clara compreensão das motivações de Arendt para o emprego de distinções é fundamental para uma análise crítica do seu pensamento. Este aspecto é bastante desafiador, dado que, além da falta de clareza da própria autora, seus principais comentadores parecem se dividir: ora afirmando sua dimensão inovadora e pertinente; ora denunciado seu caráter obscuro e inadequado. Mesmo reconhecendo a natureza especulativa de qualquer tentativa de elucidar o problema, acredito que uma leitura atenta dos textos de Arendt pode nos fornecer algumas pistas úteis. Apesar de a própria Arendt admitir que essa prática tenha origem na influência de Aristóteles, acredito que a questão seja mais complexa.

De fato, é verdade, como bem estabelecido pela tradição filosófica, que Aristóteles, ao empregar operadores identitários ou analógicos na produção de distinções, tinha a intenção de estruturar o cosmos. A noção de cosmos para os antigos pressupunha uma organicidade; qualquer outra forma de reflexão estaria no domínio do caos, onde o pensamento seria impossível. Podemos seguramente admitir que esta mesma intenção - sem um cosmos com uma organicidade imanente, é claro - está implícita na forma como Arendt pensa (organiza) as atividades humanas (*vita activa*) sob a ótica de trabalho, fabricação e ação. Ela tinha esse sentido de organização como fundamental, sendo que a falta de rigor nesse processo seria um dos principais motivos para os equívocos dos pensadores políticos, sejam do mundo antigo ou da modernidade. Sua crítica a Marx, como veremos, em grande medida fundamenta-se na hipótese de que Marx não teria produzido uma distinção clara entre os conceitos de trabalho e fabricação, comprometendo sua compreensão das forças que regem o capitalismo. Portanto, esta hipótese, à primeira vista, justifica a assertiva em torno da alegada compulsão de Arendt pelo rigor (ou excesso) no uso distinções devido a sua subordinação ao pensamento aristotélico (*gregofilia*).

Por outro lado, quando examinamos outras importantes distinções empregadas por Arendt, dificilmente essa hipótese se sustenta. Arendt, por exemplo, estabelece fronteiras entre poder e violência ou política e social. Considerando o caráter abstrato e necessariamente interconectado desses

conceitos, torna difícil atribuir este movimento a uma suposta propensão a dar organicidade ao mundo real. E, não por acaso, são exatamente essas distinções que atraem o fogo dos seus principais críticos. De fato, elas parecem mais obscurecer do que iluminar a realidade. Como vimos, Benhabib percebeu que essas distinções, talvez, pudessem ser compreendidas à luz da origem fenomenológica de Arendt. O problema é que fica complicado falar em “essencialismo” fenomenológico, quando a própria Arendt em inúmeras ocasiões defende o caráter indissociável desses conceitos. Para ela, por exemplo, discutir o conceito de poder destituído de qualquer violência seria ingenuidade; da mesma forma, o pensamento político puro separado do aspecto social, na modernidade, seria impossível.

Outra hipótese levantada por seus críticos seria uma espécie de hegelianismo presente no pensamento de Arendt. Ela até admite alguma influência, mas é bastante categórica ao negar o valor do negativo presente no pensamento de Hegel, citando o artigo do comentador André Duarte:

Para ela, a concepção hegeliana e marxista de que os opostos não se destroem, mas desenvolvem-se, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento e não o paralisam assenta-se em um preconceito filosófico muito mais antigo: que o mal não é mais do que um modus privativo do bem, que o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões, desde há muito veneradas, tornaram-se perigosas.⁴

Em outra resposta, Arendt rebateu uma vez mais o hegelianismo que considerou estar subjacente à pergunta do filósofo Albrecht Wellmer⁵:

Eu diria que por meio destes métodos elegantes você eliminou a distinção e efetuou esse truque hegeliano pelo qual um conceito, por si mesmo, começa a se desenvolver em seu próprio negativo. Não, isso não acontece! E o bom não se desenvolve no mau e o mau não se desenvolve no bom. Nisto eu seria inflexível⁶.

⁴ Duarte, Andre. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. Fortaleza. Revista Argumentos ano5 n.9, jan/jun 2013,

⁵ Albrecht Wellmer (Bergkirchen, Alemanha, 9 de julho de 1933 - Berlim, 13 de setembro de 2018) foi um filósofo na Universidade Livre de Berlim. Nos anos de 1966 a 1977 Albrecht Wellmer foi assistente de Jürgen Habermas. Como professor associado Wellmer trabalhou nos anos setenta, 1970-1972, no Ontário Instituto de Estudos em Educação (Universidade de Toronto) e na New School for Social Research, em Nova Iorque de 1972-1975.

⁶ I would say that by these fancy methods you have eliminated distinction and have already done this Hegelian trick in which one concept, all of its own, begins to develop into its own negative. No it doesn't ! And good doesn't develop into bad, and bad doesn't develop into good. There I would be adamant.

O que parece claro nos textos de Arendt é uma preocupação em compreender as relações entre esses fenômenos; como um pode fortalecer ou enfraquecer o outro; como historicamente se desenvolveu essa relação. Arendt acredita que muitos pensadores políticos falham na compreensão da modernidade por negligenciar essas diferenças. Não há no seu pensamento uma polarização do tipo hegeliana, seu pensamento não parecer buscar hierarquias ou progressividades. E, na mesma linha, é marcante seu ceticismo em relação a qualquer sentido finalista ou causal dessas relações.

André Duarte propõe, citando Roberto Espósito, que poderíamos tratar as distinções conceituais elaboradas por Arendt pensando-as em termos de “intensificação do limite diferencial”⁷, isto é, poderíamos pensar o limite e a fronteira de maneira desconstrutiva, instável, indecidível, como “divisão, mas ao mesmo tempo [como] união entre o que se separa”. Afinal, um limite “une justamente o que separa.”⁸. André Duarte conclui, de forma acurada, que as distinções arendtianas não apartam ou isolam suas categorias analíticas, mas propiciam o desvelamento de suas imbricações, nutrem mutuamente suas potências e, para o bem ou para o mal, são os agentes de transformação da realidade.

Não há dúvida que as críticas de parte dos comentadores de Arendt apresentam certa pertinência, visto que, em determinados contextos, as distinções tornam seu texto confuso. De fato, ela assumiu, em algumas situações (raras para mim), posições equivocadas. É bastante citado, como exemplo, o seu ensaio “Reflexões sobre Little Rock (1959)”⁹, no qual Arendt condena a política de integração racial das escolas públicas americanas por julgar negativamente o caráter coercitivo do processo. Aqui, seu problema era, para os críticos, a distinção entre coerção e persuasão.

Por outro lado, as hipóteses dos comentadores em relação às origens desse mecanismo não são convincentes, ou, pelo menos, me parecem simplificadoras. A influência do hegelianismo deve ser descartada de forma definitiva e Arendt tem muita clareza a esse respeito: as relações

ARENDT, Hannah. 1979, Op. cit. p. 326

⁷ Duarte, 2013, op. cit. p.14

⁸ Duarte, 2013, op. cit. p.14

⁹ ARENDT, Hannah. Reflections on Little Rock. Dissent Magazine. Winter 1959

estabelecidas por suas distinções não possuem um caráter antagônico, não são hierarquizadas, e não evoluem para uma síntese. Com relação a sua suposta “gregofilia” e o “*essencialismo fenomenológico*” pode-se admitir conexões, mas, novamente, são demasiado reducionistas. Pois, tais hipóteses negligenciam as peculiaridades e inovações do pensamento de Arendt e, o mais fundamental, não dão conta da potência analítica do seu foco na dimensão relacional entre os conceitos analisados.

No meu ponto de vista, o mecanismo de distinção em Arendt deve ser compreendido num quadro de crítica à tradição filosófica. Seu pensamento representa uma indiscutível ruptura com um pensamento identitário, genérico, produtor de continuidades e fundamentado em relações lineares de causa e efeito. Para ela, a filosofia concentrou-se na vida contemplativa, buscando seus fundamentos, estabelecendo uma infinidade de nuances abstratas, mas afastou-se do mundo real e, em consequência, os conceitos aplicados ao mundo real são menos elaborados. Construiu-se uma pesada hierarquia entre o mundo superior da reflexão e a vida ordinária onde habita o homem comum. Este seria o mundo das aparências, das superstições, da doxa. Não por acaso, Arendt considera o julgamento de Sócrates um acontecimento seminal para a cristalização desse preconceito. Posteriormente, disseminou-se com a metafísica platônica e, desde então, tem dominado a tradição filosófica.

Para Arendt, a primeira fissura nessa tradição só ocorreria no século XIX, quando Nietzsche coloca o mundo sensível no primeiro plano e Marx, na sua obra “Ideologia Alemã”, ataca o caráter abstrato da filosofia política alemã. Ainda assim, o novo pensamento político trata o mundo real (vida activa) como um todo homogêneo. Hegel e Marx, por exemplo, pensam a realidade como um processo de fabricação de utopias futuras, sendo muito mais filósofos da história do que pensadores políticos. O construtivismo pressupõe, como condição prévia, a elaboração de um projeto - uma narrativa racional -, que seria uma forma adequada de contornar a contingência, ou seja, o caos do pluralismo. O agir político, na tradição, permanece ancorado em fundamentos genéricos como a história, a natureza ou o materialismo. O seu caráter transcendente produz uma falsa sensação de segurança e progresso, onde as distinções não se fazem necessárias.

2.2

A Distinção entre Poder e Violência

A hipótese proposta na discussão precedente sobre a estratégia de Arendt de buscar apreender a complexidade do mundo real através de distinções conceituais, neste caso entre poder e violência, enfrentou uma barreira de críticas quando, durante a década de 60, nos Estados Unidos, Arendt se alinhou aos chamados movimentos de desobediência civil que propunham uma resistência não violenta como forma de transformação social. O embate teórico emergiu - de forma acirrada - entre os movimentos de desobediência civil, que se perfilavam ideologicamente ao lado do pluralismo político; e, de outro lado, um conjunto de práticas e reflexões revolucionárias que se pautavam, mais especificamente, no pensamento marxista¹⁰. Para Arendt, a acentuada polarização era fruto da consolidação política do período da Guerra Fria que produziu um contexto histórico-político caracterizado pela luta contra o imperialismo e a defesa dos direitos civis.

Na perspectiva de parte da nova esquerda, o movimento estudantil assim como os movimentos pelos direitos civis - principalmente o *Black Power* (panteras negras) - eram parte de uma luta estrutural entre capital e trabalho. Havia ainda uma perspectiva de evitar que a universidade continuasse sendo um instrumento de preservação da sociedade capitalista. Portanto, essas lutas possuíam implicações objetivamente revolucionárias.

Nesse contexto, segundo Marcuse, a instrumentalização da violência, pelo oprimido como forma de luta política não poderia ser genericamente condenada sob pretextos pretensamente humanistas. “[...] A violência da oposição se caracteriza como uma violência de libertação em contraposição à ordem instituída, uma vez que esta tem o direito de determinar os limites da legalidade.”¹¹ Haveria, assim, dois tipos de violência: a violência de

¹⁰ Na verdade a questão é bem mais complexa, apenas parte da nova esquerda (New Left) adota uma postura revolucionária. Este movimento nasceu da crítica à velha esquerda que se apegava às oposições binárias da Guerra Fria e ao projeto liberal que não apostava, na prática, na importância da ação política. A nova esquerda queria escapar da histeria anticomunista da direita e parte da esquerda socialista.

¹¹ MARCUSE, p. 60 apud Magalhaes, Simone. Poder e Violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda. UNESP, Dissertação de Mestrado, Marília, 2008, p.54

libertação, da oposição; e a violência de agressão que se apresenta através da violência institucionalizada que se pretende legítima. Nesse sentido “a pregação do princípio da não violência não faz mais do que produzir a violência institucionalizada da ordem existente”.¹² Na opinião de Marcuse, o movimento de desobediência civil se constituía numa recusa da sociedade estabelecida, tanto no que se refere às suas instituições políticas, como também todo um sistema de valores. “Daí porque se poderia falar em uma Revolução cultural, na medida em que os estudantes negavam todo o establishment cultural, bem como a moralidade existente.”¹³

Ainda neste contexto de luta contra o imperialismo, a obra do escritor negro, caribenho, radicado na França, Franz Omar Fanon exerceu grande influência nos movimentos de libertação anticolonial. Uma de suas obras “Os Condenados da Terra (1961)”, por abordar o racismo no âmbito da dominação colonial, impactou profundamente o movimento negro americano e a mobilização estudantil contra a guerra do Vietnã. A razão para trazermos essa obra específica para nossa discussão é que ela, mesmo estando situada num contexto histórico particular, defende abertamente a violência como agente de transformação política. Cito:

“a violência é, dessa maneira, como a mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e os fins”¹⁴

Sartre, no prefácio da mesma obra, descreveu os mecanismos de implantação do colonialismo na Argélia como sendo um processo intrinsecamente violento. Como consequência e com base nas evidências relatadas por Fanon, Sartre conclui que a luta pela descolonização será igualmente violenta, pois os que nasceram sob o jugo da violência farão desta mesma violência seu instrumento de luta. Sartre leva em conta que a violência seria a primeira etapa do processo de libertação, isto é, a primeira reação psicológica do colonizado frente aos colonizadores, pois se trata da explosão imediata da raiva que se encontrava reprimida. Este momento

¹² MAGALHAES, Simone. Ibidem, p. 54

¹³ MAGALHAES, Simone. Ibidem p. 54

¹⁴ FANON, Franz. Os condenados da Terra. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 1979/1979, p. 66

consistiria, por assim dizer, no primeiro tempo da revolta, seguido da necessária união dos países do Terceiro mundo (África, Ásia e América Latina) para colocarem em curso a revolução.

O que nos interessa nesse debate é verificar como opera diante de um problema real o mecanismo de distinção de Arendt. Para esses pensadores, a estratégia de luta contra o imperialismo ou na defesa dos direitos civis não deve ficar restrita a práticas pacifistas. A violência, num contexto de resposta a uma violência do opressor, pode ser a melhor, talvez mesmo a única, forma de reação. A persuasão, para eles, pode até ser colocada como um elemento importante, mas existe um claro ceticismo em relação a sua eficácia *per se*. É importante ressaltar que não se trata de nenhuma questão retórica, o emprego efetivo da luta armada foi frequente no período. A dramaticidade e a importância do que estava em jogo não pode ser subestimada nem tampouco o peso intelectual dos atores envolvidos. Adicionalmente, a despeito da íntima relação dessa questão com a dimensão social, não estamos sob a égide de um imperativo biológico. Como Arendt respondeu a essas questões ?

Sua resposta veio através do texto “Sobre a Violência”, originalmente publicado em 1969, Hannah Arendt buscou analisar as causas e a natureza da violência e sua permanência no século XX. O texto tinha como estratégia de ataque duas abordagens. A primeira caracterizar politicamente as experiências específicas ocorridas nos anos 60, como a rebelião estudantil de 1968, as lições políticas oriundas da guerra do Vietnã e dos movimentos de resistência e desobediência civil. A segunda, tendo como base factual os eventos citados, discutir a teoria subjacente ao que ela nomeou glorificação da violência revolucionária defendida por intelectuais de esquerda, como Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Frantz Fanon (1925-1961), Herbert Marcuse (1898-1979), entre outros.

Em seu texto - cujo tema central é a distinção entre poder e violência-, Hannah Arendt expressa uma crítica à Nova Esquerda, acusando-a de fazer da violência a *ultima ratio*. Como veremos, a razão desta hostilidade está vinculada a sua concepção singular de poder. Com efeito, o empenho de Arendt em criticar e acusar a Nova Esquerda de anacronismo fundamenta-se no argumento de que esta associa poder à violência, ou, pelo menos,

negligência suas diferenças. Antes, porém, de discutirmos as divergências conceituais, faz-se necessário expor a visão política de Arendt sobre os fatos em questão. Em sua análise, Arendt destacou, como fator relevante para a compreensão dos eventos políticos ocorridos na década de 60, o desenvolvimento tecnológico. O desenvolvimento de armas de destruição em massa produziu uma geração que cresceu sob a ameaça de extermínio por artefatos nucleares. Cito:

Essa geração herdou da geração de seus pais a experiência de uma intromissão massiva da violência criminosa na política: aprenderam no colégio e na universidade sobre os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e a tortura, os massacres em massa dos civis na guerra, sem os quais as modernas operações militares não são mais possíveis, mesmo se restritas às armas convencionais¹⁵.

Conforme a autora, os estudantes teriam tomado consciência de que o desenvolvimento tecnológico não coincidiu com o desenvolvimento humano e viam no progresso tecnológico o responsável pela possibilidade da guerra nuclear. Em um período muito curto, essa geração teria se convencido de que as promessas da racionalidade científica, que tem suas raízes no Iluminismo, não se efetivaram. Ademais, perceberam que as pesquisas científicas realizadas no interior da Universidade, bem como a especialização crescente, não mais davam conta de neutralizar os efeitos catastróficos do desenvolvimento tecnológico. Este, em princípio voltado para o progresso da humanidade, estaria, de fato, conduzindo diretamente ao desastre. E na verdade, para Arendt, antecipando uma temática bem atual (aqui, acredito que a preocupação era com a destruição nuclear), é possível que tenhamos atingido um limite catastrófico de não retorno. Cito:

Não só cessou o progresso da ciência de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), como poderá esse fato até mesmo trazer o fim dessa mesma humanidade, assim como o maior progresso da erudição poderá muito bem terminar na destruição de tudo que fez com que a erudição valesse a pena. O progresso, em outras palavras, não mais serve como padrão por onde avaliar o processo de transformação desastrosamente rápido que liberamos.¹⁶

¹⁵ ARENDT, Hannah. Da Violência. www.sabotagem.revolt.org, 1969/1970, Trad. Maria Claudia Drummond., p. 11

¹⁶ ARENDT, H. Ibidem p. 21

Finalizando a abordagem histórica, para Arendt, as experiências vivenciadas na década de 60 não teriam precedentes históricos e, portanto, as categorias e conceitos políticos tradicionais não se aplicavam. Isto é, as novas experiências do presente (rebeliões estudantis, desobediência civil, etc.), por não terem sido práticas do passado, não podiam ser compreendidas com as categorias políticas da tradição. Desse modo, para a autora, o fio da tradição do pensamento político ocidental fora definitivamente rompido.

Não obstante, Arendt aponta como positivo no movimento estudantil suas demandas por “democracia participativa”, salientando que essa particularidade era tributária da melhor da tradição revolucionária – o sistema de conselhos, sempre derrotado, mas o único fruto autêntico de toda revolução desde o século XVIII.

No plano conceitual, Arendt sugere que com o princípio da desobediência civil conseguiu-se grandes feitos na área dos direitos civis, tendo origem nessa prática política o movimento de resistência contra a guerra do Vietnã que obteve grande sucesso ao mobilizar a opinião pública dos Estados Unidos. Ela observa que até o momento em que lançaram mão da ação não violenta, realizando ocupações dos prédios das universidades, sit-ins (ocupações pacíficas de protesto), os estudantes teriam iniciado uma ação genuinamente democrática, participativa e que a radicalização do movimento estudantil somente viria com a interferência da polícia em suas manifestações. Portanto, as instituições universitárias deveriam se manter alheias às “pressões sociais”, bem como às do governo.

Mais adiante em seu ensaio, Arendt afirma que a “glorificação” da violência pela Nova Esquerda, sua retórica e ação radicalizadas nos campi universitários fundamentam-se falsamente em teorias que se pretendiam marxistas. Cito:

A fonte retorica na Nova Esquerda coincide com o constante crescimento da convicção inteiramente não-marxista, proclamada por Mao Tsé-tung, segundo o qual o ‘o poder brota do cano de um fuzil’. Certamente, Marx tinha consciência do papel desempenhado pela violência na História, mas esse papel era para ele secundário; não a violência, mas sim as contradições da antiga sociedade causaram o seu fim. A emergência de uma nova sociedade foi precedida de, mas não causou, violentas manifestações, as quais ele associou às dores

do parto que precedem, mas não causam, o nascimento orgânico.¹⁷

A autora também acusa os trabalhos teóricos de Jean-Paul Sartre – em particular referindo-se ao prefácio deste para o livro de Frantz Fanon, *Os condenados da Terra* – de serem os mentores intelectuais dos estudantes. A respeito das afirmações “irresponsavelmente grandiosas” sobre a violência, feitas por Sartre e Fanon, Arendt afirmou que:

Lendo essas afirmações grandiloquentes e irresponsáveis – e aquelas aqui citadas são bastante representativas, exceto que Fanon ainda consegue manter-se mais próximo da realidade do que a maioria – e olhando-as da perspectiva do que sabemos sobre a história das rebeliões e revoluções, fica-se tentado a negar o seu significado, a atribuí-las a um modismo passageiro, ou à ignorância e nobreza de sentimentos de pessoas que se expuseram a acontecimentos e evoluções sem precedentes, sem quaisquer meios para manipula-los mentalmente, e que, portanto, curiosamente revivem pensamentos e emoções dos quais havia Marx esperado libertar a revolução de uma vez por todas.¹⁸

Arendt se preocupou em desvincular Sartre, Fanon e os demais “glorificadores da violência” da tradição marxista. Se para esses teóricos a violência assume algum caráter emancipatório, para Arendt, ao contrário, a violência “[...] não promove causas, nem a história, nem a revolução nem o progresso, nem o retrocesso; [...] a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento”¹⁹. Portanto, conforme entende Arendt, estes autores estariam em pleno desacordo com Marx no que se refere à violência. Ademais, a ideia do homem criando a si mesmo permeia a tradição do pensamento hegeliano e marxista; ela é a própria base de todo humanismo de esquerda. De acordo com Hegel: “o homem ‘produz-se’ a si mesmo por meio do pensamento, enquanto para Marx, que virou o ‘idealismo’ hegeliano de cabeça para baixo, era o trabalho, a forma humana do metabolismo com a natureza que preenchia esta função.”²⁰

Para Arendt esta associação e até mesmo, em algumas situações, uma identificação entre poder e violência é um equívoco. É importante, aliás, fundamental, dado algumas críticas superficiais, destacar que para Arendt,

¹⁷ ARENDT, H. Ibidem p.9

¹⁸ ARENDT, H. Ibidem p.15

¹⁹ ARENDT, H. Ibidem p. 51

²⁰ ARENDT, H. Ibidem p.10

na realidade, não encontramos poder em estado puro ou uma sociedade fundamentada somente na violência, eles estão sempre imbricados. Mas nem por isso, talvez por isso mesmo, a distinção seja tão importante. Seguem as palavras de Arendt:

Ser a violência a parteira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a história mostra sua autêntica face e dissipa a nevoa de mera conversa ideológica e hipócrita. Novamente, o desafio à tradição é evidente. A violência é, tradicionalmente, a *ultimo ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania. (as poucas tentativas de salvar a violência do opróbrio, principalmente por parte de Maquiavel e de Hobbes, são de grande relevância para o problema do poder e extremamente esclarecedora para a antiga confusão de poder com violência, mas exerceram influência notavelmente diminuta sobre a tradição de pensamento político anterior à de nossa própria época). Para Marx, pelo contrário, a violência, ou antes, a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência.²¹

Diferente da tradição política, poder para Arendt representa a capacidade do homem em empreender uma ação política, mas é fundamental pontuar que o aspecto formal - persuasão e não violência - adquire para ela um papel central. Ela considera que a ação política envolve intrinsecamente uma relação com o outro. O poder, portanto, não é um atributo do homem enquanto indivíduo, mas como membro de um grupo e a sua força guarda estreita relação com a coesão desse grupo. É esta coletividade que constitui o poder das instituições e estas são tão mais perenes e efetivas quanto maior for o suporte desses grupos. Para Arendt, o pensamento da tradição liberal, que concentra no indivíduo o sujeito da ação política, não faz o menor sentido. A ação política, constituída por atos e discurso, conduz necessariamente a uma relação com o outro, a um agir em concerto. É o discurso como forma de persuasão, de convencimento o fundamento principal da política ou do exercício do poder. O indivíduo

²¹ ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Perspectiva, ebook. 2016, Trad. Mauro W. Barbosa, posição. 651/5945

como agente de atos políticos é geralmente insignificante. Por outro lado, como membro de um grupo - o que provavelmente irá requerer algum grau de sacrifício de suas convicções pessoais - pode almejar voos maiores.

A violência, entretanto, possui um caráter instrumental, sendo empregada como um fator de multiplicação da força ou da efetividade de um conceito ou de uma ideia. Porém, de forma oposta à ação política ela é muda, dispensa o recurso do discurso no seu emprego. O poder tem como fundamento a legitimidade, enquanto a violência é da ordem da justificação. Mesmo quando há uma justificativa (a reação violenta dos oprimidos), o caráter deletério da violência é evidente para Arendt. Segunda ela, este conceito era claro para os antigos; somente na modernidade vai surgir uma associação confusa e perigosa entre poder e violência. Para Maquiavel, a violência é um instrumento legítimo para alcançar um objetivo superior. Hobbes naturaliza a violência com o seu conceito político do “lobo contra lobo”. Para Marx, ela seria a parteira da história - apesar de secundária em relação à dinâmica econômica. Finalmente, com Max Weber (como veremos), o poder estaria fundamentado na possibilidade de impor a vontade de um grupo, ainda que contra toda e qualquer resistência. Para Arendt, o poder tal como é apresentado por estes teóricos, corresponde ao binômio mando/obediência e, por sua vez, se baseia na ideia de dominação do homem pelo homem.

Tendo em vista as críticas de Arendt contra esses pensadores, fica clara a fragilidade dos argumentos que apontam o ímpeto aristotélico - mesmo considerando que, num determinado contexto, ela própria o tenha admitido - de separar as idéias para prover organicidade ao mundo real. Da mesma forma, pelo menos nesta questão de poder x violência, o argumento de “essencialismo” oriundo de sua origem fenomenológica não se sustenta, posto que Arendt é enfática em reconhecer o entrelaçamento desses conceitos. Independente do mérito de suas posições, - e temos de admitir que muitas vezes fossem polêmicas e pouco intuitivas -, sua preocupação em distinguir deve-se, sobretudo, além da busca óbvia por clareza, por um intento de pensar as relações entre esses conceitos. Corroborando essa hipótese, há uma passagem no texto Sobre a Violência, em que Arendt explicita suas motivações de forma incisiva, cito:

[...] Trata-se, penso eu, de uma triste reflexão sobre o atual estado da ciência política o fato de que nossa terminologia não distinga entre palavras chave tais como “poder”, “força”, “autoridade”, e, finalmente, “violência” – todas as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes entre si e dificilmente existiriam não fosse a existência destes. (Nas palavras de d’Entreves, “poder, potência, autoridade: todas elas são palavras a cujas implicações exatas não se atribuem grande importância na linguagem corrente; mesmo os maiores pensadores as usam por vezes sem qualquer critério. Entretanto é justo presumir que se referem a diferentes qualidades, e deveria o seu significado ser, portanto cuidadosamente avaliado e examinado (...) O emprego correto dessas palavras é uma questão não apenas de lógica gramatical, como também de perspectiva histórica”.) Usá-las como sinônimos não apenas indica certa cegueira para as diferenças linguísticas, o que já seria suficientemente sério, mas já tem por vezes resultado em certa ignorância daquilo que a correspondem. Em tal situação existe sempre a tentação de introduzir novas definições, mas – embora deva eu sucumbir à tentação por um breve momento – o que está aqui envolvido não é simplesmente uma questão de um linguajar descuidado. Por trás da confusão aparente e a cuja luz todas as distinções seriam, na melhor das hipóteses, de pequena importância, a convicção de que a questão política mais crucial é, e sempre foi, a questão de: Quem governa Quem?²²

²² ARENDT. Hannah, Da revolução, 1970, Trad. Maria Claudia Drummond, p. 27

2.3

A Distinção entre o Público e o Privado

A distinção ou a relação entre as esferas pública e privada é outra relevante contribuição da teoria política de Arendt. A importância desta questão reside na centralidade que o espaço público tomou na modernidade, sendo que muitos pensadores políticos, a partir dessa reflexão de Arendt, incorporaram a questão às suas próprias teorias políticas. A origem da esfera pública, segundo Arendt, remonta ao surgimento da pólis grega na Antiguidade e a seu papel adquire potência com o declínio da esfera privada representada pela estrutura familiar dos clãs do mundo antigo. Porém, com o posterior crescimento das dimensões econômica e social, estas extrapolaram o espaço o privado, produzindo uma ambiguidade e, conseqüentemente, a distinção entre o público e o privado tornou-se obscura. Esse seria um fenômeno relativamente novo, consolidado na modernidade, e adquire sua configuração política com o conceito de Estado-Nação.

O que interessa a Arendt é a imensa complexidade que este evento incorpora à compreensão da dimensão política na modernidade. A perda de clareza entre as atividades pertencentes ao mundo comum e aquelas próprias do mundo privado, dentre elas, a manutenção da vida, conduz a enormes equívocos. O conceito de Estado-Nação passa a ser associado a uma gigantesca entidade (família) que tem por finalidade cuidar de seus membros. O que antes era visto como uma comunidade política passa a ser considerado um corpo social, não mais regido pela ciência política, mas sim por uma política econômica ou política social. Enquanto que para os antigos o termo política econômica seria uma antinomia, uma contradição em si, na modernidade tornou-se um pensamento hegemônico. O conceito de nação como uma grande família tem na busca do consenso, da harmonia, seu grande objetivo e a política teria se transformado num mero instrumento do desenvolvimento social.

O obscurecimento da relação do espaço público com o privado não é de uma ordem circunstancial ou pontual, mas é constitutivo da própria modernidade. É resultante do longo processo de ascensão das atividades antes sob a regência do espaço privado para o público. O espaço privado

ficou reduzido à intimidade e, mesmo esta, o que para muitos representa uma distorção contemporânea, tem sido muitas vezes exposta ao espaço público. Para Arendt esse processo de invasão do público por interesses privados acarretou um processo de alienação (será posteriormente discutido) que não pode ser ignorado pelo pensamento político. O isolamento do homem moderno, sua objetificação através do mecanismo de reificação capitalista são frutos desse mecanismo. A propriedade, por exemplo, mudou de um conceito de lugar no mundo para um perene processo público de acumulação de capital. Seyla Benhabib comenta que Arendt já havia identificado em Alexis de Tocqueville um dos primeiros pensadores a perceber o risco dessa nova configuração na sua obra *Democracia na América*. Segue o texto de Seyla Benhabib:

Tocqueville atribui diversas funções às associações cívicas na vida da democracia americana. Primeiro e mais importante tais associações servem como um baluarte contra a tirania da maioria por permitir que indivíduos de pensamento similar reúnam-se nessas associações para defender seus interesses, seus objetivos e articularem seus pontos de vistas. Neste nível, a vida associativa permite a diversidade e agir como um contraponto às forças espalhadas do conformismo, nivelando e homogeneizando. ‘Nenhum país necessita associações mais – para impedir seja o despotismo dos partidos, seja a lei do príncipe – do que aqueles com um estado democrático e social. Em nações aristocráticas um corpo secundário forma associações nacionais que mantem e abusam do poder na forma de tirania.’²³

Numa passagem seguinte a questão do isolamento fica clara:

Esse individualismo um “sentimento que coloca cada cidadão isolado dos seus companheiros e retirado para o círculo familiar e dos amigos.” Na medida em que a equalização social ocorre, formas de vida tornam-se crescentemente homogêneas, e as forças do capitalismo passam a dominar e o individualismo floresce.²⁴

²³Tocqueville attributes several functions to nonpolitical, civic associations in American democratic life. First and foremost, such associations serve as bulwarks against the tyranny of the majority by allowing like-minded individuals to come together in society to protect their interests, further their goals, and articulate their viewpoints. At this level, associational life allows diversity and acts to check the spreading forces of conformism, leveling, and homogeneity. “No countries need associations more—to prevent either despotism of parties or the arbitrary rule of a prince—than those with a democratic social state. In aristocratic nations secondary bodies form national associations which hold abuses of power form of tyranny than the tyranny of the majority. Trad. do autor.

BENHABIB, S. op. cit. p.69

Como consequência dessa dicotomia do público e o privado, Arendt produziu uma reflexão sobre a relação entre liberdade e necessidade. Arendt cita Platão que na sua utopia, *A República*, imaginou uma sociedade desprovida de propriedade privada onde a esfera pública se estenderia sobre o domínio privado - exceto o culto aos deuses. O que seria revelador nessa narrativa é que o ideal de sociedade estaria associado à superação da condição humana vinculada à necessidade, enquanto que o conceito de espaço público vincula-se à liberdade. O estágio da necessidade, portanto, seria pré-político, no qual a violência se justificaria dado à premência de preservar a espécie. A liberdade, por outro lado, seria o cerne do espaço público, e estaria associada ao conceito de felicidade pública. Na República, a violência seria monopólio do Estado e não há subordinação da ação política a objetivos transcendentais. Segue o texto de Arendt:

O reino da polis, pelo contrario, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas, era que a superação das necessidades vitais no âmbito doméstico era a condição de liberdade na pólis. Sob nenhuma circunstância podia a política ser apenas um meio de proteger a sociedade – uma sociedade da fé, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade eternamente engajada no processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de manutenção de empregos, como a nossa sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas. Em todos esses casos, é a liberdade (e em alguns exemplos a assim nomeada liberdade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. Liberdade está localizada no domínio do social, e força ou violência torna-se monopólio do governo.²⁵

This is individualism, a “calm and considered feeling which disposes each citizen to isolate himself from the mass of his fellows and withdraw into the circle of family and friends.” As social equality spreads, forms of life become increasingly homogenized, and the forces of the capitalist market dominate, individualism also increases.

BENHABIB, S. Ibidem p.70,

²⁵ The realm of the polis, on the contrary, was the sphere of freedom, and if there was a relationship between these two spheres, it was a matter of course that the mastering of the necessities of life in the household was the condition for freedom of the polis. Under no circumstances could politics be only a means to protect society—a society of the faithful, as in the Middle Ages, or a society of property-owners, as in Locke, or a society relentlessly engaged in a process of acquisition, as in Hobbes, or a society of producers, as in Marx, or a society of jobholders, as in our own society, or a society of laborers, as in socialist and communist countries. In all these cases, it is the freedom (and in some instances so-called freedom) of society which requires and justifies the restraint of political authority. Freedom is located in the realm of the social, and force or violence becomes the monopoly of government
ARENDT. 2003. Op. cit. p. 30,

Os textos de Arendt, nesta distinção específica, representam uma pista óbvia para o enigma proposto nesta dissertação. O primeiro ponto colocado por Arendt busca desnaturalizar nossa visão atual de esfera pública como um espaço onde necessidade, liberdade, político e social necessariamente se confundem. Arendt mostra que na sociedade grega isto não ocorria, havendo uma delimitação bem mais definida desses espaços. O segundo ponto, com o recurso à utopia platônica, foi apresentar a, esta sim, natural aspiração dos homens em trazer para o espaço público atividades antes consideradas privadas, pois a esfera pública (reconhecimento) era o espaço onde se dava a busca para a felicidade. Desnecessário frisar que Arendt compreende perfeitamente que na modernidade essas separações são impossíveis, mas nem por isso as distinções são menos necessárias.

2.4

A Distinção entre o Político e o Social

Dentre as distinções empregadas por Arendt, certamente a “separação” entre as esferas social/econômico e a política foi a mais desconcertante. Seu caráter original e singular conjugado com a temerária audácia de afrontar, tanto o senso comum, como os paradigmas cultos da Ciência Política, lhe rendeu, ainda em vida, indignados ataques. Para melhor compreensão da polêmica é interessante nos reportarmos ao já citado congresso de Toronto (1972) dedicado a sua obra, quando ela foi alvo de críticas de ninguém menos do que a escritora Mary McCarthy, sua amiga de longa data. McCarthy cita a obra *Sobre a Revolução*, na qual Arendt busca demonstrar que os fracassos das Revoluções Russa e Francesa devem-se ao fato dessas revoluções privilegiarem a questão social em detrimento do aspecto político. A preocupação com o sofrimento dos menos afortunados e o sentimento de compaixão dos revolucionários teriam sido decisivos nesse processo. Em contrapartida, a Revolução Americana teria mantido a primazia da dimensão política e, portanto, obtido êxito na fundação de um novo sistema de governo. A partir desse pano de fundo, McCarthy indaga o que alguém supostamente deve propor para discussão ou como deve agir politicamente na esfera pública, considerando que assuntos econômicos e a preocupação com o bem estar social deveriam ser excluídos. O que de fato resta ao discurso ? Para McCarthy esta visão não faria o menor sentido, seria pura mistificação.

A resposta de Arendt é ambígua em consonância com a tradição do ceticismo moderno. Como veremos no capítulo sobre a modernidade, para Arendt, a dúvida é o fundamento estruturante do pensamento do nosso tempo. Assim como Montaigne, que nos seus *Ensaio*s introduziu o narrador não confiável e produziu desfechos antagônicos para situações bastante similares, Arendt não tem problema em conviver com a ambiguidade. Ela, inclusive, admite que essa seria uma pergunta recorrente que ela faz a si mesma. Arendt acredita que não há uma resposta definitiva para a questão, e, na verdade, de tempos em tempos e de contexto a contexto ela se modifica. O que possui mérito ou adequação para ser tratado no campo

político seria circunstancial. Outros participantes do seminário questionaram, então, como seria decidido o que vale a pena ser trazido à esfera política, quais seriam os critérios. Arendt, mais uma vez, afasta-se de qualquer resposta assertiva: distanciando-se de uma postura dogmática, ela responde de forma contrapositiva: seria mais produtivo identificar o domínio do não político. Algumas questões - a dimensão social e econômica entre elas - estariam também envoltas, mas não apenas, em processos técnicos ou administrativos. O político seria mais da ordem das incertezas, das crenças, em outros termos, aquilo que interessa aos homens, os une ou separa, mas não tem respostas nas ciências.

É importante compreender o percurso intelectual que conduziu Arendt a postular essa inusitada distinção para, posteriormente, aprofundar algumas críticas dos seus principais comentadores. Seu modelo analítico inicia-se por uma busca do sentido originário de cada um desses termos e suas transformações ao longo da história para entender como a questão se constituiu na modernidade.

Sua primeira constatação foi verificar que o conceito de homem como um animal social era estranho aos gregos, em outros termos, não era visto como específico da nossa espécie, afinal, outras espécies também eram capazes de agir em conjunto. O que de fato diferenciaria o homem de outros seres vivos seria sua habilidade de agir politicamente, ou seja, a ação política concretizada por atos (*praxis*) e discursos (*lexis*).

Para os gregos, o advento da polis teria criado uma segunda “natureza humana” qualificada como *bios politikos*. Além do espaço próprio ou privado (*idion*) conhecido dos antigos, teria surgido um espaço comunal (*koinon*) responsável pelo surgimento desse novo homem. Essa interpretação não é apenas fruto de uma teoria filosófica (no caso de Aristóteles). Na verdade, corresponde a um fato histórico: o surgimento da pólis ocorreu em detrimento do poder ou mesmo da destruição das relações de parentesco das grandes famílias. Arendt concentra-se, então, sua análise na ágora - centro político da pólis - onde a cidadania grega assegurava os mesmos direitos a todos. Essa postura suscitou inúmeras críticas relativas a uma visão reducionista e elitista do processo político grego. Essas críticas não me parecem muito pertinentes, pois é óbvio que Arendt tinha plena

consciência do caráter elitista do pensamento político dos gregos, expresso pelo fato que na ágora, estrangeiros, escravos e mulheres não tinham participação.

O importante é perceber que o que movia Arendt era a busca de um referencial analítico distinto do que nós empregamos na modernidade. A construção de um pensamento identitário entre o político e o social teria ocorrido a partir do Império Romano e foi consolidado pelos pensadores medievais, tendo atravessado a modernidade. Segundo Arendt a palavra social no sentido romano sequer existia na língua ou no pensamento grego. Não se trata de considerar que Platão e Aristóteles não tivessem consciência do impulso do homem em agir coletivamente, mas este fato não constituía uma característica singular e fundamental. A condição humana fundamental era o que Aristóteles nomeia *zoon politikon*, ou seja, a *praxis*, capacidade de elaborar ações e discursos. Esta condição é completamente distinta do conceito de organização social que estaria associada ao espaço privado: a casa (*oikia*) e a família. Foi a partir da tradução para o latim - ela cita Sêneca e São Tomás de Aquino - que teria se perdido o sentido originário da ação política. O importante é que Arendt desconstrói a visão de que isso seria um processo natural ou inevitável. Seguem as palavras de Arendt:

Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida de um eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação humana é a única que não pode ser sequer imaginada fora da sociedade dos homens.

Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus são capazes de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros. Esta relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e que, até Tomás de Aquino, foi aceita como tradução consagrada: *Homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social).²⁶

Para Arendt, a chamada questão social seria uma invenção recente.

Mais precisamente, foi a partir do século XVIII que ela emergiu no cenário

²⁶ ARENDT, H. op. cit. 2007, p.31

político europeu. Não que a necessidade biológica do ser humano não tenha desempenhado um papel relevante ao longo da história da humanidade, muito pelo contrário, desde os primórdios da história, o fator biológico tem moldado a nossa história. O que Arendt busca enfatizar é que somente num período mais recente, com a emergência das massas famintas no primeiro plano do cenário político (a Revolução Francesa), foi que a questão social assumiu a centralidade que a tornou hegemônica na atualidade. Teria surgido a partir de então uma consciência de que a pobreza não é apenas escassez, mas corresponde a um estado de aguda privação que desumaniza o ser humano e o faz regredir a uma condição biológica. Esta temática não estava no domínio de nenhuma doutrina política e a própria política teve que repensar seus fundamentos. O protagonismo e as ações desta nova classe de miseráveis são ditados pelo corpo ou pela absoluta necessidade do corpo.

Para Arendt a perda do sentido originário do *bios políticos* representou uma enorme redução na nossa capacidade de agir politicamente. A apropriação pelo cristianismo dessa perspectiva identitária entre o social e o político, que nos enxergam como iguais e semelhantes a um Deus único e onipotente, teve como consequência uma postura depreciativa da diversidade, do pluralismo, da diferença. Teria sido perdido, na verdade, o caráter agonístico da política, cujo fundamento principal era o confronto de idéias. A política passou a ser um mero instrumento para obtenção de objetivos transcendentais (teleológicos). O consenso e a harmonia passaram a ser valores de primeira ordem, abrindo espaço para a discriminação do outro (alteridade).

A recepção dessas idéias de Arendt, notadamente sua visão da questão social, suscitou duras críticas. Iniciaremos a discussão com Habermas, pois o tema também é central na sua obra. Ele inicia sua crítica concordando com a premissa de Arendt de que o desenvolvimento econômico e social de uma sociedade não conduz, ou melhor, não garante que o espaço público será regido por liberdade política (vide a questão do totalitarismo). Ele igualmente concorda com Arendt que uma das características principais da modernidade foi ter tornado indiscernível a fronteira entre o social, o econômico e o político. Ele ilustra sua convergência, citando um trecho da *Condição Humana*:

No mundo moderno os reinos do social e do político são muito menos distintos. A funcionalização [do político] torna impossível qualquer percepção séria de lacuna entre os dois reinos; e isto não é matéria de teoria ou ideologia, desde que com a ascensão da sociedade, ou melhor, a ascensão do ‘mundo doméstico’ (oikia) ou das atividades econômicas para o reino público, as atividades domésticas e todos os assuntos antes pertencentes à esfera privada de uma família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’. No mundo moderno, os dois reinos realmente fluem constantemente um para o outro como ondas de um interminável processo de vida.²⁷

O problema, segundo Habermas, foi que Arendt ao caracterizar a modernidade de uma forma distópica e politicamente alienante, teria assumido que isto ocorreu devido à superposição entre o político, o econômico e o social. A ascensão do econômico, da técnica e o surgimento de um estado clientelista ou de bem-estar social teria inviabilizado a constituição de um espaço público onde as ações políticas pudessem prevalecer. Ele cita um trecho do “On the Revolution” para validar seu argumento:

A intrusão de assuntos sociais e econômicos na esfera pública, da transformação do governo em administração, da substituição de regras pessoais por medidas burocráticas, e a transmutação de leis em decretos.²⁸

Habermas reforça seu argumento citando a análise comparativa que Arendt elaborou das duas revoluções: A Revolução Francesa e a Revolução Americana. Enquanto na Revolução Americana - a despeito da pobreza do povo - a questão social não teria subordinado as práticas políticas e, portanto, teria sido bem sucedida. No caso da Revolução Francesa, dada à imensa miséria dos franceses, muito acima da encontrada nos Estados

In the modern world the social and the political realms are much less distinct. . . . The functionalization [of politics] 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 the waves in the never-resting stream of the life process itself²⁷

HABERMAS, J. e MCCARTHY, Thomas. Arendt's Communications Concept of Power. The Johns Hopkins University Press. 1977, p.13.

²⁸ Intrusion of social and economic matters into the public realm, the transformation of government into administration, the replacement of personal rule by bureaucratic measures, and the attending transmutation of laws into decrees

HABERMAS. Ibidem p.14

Unidos, esta questão foi incontornável, e, conseqüentemente, essa teria sido a causa do seu fracasso. Segundo Habermas, Arendt acentuou bastante a mudança do discurso revolucionário de Robespierre: numa primeira fase o objetivo revolucionário seria libertar-se dos grilhões do antigo regime; posteriormente, com o agravamento da fome, o combate à miséria entra em cena e a consequência teria sido o desencadeamento do Terror.

Habermas conclui seu argumento afirmando que Arendt teria se tornado refém da sua própria premissa que a conduziu a uma teoria política absurda. Cito o próprio:

Eu gostaria apenas de indicar a curiosa perspectiva que Hannah Arendt adota. Um estado depurado de processos administrativos de questões sociais; depurado de questões socioeconômicas; uma institucionalização de liberdade pública que é independente de organização pública de saúde; uma democracia radical que inibe sua eficácia liberalizadora justamente nas fronteiras onde opressão política cessa, a repressão inicia – este caminho é inimaginável para qualquer sociedade moderna.²⁹

Ainda na chave de compreender os mecanismos que conduziram Arendt a uma concepção reducionista de esfera social, Adriano Correia descreve duas das principais críticas dos comentadores de Arendt. A primeira seria que Arendt assume como hipótese que a esfera social seria a esfera do trabalho, das necessidades biológicas e materiais, da reprodução das nossas condições de existência. O problema desta conceituação de esfera social é que ela já pressupõe implicitamente sua limitação ao campo privado. O que nos conduziria a uma argumentação circular. Um segundo argumento é que uma economia moderna com altas taxas de acumulação de capital e alto nível de crescimento econômico gera um imenso excedente que supera em muito o domínio das necessidades biológicas.³⁰

²⁹ I want only to indicate the curious perspective that Hannah Arendt adopts: a state which is relieved of the administrative processing of social problems; politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalization of public liberty which is independent of the organization of public wealth; a radical democracy which inhibits its liberating efficacy just at the boundaries where political oppression ceases and social repression begins - this path is unimaginable for any modern society.

HABERMAS. Ibidem. p.15).

³⁰ CORREIA, A. A Questão Social em Hannah Arendt: Apontamentos Críticos, Curitiba. Revista Filosofia Aurora. V.20 n. 26, 2008.

Outro aspecto restritivo dessa definição de campo social seria que ela negligencia o fato que uma economia capitalista moderna envolveria necessariamente uma estrutura de poder. A alocação de recursos e a consequente distribuição dos ganhos e recompensas da economia extrapola o domínio da esfera privada. Ao pensar o tema com a enganosa analogia do conceito de família, Arendt incorreu num duplo equívoco: “de manter as questões referentes à economia em um âmbito pré-político e ignorar a relação crucial entre poder econômico e exploração.”³¹

Benhabib também identifica como um dos *leitmotiven* para a preocupação de Arendt em distinguir o social do político ou, mais especificamente neste caso, entre trabalho (labor: restrito às condições biológicas de reproduzir a mão de obra) e fabricação (work: criador de novos mundos) a sua obstinada luta contra as idéias de Karl Marx. Segundo a autora, a análise de inúmeros ensaios de Arendt arquivados na Biblioteca do Congresso Americano (inclusive um com o título *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*,) atesta que sua obra *A Condição Humana* teria sido escrita não apenas como um diálogo com a fenomenologia de Heidegger, mas também como uma desconstrução do pensamento de Marx. Para Benhabib, Arendt transformou-se numa das mais criativas e eficazes críticas do marxismo no século XX.

Basicamente, a crítica de Arendt seria que Marx na sua análise do caráter alienante do trabalho teria fundido os conceitos de trabalho e fabricação. Para Marx, o trabalho (a fusão) não apenas responde pela reprodução da nossa espécie, como ele constitui ou cria mundos. Ao fazê-lo (criar mundos), o caráter efêmero da vida humana (labor) teria se tornado insignificante diante da dimensão permanente do mundo produzido (work). A vida humana seria como as sombras da alegoria da caverna de Platão. Benhabib cita, então, uma passagem do Manuscrito de 1844 de Marx:

Trabalho, a atividade vital, a vida produtiva aparece para os indivíduos como um meio de satisfazer às necessidades, nomeadamente, a manutenção da existência física. Mas vida produtiva é a vida da espécie. É a vida que gera a vida. Todas as características das espécies estão contidas nesta forma de

³¹ CORREIA, A. Ibidem. p.106

atividade vital, e a livre consciência é a característica da espécie humana.³²

O argumento ontológico central de Marx, portanto, teria se fundamentado numa falsa premissa, de forma mais precisa: ao fundir *labor* e *work*, Marx assumiria que o trabalho, ao simultaneamente responder pela nossa sobrevivência e pela criação de mundos, provê sentido a nossa existência. Pois, ao transformar a natureza, o homem transforma a si próprio. Consequentemente, o trabalho seria uma “máquina evolutiva”. Para Arendt, o marxismo seria uma espécie de antropologia filosófica, substituindo o espírito absoluto da Fenomenologia do Espírito de Hegel por uma visão materialista (a inversão da pirâmide).

Benhabib conclui esta primeira parte admitindo que a distinção entre as esferas política e social seria indefensável a despeito da sua centralidade nos escritos de Arendt. Não menos importante e igualmente inadequado seria seu essencialismo fenomenológico que a conduz a pensar cada atividade humana (trabalho, fabricação e ação) dentro de um espaço próprio, resultando em confusão quando ela tenta aplicar sua teoria da ação política à modernidade. Antecipando um pouco minhas conclusões, causa-me surpresa a argúcia com que Benhabib identifica uma das raízes das polêmicas envolvendo o pensamento de Arendt e ao mesmo tempo em que perde a oportunidade de aprofundar a questão como seria devido. O meu argumento é que há uma imensa confusão entre os comentadores de Arendt sobre esse tema, ou seja, para Arendt distinguir não significa estabelecer uma separação rígida de conteúdo ou substância. Não significa ausência de superposições ou relações mais ou menos intensas e isto é crucial para a compreensão da analítica de Arendt.

Como vimos, uma das críticas recorrentes à análise arendtiana da Revolução Francesa e sua comparação com a Revolução Americana seria a valorização desta última na preservação da ação política como espaço da

³² Labor, the life activity, productive life appears to individuals only as a means to the satisfaction of a need, namely, the maintenance of physical existence. But productive life is species life. It is life that generates life. The entire character of the species is contained in its kind of life-activity, and free conscious activity is the species character of humans. BENHABIB. Op. Cit. p. 132

liberdade. Acredito que esses comentadores negligenciam o fato que a preocupação de Arendt era muito mais a de buscar uma genealogia conceitual e suas transformações nos processos revolucionários do que uma rigorosa descrição factual. Seu argumento central era o de que este fato foi um ponto de inflexão, não apenas no evento da Revolução Francesa, mas de todo o pensamento moderno, no qual o imperativo biológico colocou em segundo plano a liberdade como fundamento da ação política. É neste sentido que ela interpreta as palavras de Robespierre:

‘Haveremos de perecer, pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade (Robespierre)’. Não foi a conspiração de reis e de tiranos, mas a conspiração muito mais poderosa da necessidade e da pobreza que os desviou por tempo suficiente para fazê-los perder o ‘momento histórico’³³

O predomínio dessa visão ideológica na modernidade passou despercebido numa medida significativa, segundo ela, pelo maior teórico dos movimentos revolucionários Karl Marx. Na sua análise, Marx direciona sua teoria para os fatos históricos em si, negligenciando, segundo Arendt, a dinâmica política. Ele não se preocupa com o deslocamento do objetivo principal dos revolucionários de uma luta por liberdade para o combate à pobreza. Muito pelo contrário, para Marx, fatos incontestes demonstraram que a única condição de possibilidade para o florescimento da liberdade seria o equacionamento primeiro da questão social. A luta pela transformação dos direitos do homem em direitos dos *sans culottes* não seria apenas o ponto de inflexão da Revolução Francesa, mas de todas as revoluções por vir, este é o fundamento principal da teoria revolucionária de Marx. Para Arendt, não há possibilidade de superestimar o impacto desse argumento de Marx no pensamento político moderno. Ele é evidenciado como uma conspícua constatação empírica e dele origina-se a credibilidade dos demais elementos ideológicos e não o contrário, conforme, segundo Arendt, propõe o marxismo do século XX. Portanto, ao colocar a pobreza como a questão política de primeira ordem, sendo, inclusive, condição necessária para a própria liberdade, Marx pôde produzir conceitos chaves

³³ Arendt, Hannah. Da Revolução. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Editora Universidade de Brasília. 1988 P.48

como socialismo científico, materialismo histórico, superestrutura, etc. e articulá-los numa teoria consistente que moldou as ciências humanas na modernidade.

Para Marx, segundo Arendt, o principal mecanismo pelo qual esses conceitos se articulam e operam no mundo concreto seria através da ideia de exploração. A pobreza não teria origem numa escassez natural ou histórica, mas seria produto de um ato político, pelo qual a classe dominante, através de meios violentos ou coercitivos, se apropria do produto dos trabalhadores mantendo-os próximo à suas condições biológicas. A força e sedução dessa hipótese é que ela transforma a questão social, a pobreza, num catalisador da ação política; legitima a revolta, as revoluções e o emprego da violência pois esta seria uma violência reativa, única alternativa possível aos oprimidos. Arendt reconhece o caráter persuasivo do argumento de Marx, ainda mais se considerarmos o grau de exploração das etapas iniciais do capitalismo. Porém, ela, escrevendo na década de 60, considera o argumento de Marx empiricamente ou historicamente fraco. Arendt argumenta que Marx extrai seu argumento através de um pensamento analógico, através do qual ele associa a condição operária ao do escravo ou do servo reproduzindo assim um sistema de dominação similar. Acontece, segundo Arendt, que o próprio mecanismo proposto por Marx, ou seja, a teoria hegeliana de conscientização de classe permite um grau de emancipação do trabalhador suficiente para que o mesmo seja um agente político. Arendt argumentou que a luta operária por melhores condições sociais teria sido o mais importante evento político do século XX. É óbvio que se os movimentos sociais conduzidos pela classe operária durante o século XX foi o evento politicamente mais importante, não faz sentido dizer que ela separa o político do social. Fica claro que seu conceito de distinção busca muito mais estabelecer uma relação entre conceitos do que separá-los.

Outra interessante questão colocada é a razão da hipótese de Marx ter sido tão persuasiva para os pensadores políticos. Na visão de Arendt, fazia muito sentido naquele estágio do capitalismo, pois libertar-se do jugo do Antigo Regime, mas permanecer preso aos ditames, ainda mais opressivos, das necessidades biológicas impostas pela nova ordem burguesa, de fato, não era uma situação aceitável. Daí, segundo Arendt, o motivo de Marx ter

sido tão incisivo em pensar, através da dialética hegeliana, a liberdade como superação da condição biológica. Arendt, como muitos intérpretes de Marx, estabelece um marco diferencial entre os escritos do jovem Marx e suas obras posteriores. Para Arendt, inicialmente Marx distinguia o social do político buscando estabelecer uma relação entre os dois conceitos. A pobreza, esta sim, permanecia associada à exploração.

Seria na fase seguinte, quando Marx sistematizou seu pensamento econômico, que ele cristaliza o conceito de que a ação política deveria objetivar a superação da escassez deixando de vê-la como um conceito abstrato como liberdade. A formulação do enlace entre economia e política em termos da dialética hegeliana tem como corolário a introdução da hipótese de que a única possibilidade de reverter a desigualdade econômica seria através de uma ação política que incorporasse métodos coercitivos ou violentos. Aqui, para Arendt, encontramos o caráter pernicioso do dogmatismo marxista. Dado que, ao creditar a penúria de uma classe à violência de outra, a violência reversa seria legítima, embora não ontológica como anteriormente discutido. Esse processo teria conduzido à derrota final de uma concepção política fundamentada numa *praxis* cujos elementos seriam a ação e o discurso e, portanto, uma sociedade plural.

3.0

A Política: Teoria da Ação

A compreensão da atividade política constitui o âmago do esforço intelectual de Arendt ao longo de sua vida. Como ela própria assinalava, este fato ocorreu de forma acidental, dado que sua trajetória intelectual, inicialmente se direcionava para uma típica carreira acadêmica no âmbito da filosofia alemã. Foi o turbilhão de eventos políticos da década de trinta do século que ela nomeou de sombrio que a arrastou para esse campo. Sua experiência pessoal - como judia diante da crescente perseguição nazista - a conduziu, não apenas ao ativismo político, mas igualmente a uma compulsão intelectual de compreender os eventos políticos da sua época. Não passa despercebido que, como veremos adiante, um dos pilares de sua concepção de ação política seja seu caráter contingente e essa “condução pela mão do destino” tenha correspondido a sua própria experiência de vida. Evidentemente, não se trata de estabelecer uma relação de causa e efeito, mas o fato da sua forte convicção na fortuna da ação política corresponder a sua experiência pessoal não pode ser por mero acaso.

Apesar de o tema ser presente em praticamente todos os seus escritos, pretendo extrair uma síntese da sua visão nos diversos textos, publicados postumamente na forma de fragmentos, sob o título: O que é a política? Nessa obra, Arendt produziu um insight, ainda na década de 50, que a posicionaria como uma das pensadoras mais relevantes e criativas da sua geração. Uma das questões que a incomodava era que sendo a política tão relevante e presente em nossas vidas, a filosofia ter-se mantido distante da mesma ou quando a abordava, produzia textos superficiais quando comparados com outros temas filosóficos. Para Arendt, a metodologia reflexiva, hegemônica na tradição metafísica, não se mostrou adequada para discutir temas políticos. A busca pela essência dos fenômenos ou a busca por conceitos universais a partir de identidades construídas em torno de eventos singulares não permitiu que o conhecimento filosófico avançasse. Assim é que, quando Aristóteles propôs o conceito de homem como *zoon politicon*, ele estava em busca da verdadeira substância da política. Para

Arendt, o sentido desse pensamento era a busca da verdade, evitando a diaphonia, a contradição, enquanto a natureza do processo político seria exatamente o oposto, ou seja, a pluralidade, a diversidade.

Para Arendt esse caminho conduzia necessariamente a um beco-sem-saída, a uma aporia. Poucos foram os filósofos, ela cita Hobbes, que tiveram êxito em superar esse obstáculo e, devido a isso, produziram obras relevantes. Arendt, portanto, concebe a política como algo que ocorre entre os homens, numa relação que deve pressupor igualdade de seres necessariamente desiguais ou diferentes. A diaphonia é constitutiva da sua natureza. A tentativa da metafísica de superar seu caráter contraditório e pouco moldável a um pensamento identitário conduziu a metáforas ruins, como buscar em conceitos como família o referencial de um ideal de política, cito:

A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entende, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado, aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras.

Nessa forma de organização, a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos os homens. A ruína da política em ambos os lados surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. Aqui já está indicado o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família: Deus não criou tanto o homem como o fez com a família³⁴.

O esforço de Arendt a partir desse insight foi não apenas de compreender o processo político, mas também de resgatar sua dignidade profundamente debilitada na modernidade. Dois eventos recentes teriam abalado qualquer sentido positivo que a prática política pudesse ter tido. O primeiro teria sido o advento dos regimes totalitários, mais especificamente o nazismo e o comunismo - este, na sua configuração estalinista. Essas ideologias seriam infensas à palavra, ou ao discurso. A prática política passa a ser compreendida como um mero instrumento de manipulação de um poder transcendente ou de uma classe hegemônica. O segundo evento,

³⁴ ARENDT, Hannah. O Que É Política. Trad. Reinaldo Guarany. Bertrand Brasil. 2002, Fragmento 1. Item 2, P. 5

igualmente marcante, está associado ao desenvolvimento da técnica, mais concretamente com a tecnologia do átomo com a sua impressionante capacidade de dissuasão através do medo. As bombas de Hiroshima e Nagasaki debilitaram profundamente o sentido da política. A ação individual e o engajamento político parecem inócuos diante dessas forças. O advento da guerra fria e o surgimento de regimes autoritários em todos os espectros ideológicos parecem confirmar a perda de sentido da ação política. Não por acaso, autores conservadores como Walter Lippman (citado por Benhabib) decreta a morte do “homem comum”. Este, além de não estar aparelhado para compreender a complexidade do mundo moderno, mesmo que adquirisse essa consciência não teria mecanismos para uma atuação política eficaz.³⁵

É contra este pano de fundo que Arendt vai buscar novas alternativas para construir sua visão política. Sua inspiração para este novo pensamento tem suas raízes nos antigos, mas não no *zoon polítikon* de Aristóteles que sustentava o senso comum de sua época. Esse senso comum teria sido construído pela incorporação do conceito aristotélico de substancialização da “natureza humana” e seria intrínseco ao processo de individuação do homem. Na modernidade, essa noção adquire potência com a tradição contratualista de pensar o “indivíduo” na sua relação com o estado ou mesmo entre os próprios indivíduos. A ruptura proposta por Arendt consiste em pensar o processo político, não mais centrado no indivíduo, mas na própria relação que esses indivíduos estabelecem entre si. Como relevante consequência dessa intuição, teríamos a perda do sentido teleológico da política, o seu sentido ou a sua essência residiria na liberdade dos atores ou na ausência de coerção na prática política.

O lado obscuro dessa intuição de Arendt é que se, por um lado ela favorece uma mensagem de esperança e de resgate da ação política, por outro sua imprevisibilidade conduz a uma ausência de controle sobre os efeitos dessa mesma ação. A ação coloca os eventos em movimento, mas não é capaz de prever os resultados desse movimento, quando a mesma interage com as iniciativas de outras pessoas (teia de relações) no espaço

³⁵ Benhabib, S. Op. cit. p.203

público. A ação política, portanto, tem um caráter profundamente frustrante por não corresponder às intenções originais. Este é, certamente, o principal motivo para, ainda na atualidade, buscamos princípios teóricos na racionalidade para não ter que lidar com a imprevisibilidade de nossas ações políticas.

No seu esforço para aprofundar como a ação política interage com a teia das relações no espaço público, Arendt propôs que o melhor referencial analítico seria, na verdade, a própria prática da experiência política grega, mesmo reconhecendo seu caráter singular e efêmero. Os gregos concebiam a *praxis* política como uma atividade humana na qual tanto a ação como o discurso eram elementos de primeira ordem. O solo da polis era considerado sagrado - o tema central da tragédia Antígona de Sófocles -, sendo, portanto, considerado crime hediondo derramar sangue nesse solo. A violência, por outro lado, seria apropriada somente para o tratamento dos bárbaros e, conseqüentemente, não requer persuasão, seria muda. Na Ágora, o espaço público de Atenas, a única arma de obtenção do poder era a palavra, não por acaso, o estudo da retórica era tão fundamental. Em contrapartida, no espaço privado (*oikia*), onde o poder despótico do *pater familias* era incontestado, permanecendo inalterado dos gregos aos romanos, a palavra não teria a mesma centralidade. A persuasão é, portanto, essencial na teoria do poder de Arendt, assim como a ausência de violência, e é essa capacidade de diálogo - traduzida erroneamente para o latim pela expressão “o homem é um animal racional” - está no cerne do pensamento grego e teria sido negligenciada pela tradição filosófica. Segue o texto de Arendt:

A definição aristotélica do homem como *zoon politicon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar; para entendê-la inteiramente precisamos acrescentar-lhes sua segunda e famosa definição como *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala). A tradução latina desta expressão como *animal rationale* resulta de uma falha de interpretação não menos fundamental que a da expressão *animal social*. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem - que, para ele, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras. Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na polis acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da polis - escravos e bárbaros - era *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da

faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros.³⁶

O passo seguinte na construção de sua teoria política foi refletir sobre como se efetiva o mecanismo de persuasão entre os atores do processo político. Arendt compreende que os raros períodos históricos de práticas democráticas potencializaram a palavra, e daí a consequente valorização de áreas de conhecimento como a retórica. Arendt partilha com Heidegger a visão que a retórica antiga (aristotélica) seria muito mais do que a arte de impressionar ou manipular uma audiência. Na verdade, a retórica constituiria um pensamento originário - na modernidade, ressurgiu na hermenêutica - de interpretar e estabelecer os limites epistemológicos de um discurso. A busca do convencimento guarda estreita relação com a busca da verdade. A partir desse legado heideggeriano, Arendt transporta para a dimensão política a preocupação em desvendar os mecanismos que resultam - através da faculdade de julgar - em consensos ou dissensos.

Para Arendt, a faculdade de julgar é, por nós, empregada em dois sentidos completamente distintos e de certa maneira opostos. Por um lado, julgar significa subordinar um acontecimento singular ou os indivíduos responsáveis por ele a um conceito mais geral ou a um critério normalizador portador de conteúdo moral. Em todos os eventos desse tipo existe um pressuposto que não se presentifica: só o indivíduo ou o acontecimento é julgado e não o próprio critério ou sua adequabilidade a esse ato específico. Evidentemente, em algum momento anterior o critério foi submetido a um escrutínio, mas depois foi naturalizado como verdade inquestionável. Por outro lado, julgar pode significar algo bem diferente. Na verdade, sempre que nos deparamos com uma experiência completamente nova não temos como recorrer a parâmetros analíticos prévios, nos resta, apenas, as evidências do objeto a ser julgado. Nesse caso, nossa habilidade de diferenciar (discernimento) se sobrepõe a nossa capacidade de subordinar ou ordenar. Esse é o juízo que interessa a Arendt.

O juízo ético responsável por distinguir o certo do errado foi analisada por Kant em sua segunda crítica: A Crítica da Razão Prática. Para Kant o

³⁶ Arendt, 2007. op. cit. p. 36

mecanismo de julgamento envolve necessariamente um processo de caminhar do particular para o geral. Enquanto na crítica à razão pura, Kant recorre a uma metafísica dualista distinguindo o fenômeno do *noumena* (a coisa em si) para, no mundo fenomênico, investigar a verdade pela correspondência entre um objeto singular (uma cadeira, por exemplo) e o conceito geral desse objeto previamente adquirido. No juízo moral, entretanto, enfrentamos uma dificuldade intransponível. Não podemos recorrer ao mundo sensível ou empírico para construir previamente nossos modelos representacionais. Daí, para Kant, a única condição de possibilidade de contornar esse obstáculo foi a proposição de um critério formal e universal: o imperativo categórico (Aja como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal).

Arendt era cética quando a possibilidade de um critério normativo para nossas ações éticas ou políticas. E contra o juízo moral de Kant interpôs dois argumentos. O primeiro seria que Kant confusamente assume que os nossos atos possuem um caráter intrinsecamente moral e epistemológico, ou seja, poderíamos sempre julgá-los sob a égide do certo ou errado e do verdadeiro ou falso. Quando, na realidade, muitos eventos podem ser que sejam compreensíveis apenas para seus protagonistas ou motivados fora de uma racionalidade. Na verdade Kant estaria modelando a ética como se ela fosse similar a uma ciência newtoniana. O segundo argumento de Arendt inspira-se na antiga discussão dos antigos sobre a origem do mal, na qual estava implícito o reconhecimento que uma má ação pode ser produto de uma boa intenção e vice-versa. Arendt, então, de uma forma criativa, buscou no juízo estético de Kant uma alternativa para seu problema ético. O juízo reflexivo (um a priori) proposto por Kant, erroneamente, segundo Arendt, restrito ao belo, tem a virtude de contornar os obstáculos da razão prática, sejam de natureza epistemológica, intencional ou subjetiva. A esta faculdade, Arendt nomeou de mentalidade ou pensamento alargado (*enlarged mentality* ou *thought*), cito a descrição de Benhabib:

Arendt encontrou um procedimento para obter consenso intersubjetivo na esfera pública. Esta forma de consenso intersubjetivo claramente transcende a expressão simples preferência, na medida em que prescinde de um a priori e do

processo de validação requerido pela razão kantiana. Vamos lembrar-nos da descrição kantiana do “juízo reflexivo”: O nome *sensus communis* é para ser entendida a ideia de senso público, isto é, uma faculdade crítica que no seu ato reflexivo leva em consideração (um a priori) o modo de representação das outras pessoas, a fim de, como se fosse, um parâmetro de um juízo de uma razão coletiva da humanidade, e a partir daí evitar a ilusão que surge das condições subjetivas pessoais que, a primeira vista, podem ser assumidas como objetivas... Isto é obtido pelo juízo comparativo, não com o real, mas com o meramente possível, o juízo dos outros, e por nos colocar na posição do outro.³⁷

Os pilares do pensamento político arendtiano proposto até o momento assentam-se em dois fundamentos: a liberdade dos atores no processo; e a faculdade desses atores pensar sem um substrato normativo como proposto por Kant. Arendt completa a exposição de sua visão com uma teoria da ação política e sua relação com o poder no espaço público. A concepção de poder na concepção de Arendt é bastante singular e contemporânea. Ela se afasta da tradição filosófica por entender que esta subsumia o poder como uma mediação entre a sociedade (conjunto de indivíduos) e as instituições públicas: estado, congresso, sistema jurídico, etc.; ou ainda, o poder como decorrência do conflito de classes sociais. Ela rejeita igualmente pressupostos genéricos ou mesmo um olhar sistêmico sobre a questão e, de modo oposto, explora as interações entre os indivíduos (micropoder) por identificar nessas relações a fonte originária de todo poder.

Portanto, o poder precede as instituições, as formas de governo ou a constituição de classes sociais. É ele que, de fato, constitui o espaço público, em qualquer época ou lugar onde homens se reuniram, o poder estava presente como potência ou efetividade. Mas o potencial não se presentifica necessariamente, assim como ele pode constituir impérios, a sua perda pode

³⁷ Arendt discovered a procedure for ascertaining intersubjective agreement in the public realm. This kind of intersubjective agreement clearly transcended the expression of simple preference, while falling short of the a priori and certain validity demanded by Kantian reason. Let us recall Kant's description of “reflective judgment”: By the name *sensus communis* is to be understood the idea of a public sense, i.e. a critical faculty which in its reflective act takes account (a priori) of the mode of representation of everyone else, in order, as it were, to weigh its judgment with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which could readily be taken for objective. . . . This is accomplished by weighing the judgment, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgments of others, and by putting ourselves in the position of everyone else
Benhabib. 2003 op. cit. p.189

conduzir uma civilização ao declínio. O poder, portanto, oriundo das interações entre os homens - fundamentadas na teoria da ação humana, ou seja, atos e palavras - têm intrinsecamente uma positividade, uma potência construtivista. Ele cria novas realidades. Ele não pode ser armazenado para ser usado em situações de crise ou emergência. No grego, ele foi associado à palavra *dynamis* que no Latim foi traduzido por *potentia*.

É importante assinalar um ponto na visão de Arendt, que não corresponde ao nosso senso comum, e, como veremos, bastante polêmico para seus comentadores. Esse ponto está relacionado com a diferença ou a distinção (uma vez mais) entre poder e força. Essa última seria uma entidade fixa, podendo ser exercida de forma individual. O poder, por outro lado, requer pluralidade, interação e não estaria limitado por quaisquer condições físicas ou materiais. Portanto, diferente da força, não faz sentido conceber fronteiras ou limites para o poder, pois ele pode ser dividido sem perda de intensidade. Ela ilustra seu conceito com a visão de Montesquieu sobre Tirania:

Mais importante é a descoberta que se deve, ao que eu saiba, exclusivamente a Montesquieu, o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. A tirania impede o desenvolvimento do poder, não só num segmento específico da esfera pública, mas na sua totalidade, em outras palavras gera a impotência tão naturalmente como outros organismos políticos geram poder. Na interpretação de Montesquieu, isto torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos: só a tirania é capaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é a esfera pública; ao contrário tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição.³⁸

É notória a influência que a teoria da ação de Arendt exerceu sobre o pensamento político contemporâneo, mas igualmente notáveis foram as críticas que essa visão suscitou. Iniciaremos a análise dos comentadores por Habermas. Seu primeiro ataque concentra-se na influência de Aristóteles

³⁸ ARENDT, H. op.cit. 2007. p. 214

sobre Arendt, para ele, a gênese do problema em função da rigidez conceitual. Aqui é necessário analisar o conceito de “*praxis*” em Aristóteles, pois esse, segundo Habermas, seria o eixo analítico do pensamento de Arendt. Para “O Filósofo” haveria basicamente três atividades concernidas aos humanos: a *theoria* (pensar), *poiesis* (produzir) e *praxis* (fazer). Corresponde a cada atividade, um tipo de conhecimento: o *teórico*, que tem a verdade como objetivo; o *poietical*, o objetivo final seria a produção; e finalmente a *praxis* que tem na ação seu objetivo final. Posteriormente, Aristóteles subdivide o conhecimento originário da ação humana nos campos da Ética, Economia e Política. O ponto a ser explorado é que, para Arendt, o conceito de *praxis* aristotélico pressupõe que a ação (teoria da ação) contenha uma dimensão performática (criadora), ou seja, seria através da ação que a Ética, a Economia e a Política seriam constituídas. O fundamental para Arendt é que não deveria haver nenhuma relação de subordinação entre esses campos. Esse é um dos pontos cruciais, dependendo de como se interpreta a concepção de *praxis* de Arendt pode-se desqualificar ou não sua teoria política.

Na sequência, Habermas explora o conceito de poder em Arendt derivado da sua teoria de ação. Sua hipótese é que o problema não estaria na concepção de poder utilizado por ela, pelo contrário, ele enxerga no caráter comunicativo (veremos em seguida) da sua concepção de poder uma poderosa ferramenta analítica (*sharp tool*). O problema, segundo Habermas, residiria na visão estreita de subordinar sua teoria de ação ao conceito de *praxis* que implica numa separação rígida entre os diversos campos. Segue o texto empregado para criticar Arendt:

O conceito arendtiano de poder comunicativamente gerado tornou-se um instrumento afiado apenas se dele extrairmos as garras da teoria de ação de Aristóteles. Ao separar da práxis as atividades não políticas de trabalho e fabricação de um lado e pensamento teórico de outro, Arendt remete de volta o poder político exclusivamente para a práxis, para o discurso e o agir dos indivíduos em conjunto. Contra a produção material de objetos e o pensamento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política. O estreitamento do político para a prática permite iluminar contrastes do que é realmente

palpável eliminando os conteúdos práticos do processo político.³⁹

Outro grande equívoco apontado por Habermas é decorrente, e até certo ponto de forma paradoxal, de um ponto positivo do pensamento de Arendt. Devido à “obsessão” de Arendt de preservar a liberdade do espaço público, ela teria afastado da dimensão política o que Habermas nomeou de *structural violence*, talvez melhor traduzido por “coerção estrutural”. Ele cita como exemplo a situação de guerras e a questão ideológica (vista aqui como ilusão). Aqui transpareceria um essencialismo de Arendt decorrente de suas conexões com a fenomenologia de Husserl e Heidegger, esta é também uma crítica recorrente (como veremos) dos comentadores de Arendt.

Para compreender essa crítica é necessário retornar ao conceito de poder em Arendt e sua íntima relação com sua concepção política. Habermas discute a ideia de poder de Arendt de forma comparativa empregando as visões de Marx Weber e Talcott Parson⁴⁰.

Sua primeira comparação é entre Weber e Arendt e, apesar de ambos fundamentarem sua concepção de poder na sua relação com ação política (caráter performático), diferente de Talbott que favorece a teoria de sistema, como veremos a seguir, há uma marcante diferença no próprio significado da palavra ação. Arendt associa ação política a poder de persuasão (Power) reservando o conceito de coerção (force) a uma esfera não política, enquanto Weber não vê problemas com a utilização da coerção, segue o texto de Habermas:

³⁹ Arendt's concept of communicatively generated power can become a sharp instrument only if we extricate it from the clamps of an Aristotelian theory of action. In separating *praxis* from the unpolitical activities of working and laboring on the one side and of thinking on the other, Arendt traces back political power exclusively to *praxis*, to the speaking and acting together of individuals. Over against the production material objects and theoretical knowledge, communicative action has to appear as the only political category. This narrowing of the political to the practical permits illuminating contrasts to the presently palpable elimination of essentially practical contents from the political process.

Habermas. Op. Cit., 1977. P. 14

⁴⁰ Parsons foi um sociólogo estadunidense. Seu trabalho teve grande influência nas décadas de 1950 e 1960. Parsons serviu à Universidade Harvard entre 1927 e 1973. Inicialmente, foi uma figura central no Departamento de Sociologia de Harvard, e posteriormente no Departamento de Relações Sociais (criado por Parsons para refletir sua visão de uma ciência social integrada). Ele desenvolveu um sistema teórico geral para a análise da sociedade que veio a ser chamado de funcionalismo estrutural.

Marx Weber definiu (*macht*) como a possibilidade de forçar alguém contra sua própria vontade de se comportar de forma diferente. Hannah Arendt, ao contrário, entende poder como a habilidade de atingir um acordo relativo a um curso comum de uma ação sem constrangimentos. Ambos representam poder como uma potência que é presentificada através de ações, mas cada um assume diferentes modelos como base para a ação.⁴¹

Sua segunda comparação é com o sociólogo americano Talcott Parsons.⁴² Este defendia a teoria geral de sistemas (TGS) ou funcionalismo estrutural uma corrente dominante no cenário americano nas décadas de 50 e 60. Essa visão sistêmica buscava integrar as ciências sociais e define poder como a capacidade de um sistema social obter resultados (*get things done*) alinhados com objetivos da coletividade. Para Parsons, portanto, seria irrelevante a distinção entre “Power” e “force” cara à Arendt. Entretanto, sua análise distancia-se da teoria da ação de Arendt e Weber e mais ainda de qualquer influência da *práxis* aristotélica.

Por outro lado, Weber e Parsons compartilham o caráter teleológico da ação política. Para eles a política teria uma dimensão instrumental para o atingimento de objetivos, sejam quais forem desde que acordados por uma determinada sociedade. Arendt, por outro lado, diverge completamente dessa concepção instrumental de política, para ela, a política é a relação com o outro (alteridade) sem subordinação a um terceiro elemento.

Nesse debate sobre o conceito de poder, Habermas claramente favorece a analítica de Arendt, o que é compreensível, à luz da sua própria teoria da *razão comunicativa*. Na verdade, como veremos posteriormente, Habermas tem um grande débito com Arendt relativo ao seu enunciado de *razão comunicativa* (versus razão instrumental). A razão comunicativa é o conceito central no pensamento de Habermas, e se constitui na forma dele superar o caráter aporético da teoria crítica dos seus mestres Theodor Adorno e Horkheimer.

Ele prosseguiu explicando seus motivos para suportar a teoria da ação de Arendt. Com sua concepção de poder, Arendt, teria assegurado a

⁴¹ Marx Weber defined (*Macht*) as the possibility of forcing one's own will on the behavior of others. Hannah Arendt, on the contrary, understands power as the ability to agree upon a common course of action in unconstrained communication. Both represent power as a potency that is actualized in actions, but each takes a different model of action as a basis.

HABERMAS. Op. cit. p.1

consistência entre sua teoria da ação política e a *praxis* aristotélica (aqui vista de forma positiva) e, o mais importante, teria sido sua proposta de atribuir um caráter performático à ação política. É este caráter que consolida e fornece conteúdo às instituições políticas, não pela força ou coerção, mas pela reciprocidade discursiva. Ele, então, caracteriza os fundamentos do poder na concepção arendtiana, como uma força com a função de proteger a liberdade; de resistir às forças que ameaçam esta mesma liberdade; e finalmente, mas não menos fundamental, em forças geradoras de ações revolucionárias aptas a construir novas instituições a serviço da liberdade. Ele sintetiza o pensamento de Arendt num belíssimo texto:

É o apoio dos cidadãos que empresta poder para as instituições de um país, e esse apoio é a continuação do consenso que dar existência as leis, para início de assunto. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; Elas petrificam e declinam tão logo o poder real das pessoas cessa seu apoio. Isto era o que Madison queria dizer quando afirmava ‘todo governo baseia-se em opinião’ uma palavra não menos verdadeira para varias formas de monarquias do que para a democracia.⁴³

Habermas, após identificar esse aspecto positivo do pensamento de Arendt, examinou as fragilidades do mesmo. Segundo ele, Arendt ao longo de suas obras, principalmente na *A Condição Humana*, propõe depurar do conceito de ação política as atividades de contemplação (pensamento), trabalho (labor) e fabricação (work). Ela teria restringido seu conceito de ação política à visão aristotélica. Sua premissa conceitual mostrou-se uma ferramenta poderosa para compreensão dos acontecimentos por ela pesquisados. Porém, para Habermas, esses eventos eram eventos extremos como as revoluções (americana, francesa e russa) ou o levante húngaro ou, ainda, os regimes totalitários, mas isto seria devido aos óbvios contrastes intrínsecos desses acontecimentos. O preço pago por essa clareza analítica

⁴³ It is the people's support that lends power to the institutions of a country, and this support is but the continuation of the consent that brought the laws into existence to begin with. . . . All political institutions are manifestations and materializations of power; they petrify and decay as soon as the living power of the people ceases to uphold them. This is what Madison meant when he said "all government rests on opinion," a word no less true for the various forms of monarchy than for democracy.

Habermas, 1977, op. cit. p.5

teria sido muito alto, de acordo com Habermas. Ela teria estreitado demais o seu modelo analítico. Ele aponta três problemas, cito:

- a) Ela classifica todos os elementos estratégicos, como força, fora da política;
- b) Ela remove da política sua relação com o ambiente econômico e social o qual estão entrelaçados através do sistema administrativo;
- c) Ela é incapaz de apreender a violência estrutural⁴⁴

Para Habermas, Arendt coloca-se numa posição desvantajosa (talvez de forma desnecessária), em comparação com a visão da teoria de sistema, por exemplo, quando tenta apreender a modernidade. Habermas ilustra sua crítica com a ação de travar uma guerra. Esse evento estratégico na analítica arendtiana não escaparia da categorização de não político, seja pelo seu caráter intrinsecamente violento; seja pelo seu caráter instrumental. Para Habermas, essa seria uma análise superficial: muitas vezes, o acúmulo de força - mesmo sendo infinitamente superior - pode não ser decisivo, ou até mesmo significar debilidade da potência imperialista diante das táticas do adversário (guerra do Vietnam). Adicionalmente o aspecto comunicativo - não apenas do inimigo, mas, principalmente, no jogo interno de forças de uma democracia - pode ser fundamental (novamente Vietnam). De fato, como bem documentado, a guerra do Vietnã tornou-se um evento político de tal magnitude que a participação popular foi sem paralelo na história americana e contribuiu decisivamente para a derrota americana.

No seu terceiro e último ponto, Habermas recorre ao moderno conceito de ideologia para demonstrar as limitações do conceito arendtiano de *structural violence*. Antes de expor a argumentação de Habermas, antecipo minhas suspeitas de que Habermas e Arendt, talvez, deem um significado ligeiramente diferente à palavra violência. De qualquer forma, Habermas argumenta que *structural violence* não se manifesta necessariamente na essência da coerção. Muitas vezes ela se manifesta de maneira imperceptível ou sutil, privilegiando argumentos de autoridade; ou favorecendo o “lugar da fala”. Esse tipo de violência seria muito efetivo no

⁴⁴ a) she screens all strategic elements, as force, out of politics;
 (b) she removes politics from its relations to the economic and social environment in which it is embedded through the administrative system; and
 (c) she is unable to grasp structural violence.
 HABERMAS, J. Ibidem p.15

processo de exclusão de determinados grupos minoritários ou na criação de pensamentos hegemônicos. Habermas finaliza apresentando a hipótese que esse mecanismo seja, talvez, a gênese da criação de ideologias na modernidade.

Outro tema arendtiano bastante polemizado por seus comentadores consiste na provisão de sentido ético à ação política sem submetê-la a um conjunto de preceitos normativos. Seus críticos interpretaram esse pensamento como uma lacuna normativa (similar a social) inconcebível e ininteligível. Seria uma demonstração do ceticismo de Arendt e até mesmo de uma visão melancólica da modernidade. Para eles, haveria uma resistência por parte de Arendt de estabelecer uma mínima racionalidade e validade nos direitos universais do homem, na busca da igualdade ou ainda no respeito pelas minorias. Alguns críticos, como George Kateb⁴⁵, citado por Benhabib, identifica nessa atitude um radicalismo absurdo; ela estaria propondo um “existencialismo político” no qual as ações políticas não estariam a serviço da justiça, da moral ou do bem estar social. Hannah Arendt estaria colocando a ação política num pedestal acima dos valores morais e sociais.

Numa visão mais ampla, não seria apenas no campo da ação política que Arendt ignora a relação com a ética e com o social; o problema, o que é profundamente perturbador, se estenderia as instituições políticas que seriam concebidas de forma superficial sem relação com os conceitos de justiça e bem estar social. Benhabib lançou mão de dois comentadores para aprofundar a questão: Margaret Canovan (existentialism politicizes) e Martin Jay (political existentialism)⁴⁶. Para eles a experiência do totalitarismo teria deixado a humanidade sem certezas morais e, portanto, seria necessária uma “nova fundação para a comunidade humana”. Diante dessa realidade fática, Arendt estaria propondo um caminho inovador: ela nega fundamentos morais absolutos e busca na própria pluralidade esse fundamento.

Por outro lado, segundo Dana Villa, autor de *Arendt and Heidegger – The Fate of the Political*, seriam os impulsos anti-fundacionistas que

⁴⁵ BENHABIB, op.cit. p.194

⁴⁶ Ibidem, p.194

tornaram Arendt uma autora tão atrativa para o pensamento político atual. Ela teria sido uma espécie de “postmodernist avant la letre” similar ao pensamento de desconstrução de pensadores como Jacques Derrida.⁴⁷ Outros comentadores a aproximam mais ao pensamento de Nietzsche do que das críticas de Kant. Segue a passagem do livro de Dana Villa:

A força da leitura arendtiana de Aristóteles agora está clara. Se a ideia de *praxis* é para ser efetivamente colocada na luta contra uma instrumentalização antidemocrática da ação, então a questão é a desconstrução do contexto teológico no qual este conceito emerge... Isto torna possível pensar sobre a específica autonomia da ação pela primeira vez. A menos que esta reconceitualização seja assumida sem reserva, qualquer tentativa de renovar a práxis ficará presa da lógica da instrumentalização que Aristóteles colocou em movimento. Isto representa uma virada radical na tradição que Arendt efetuou para “recuperar a *praxis*”. O projeto é radical, sua formulação é paradoxal e perturbadora. Motivos, objetivos, condições, consequências: Tudo se torna largamente secundário para apreender o significado e a realidade peculiar da ação. “Motivos, objetivos” escreve Arendt “não importa o quão puros ou grandiosos, nunca são únicos; como qualidades psicológicas eles são típicos.”⁴⁸

⁴⁷ Dana Villa estabelece numa nota explicativa ao paralelo entre Derrida e Arendt, mas com a ressalva de que o que move Arendt é sua preocupação com a funcionalização que dissolve e obscurece os conceitos transformando tudo em processo. Segue a nota:

“Desnecessário dizer, que esta transposição abre a possibilidade para uma leitura desconstrutivista de Arendt que Derrida na sua obra *Grammatology* entre outras, oferece de Heidegger. Isto é, talvez, uma tarefa meritória, embora, longe de ser óbvio. Na medida em que o texto de Arendt prossegue com agudas distinções, isto clama para ser uma desconstrução, embora quando mais nos desconstruimos suas “oposições binárias”, maior é a probabilidade de perdemos seu ponto principal, que é que a ubíqua funcionalização dissolve tudo em processo, tornando impossível preservar as articulações essenciais de nosso mundo.”

Needless to say, this transposition opens Arendt up to a deconstructive reading parallel to that Derrida gives of Heidegger in *Of grammatology* and elsewhere. This is, perhaps, a worthwhile task; yet, in my view, it is a far too obvious strategy. Insofar as Arendt's text proceeds by making sharp distinctions, it begs to be deconstructed; yet the more we undo her various “binary oppositions,” the more likely we are to miss her primary point, which is that ubiquitous functionalization dissolves everything into process, making it all impossible to preserve the essential articulations of our lifeworld.

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey. Princeton University Press. 1996. Nota explicativa 145. p.140

⁴⁸ The force of Arendt's reading of Aristotle should now be clear. If the idea of *praxis* is to be effectively deployed in the fight against an undemocratic instrumentalization of action, then the first order of business is the thorough deconstruction of the teleological context from which this concept emerged... This makes it possible to think about the specific autonomy of action for the first time. Unless this reconceptualization is undertaken without reserve, any attempt to renew *praxis* will fall prey to the logic of instrumentalization that Aristotle sets in motion... This is the radical shift of ground that Arendt affects in order to “recover” *praxis*. The project is revolutionary, the formulations it yields paradoxical and often disturbing. . . . Motives, goals, conditions, consequences: all become largely secondary to grasping action's peculiar significance and reality.

Benhabib também manifesta uma posição de discordância em relação a essa ausência de fundamento moral na obra de Hannah Arendt. Ela cunhou o termo *anthropological universalism* para expressar sua visão. Segundo a autora, na obra *A Condição Humana*, ao tratar os seres humanos como membros da mesma espécie que compartilham o mesmo habitat nas mesmas condições, ou seja, natalidade, pluralidade, trabalho, fabricação e ação, Hannah Arendt estaria criando um novo fundamento moral para nossas ações. Em outros termos, somos criaturas imersas numa condição de pluralidade: somos suficientemente iguais para nos comunicar com os outros membros; e através da comunicação e da ação construímos nossa individuação. Pluralidade, portanto, constitui uma ética radical de intersubjetividade, porque temos que construir juntos uma esfera moral e social, isto só é possível se superamos nossos instintos egocêntricos.

Como última análise crítica de Seyla Benhabib há uma extensa comparação entre o pensamento de Arendt e o de Habermas que acredito tem muita conexão com os objetivos desta dissertação. Habermas publicou em 1962 sua obra: “The Structural Transformation of the Public Sphere”. Esta obra apresenta um profundo diálogo com a condição humana de Arendt e, na verdade, evidencia um profundo débito de Habermas em relação à Arendt, não apenas concernente ao conceito de Esfera Pública de Habermas, mas principalmente ao seu conceito de *ação comunicativa* que é central no seu pensamento político. Sinteticamente, Habermas trabalha nas distinções arendtianas de trabalho, fabricação e ação para produzir sua própria distinção entre labor e interaction que é a origem de seu conceito de *communication action*. Para Habermas, Arendt seria parte do que ele nomeou “neo-Aristotelian” - a “revival of the category of *praxis*”, que por sua vez seria reduto da influência de Karl Marx.⁴⁹

A conexão principal entre Habermas e Arendt ocorreria com o conceito formulado por Arendt *de linguistic structure of human action*, ou

‘Motives and aims,’ Arendt writes, ‘no matter how pure or grandiose, are never unique; like psychological qualities they are typical.’

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey. Princeton University Press. 1996. p.52

⁴⁹ BENHABIB. Op. Cit. p.199

seja, muitos atos estão em forma de palavras. Aqui é importante ressaltar que não haveria uma influência dos teóricos da linguística como J. L. Austin and John Searle que na teoria de *speech act theory*, na qual a linguagem se estrutura em ato locutório: corresponde ao ato de pronunciar quando pronuncia com certas intenções, tais como ordenar, avisar, criticar, perguntar, convidar, ameaçar. Na verdade, Arendt estaria propondo que a ação seria linguisticamente estruturada, ou seja, o ato só pode ser identificado na forma de narrativa. Este é o conceito que Habermas iria se inspirar para desenvolver sua teoria de razão comunicativa.

4.0

A Modernidade e a Questão Social

A modernidade para Arendt é antes de tudo um processo de libertação do homem de sua condição biológica. Um deslocamento do homem como um *animal laborans* para o *homo faber* na sua plenitude e, como veremos, numa fase mais recente, um retorno ao *animal laborans*. Porém, não mais restrito a sua condição biológica, mas sim, fundamentado na valorização da vida enquanto bem supremo. Este processo teria ocorrido em razão do homem, na modernidade, ter sido extremamente eficiente em criar uma vasta e inaudita sociedade de consumo. A produção e o consumo, ancorados na tecnologia moderna, possibilitou um crescimento vertiginoso de bens materiais, possibilitando uma grande expansão demográfica. A natureza passou a ser vista como uma fonte inesgotável de recursos, transformando a espécie humana num risco real, não apenas para outras espécies, mas até mesmo para o próprio planeta.

Arendt argumenta, ainda, que essa expansão colocou a dimensão econômica no centro das nossas preocupações, tornando-a hegemônica no espaço público. Este fato teria constituído um acontecimento radicalmente novo com sérias implicações políticas. Arendt igualmente enfatiza que, apesar da disseminação do consumo produzido pela tecnociência ter convertido o homem num ser desejante, isto não teria reduzido sua habilidade de agir e produzir novos processos. Na verdade, o homem moderno teria deslocado essa habilidade para transformar a natureza em seu exclusivo benefício.

Essa habilidade de transformar a natureza e criar novos artefatos - ela usa a metáfora do titã Prometheus - conduziu a uma dupla alienação. Uma “alienação do mundo”, teríamos perdido, enquanto trabalhadores e consumidores, o mundo do “entre nós”. Em outros termos, o advento da moderna sociedade de massas suscitou a perda do interesse pela prática política - essa, agora, percebida como algo deletério e corrupto. A segunda alienação teria sido produzida pela revolução copernicana. Arendt nomeou este processo de “alienação da terra” e o descreveu através da metáfora do ponto arquemediano. Arquimedes propôs que, se lhe fosse fornecido um

ponto adequado no cosmos, ele poderia mover nosso planeta com uma alavanca. A este ponto de equilíbrio (perspectiva), Arendt associou uma nova concepção de humanidade, não mais como centro do universo, mas como uma espécie que teria a capacidade de transcender a sua própria condição humana através da tecnociência. Para Arendt, além dessa dupla alienação, a modernidade engendrou uma forma de pensar completamente nova. Desde Platão, e, mesmo antes com os pré-socráticos, o pensamento reflexivo teria dominado a tradição filosófica ocidental. A reflexividade significa um diálogo de você consigo mesmo - um processo interior -, não requerendo nenhum elemento transcendente para a busca da verdade. Na verdade, ele requer uma abstração da realidade, mas, nem por isso, tem um caráter passivo, muito pelo contrário, por criar conceitos metafísicos, e, portanto, mais estáveis; ele foi considerado a forma mais adequada para o verdadeiro conhecimento. Esse pensamento encontrou uma calorosa acolhida na escolástica medieval onde sua forma dialógica era muito apropriada para preparar a mente ou a alma para as verdades divinas. Na filosofia revelou-se instrumental, visto que uma nova teoria buscava sempre reverter a narrativa anterior, gerando uma infindável sequência de escolas filosóficas diaphônicas: idealismo x materialismo, transcendentalismo x imanentismo, realismo x nominalismo, hedonismo x ascetismo e assim por diante. O importante, para Arendt, era que, para colocar de baixo para cima ou de cima para baixo a teoria anterior, só era requerido, como fundamentação, a experiência intelectual: o mundo real, a história, os fatos eram supérfluos.

A escolha por Arendt de uma simples invenção - o telescópio - como um dos marcadores mais relevantes para caracterizar o início modernidade, guarda uma estreita relação com sua visão que a dimensão tecnológica (a questão da técnica em Heidegger) tem um sentido bem mais profundo que o senso comum alcança. Para ela, o pensamento moderno se constitui fundamentalmente numa inversão entre vida contemplativa e vida activa. O histórico preconceito intelectual em relação às atividades laboriosas ou práticas - para os gregos estava restrito ao trabalho escravo, no mundo medieval indignas de um nobre - tem dificultado a compreensão de como a técnica impactou a ciência e esta, por sua vez, transformou o homem

moderno. Para esse novo homem, conhecimento e verdade continuam sendo fundamentais, só que, agora, o caminho para a verdade deveria ser trilhado com a experimentação e não apenas com o pensamento reflexivo. Seria a engenhosidade, a imaginação no fazer que abriria novos horizontes. A tecnociência conjugada com a ação (know-how, como fazer) converteu-se na marca da era moderna.

Bastou um simples instrumento, o telescópio, para colocar por terra todo o construto milenar desse pensamento reflexivo; e, como de hábito, a tradição filosófica incorporou esta ruptura com a mesma lógica das reversões teóricas anteriormente citadas. Entretanto, para Arendt, ocorreu algo de uma natureza completamente distinta: o que, agora, estava na berlinda era o próprio pensamento reflexivo. É nesta chave que Arendt compreende o retorno do ceticismo com a dúvida cartesiana. O caminho encontrado pelos modernos para superar essa desconfiança ontológica seria conjugar pensamento e ação e, por ação, Arendt compreende desde nossa capacidade de construir novas formas de vida, como de construir artefatos que permitam uma maior abertura para o conhecimento.

Se para os antigos o espanto ou a perplexidade diante dos mistérios do cosmo representou a motivação inicial para o embate entre o pensamento racional e o mítico. Na modernidade, segundo Arendt, a dúvida passou a desafiar esta mesma racionalidade. Arendt discute a questão através do filósofo inglês Whitehead⁵⁰, que comparou o evento da manjedoura com a descoberta do telescópio para caracterizar o nascimento da modernidade - nesta teria ocorrido, não apenas a perda da confiança na racionalidade, mas em todas as nossas faculdades sensórias. O nosso referencial analítico ou nosso ponto de equilíbrio - ponto arquimediano - teria se deslocado do mundo das aparências para uma dimensão desconhecida. No passado, a interação entre a racionalidade humana com os nossos sentidos produzia o senso comum - um sentido extra (arendt nomeou de sexto sentido). Esse sentido seria um dos processos estabilizadores da compreensão humana, e sua perda teria nos lançados numa era de incertezas. A citação abaixo

⁵⁰ ARENDT, H. op.cit. 2007. p.270

explicita como a modernidade representou para Arendt uma ruptura cognitiva:

Os filósofos compreenderam de imediato que as descobertas de Galileu não significavam mero desafio ao depoimento dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia "violado os sentidos"; se assim fosse, ter-lhes-ia bastado optar entre suas faculdades e deixar que a razão ingênita se tornasse "a concubina de sua credulidade." Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem – o telescópio – que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e fabricar. Em outras palavras, o homem fora enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via do corpo e mente. A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à apreensão da verdade, perdeu sua importância ao lado desse desafio, ao lado da óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra se apresenta como é, e que somente na interferência com a aparência, na eliminação das aparências, pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.⁵¹

A conjugação entre o pensar e o agir, por ser tão marcante na modernidade, teria produzido um segundo deslocamento: uma concepção de ação, a própria, como algo a ser projetado e fabricado. Na sua categorização de vida activa - trabalho, fabricação e ação -, a ação passa a ser identificada como análoga a produção de um artefato, um pensamento construtivista. Arendt emprega a palavra inversão (entre agir e pensar), pois, agora, seria a ação, a prática, a fonte originária geradora de verdades; no ápice desse processo estaria um novo homem - *homo faber*. Arendt argumenta, ainda, que, enquanto o pensamento puramente reflexivo não tem recursos para lidar com a dúvida - já que a mesma é atávica a uma reflexão fundamentada apenas na experiência intelectual -, a alternativa moderna seria bem mais potente, pois se fundamenta em experiências do mundo real. A produtividade e a criatividade tornam-se fetiches para o *homo faber*, o como fazer (know how) desloca perguntas típicas da metafísica: o "por que" e "o que". O homem torna-se uma mimeses do Deus criador (Prometheus)

⁵¹ ARENDT. A 2007, op.cit. .286

utilizando o desenvolvimento tecnológico para transformar a natureza. Na metáfora da modernidade o mundo seria um imenso mecanismo (relógio), e o homem (relojoeiro) senhor do tempo e do espaço.

Arendt recorre uma vez mais a Whitehead para propor um refinamento adicional no pensamento da modernidade. Trata-se de pensar o real, não mais, como algo que possa ser construído, mas com a noção de processo. Se for da natureza do ser revelar-se; é da natureza do processo manter-se invisível. Sua influência só pode ser inferida por eventos que identificamos por nossos sentidos, ou seja, os fenômenos - o processo antecede o produto e sua fabricação. Inicialmente hegemônico nas ciências naturais, dissemina-se para as ciências humanas, atingindo numa etapa final o senso comum do homem moderno. Arendt cita Whitehead:

Entre os axiomas da moderna ciência natural, em todos os seus ramos, estão os seguintes: a “natureza é um processo” e, portanto “o fato ulterior para percepção sensorial é o evento”; a ciência natural lida somente com ocorrências, acontecimentos e eventos, mas não com coisas “fora do acontecimento nada existe”⁵²

Para Arendt, a difusão dessa nova forma de pensar ocorreu de uma maneira imperceptível. A origem desse pensamento construtivista pode ser delineada, ainda no renascimento, com a consolidação do chamado argumento-do-criador. Para os antigos, o vínculo entre o criador e o conhecimento (reflexivo) era tênue - o conhecimento estava com o artista que tocava a lira e não com o artesão que a construía -; para os modernos, o processo criativo (Michelangelo) e o conhecimento guardava uma proximidade muito mais potente. Não por acaso, o hábito do artista assinar sua obra - raro na idade média, pois a inspiração seria divina - tornou-se frequente entre os artistas renascentistas. Vico, no século XVIII, teve essa intuição ao propor que a história seria o único caminho seguro para alcançar a verdade, visto que, assim como a geometria, ela era produzida pelo homem e, portanto, passível de um conhecimento pleno. As ciências naturais, produto da criação divina, por outro lado, seriam inacessíveis a um conhecimento humano, segue o texto de Arendt:

⁵² ARENDT. Ibidem. Nota 61. P.309

Vico diz explicitamente porque abandonou a ciência natural. O verdadeiro conhecimento da natureza é impossível, uma vez que esta foi criada por deus e não pelo homem; Deus pode conhecer a natureza com a mesma certeza que o homem conhece a natureza geométrica *demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus faceremus* (podemos demonstrar a geometria porque a fizemos; para demonstrar o mundo teríamos que fazê-lo). Este pequeno tratado, escrito há mais de 15 anos antes da primeira edição de *Scienza Nuova* (1725), é interessante sob vários aspectos. Vico critica todas as ciências naturais, mas não porque já visava promover sua nova ciência da história; o que ele recomenda é o estudo da ciência moral e política, à qual, segundo ele, não se dava a devida atenção. A ideia que a história é feita pelo homem, tal qual a natureza é feita por Deus, deve ter-lhe ocorrido vários anos mais tarde. Esta sequência de eventos, embora extraordinária no início do século XVIII, passou a ser normal 100 anos depois: sempre que a era moderna tinha razão em esperar uma nova ciência política, recebia, ao invés, uma filosofia da história⁵³

O problema central colocado para a moderna filosofia política, segundo Arendt, que ainda no século XVII, teve em Hobbes o seu mais importante representante, seria que, precisamente no espaço público, seu principal fundamento mostra-se inadequado. A ideia de que só é real aquilo que pode ser construído - perfeitamente verdadeira no domínio da esfera produtiva - mostra-se frequentemente errada no curso real dos acontecimentos. Esses estão sempre sujeitos ao inesperado; assumir a previsibilidade dos negócios humanos significa ignorar sua natureza mais profunda, ou seja, a alteridade - a ação do outro. Nesta chave, segundo Arendt, constata-se que “o moderno racionalismo tornara-se irreal, e o realismo moderno irreal.”⁵⁴ O que seria o mesmo que o dizer que a razão humana e a realidade haviam se divorciados. Para Arendt, a mais contundente demonstração desse deslocamento epistemológico estaria na centralidade com que se busca conciliar o espírito com a realidade. Essa seria a proposta de um dos mais influentes construtivistas da modernidade, Hegel. Cito:

O gigantesco empreendimento de Hegel - de reconciliar o espírito com a realidade, reconciliação que é a mais profunda preocupação de todas as teorias da história - baseou-se na

⁵³ ARENDT. Ibidem NOTA 62. P.311

⁵⁴ ARENDT. Ibidem p.313

percepção que a razão moderna soçobrou nos escolhos da realidade.⁵⁵

Arendt completa sua caracterização da modernidade com uma intuição final. Para ela, a supremacia do *homo faber* trouxe consigo a instrumentalização do mundo, a confiança em categorias como “meios e fins”. A convicção que qualquer assunto pode ser resolvido e que a motivação humana pode ser reduzida ao princípio da utilidade. Porém, pouco a pouco, esta visão utilitarista passou a ser questionada. Mesmo seu principal teórico - Jeremy Bentham - já problematizava as limitações do conceito de utilidade. Para ele, a quantidade de dor e prazer como parâmetros para avaliar nossos atos fazia mais sentido. A vida como bem supremo ou a ascensão das chamadas filosofias da vida - Arendt nomeou este novo processo de princípio da felicidade - ganhou proeminência no mundo contemporâneo. A dessacralização dos valores cristãos ocorrida no ocidente teve, como contrapartida, o fortalecimento de uma visão vitalista. Seria o retorno do *animal laborans*, pois a preservação da vida - em um sentido mais amplo e não apenas biológico - passou a dar sentido ao mundo contemporâneo. Os três grandes pensadores dessa filosofia da vida seriam, segundo Arendt: Marx, Nietzsche e Bergson. Cito:

Os maiores representantes da filosofia da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos equacionam a Vida ao Ser. Para esse equacionamento, baseiam-se na introspecção; e a vida é realmente o único “ser” que o homem pode perceber quando busca somente dentro de si mesmo. A diferença entre os três e os filósofos que os precederam na modernidade é que a vida lhes afigura mais ativa e produtiva do que a consciência, que ainda parece relacionar-se demais com a contemplação e com o ideal antigo de verdade. Este último estágio da filosofia moderna talvez possa ser melhor qualificado como rebelião dos filósofos contra a filosofia, rebelião que, começando com Kierkegaard e terminando com o existencialismo, parece à primeira vista dar ênfase à ação e não à contemplação. Mas, numa segunda análise, nenhum desses filósofos está realmente interessado na ação em si. Podemos aqui deixar de lado Kierkegaard, com sua ação não mundana, dirigida para dentro do homem. Nietzsche e Bergson descrevem a ação em termos de fabricação - o *homo faber* no lugar do *homo sapiens* -, tal como Marx concebe a ação em termos semelhantes e descreve o labor em termos de trabalho. Em todos, porém, o ponto ulterior de referência não é o trabalho e a

⁵⁵ ARENDT. Ibidem p. 313

mundanidade, como também não é a ação: é a vida, é a fertilidade da vida.⁵⁶

Considerando a caracterização da modernidade arendtiana, a questão que se coloca é como a temática social se insere nesse contexto. A sua obra *Sobre a Revolução* (1963) tornou-se o texto referencial para compreensão dos seus argumentos concernentes à supremacia da dimensão social sobre a política na modernidade. Sua hipótese foi elaborada a partir da interpretação de dois acontecimentos inaugurais da nossa época: a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). Sua construção teórica se dará com um profundo diálogo, melhor talvez falar em confronto, com Karl Marx - para ela, o mais importante teórico do pensamento revolucionário e, por extensão, da temática social. O marxismo converteu-se, no século XX, no mais influente pensamento político, não apenas na filosofia, mas de todo o campo das ciências humanas. Entretanto, para Arendt, não é por acaso que a Revolução Americana tenha passado praticamente em brancas nuvens diante do olhar crítico de Marx, conforme veremos, enquanto a Revolução Francesa teria sido dissecada e inspirado o mais relevante princípio da teoria de Marx: o combate à pobreza - e não a liberdade - como a grande força política transformadora da modernidade. Nas palavras de Arendt:

A transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes* foi o ponto de mudança de rumo, não apenas da Revolução Francesa, mas de todas as revoluções que haveriam de se seguir. Isso é devido, em grande parte, ao fato de que Karl Marx, o maior teórico que as revoluções jamais tiveram, era muito mais interessado em História do que em política, e, por conseguinte, omitiu quase que inteiramente as intenções originais dos homens da revolução, a fundação da liberdade, e concentrou sua atenção, quase que exclusivamente, no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários...

Em outras palavras, mais de meio século decorreu antes que a transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes*, e a abdicação da liberdade em face dos ditames da necessidade, encontrassem o seu teórico. Quando isso aconteceu, na obra de Karl Marx, a história das revoluções modernas pareceu haver atingido um ponto sem retorno: uma vez que nada nem remotamente comparável em qualidade, ao nível do pensamento, resultou do curso da Revolução Americana, as revoluções vieram a ficar definitivamente sob a

⁵⁶ ARENDT. *Ibidem* nota 76. P.326

influência da Revolução Francesa, em geral, e sob o predomínio da questão social, em particular.⁵⁷

Arendt reconhece que o fracasso da Revolução Francesa ocorreu, fundamentalmente, devido à incapacidade dos revolucionários em responder às demandas sociais dos Sans-Culottes. Este fato conduziu Marx a propor que a questão social seria uma condição *sine qua non* para o alcance de uma sociedade livre. Isto significaria que mesmo os fundamentos ideológicos e doutrinários seriam secundários perante o imperativo da necessidade. Segue o texto de Arendt:

[...] a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. Quando Robespierre declarou “tudo o que é necessário à manutenção da vida deve ser bem comum, e apenas o excedente pode ser considerado propriedade privada”, ele não estava apenas invertendo a teoria política pré-moderna, que afirmava que era exatamente o excedente dos cidadãos, em tempo e bens, que devia ser distribuído e compartilhado em comum; ele estava, segundo suas próprias palavras, submetendo finalmente o governo revolucionário à “mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, e ao mais irrefutável dos títulos, a necessidade”.⁵⁸

Na sua hipótese, Marx - através do conceito de exploração - teria transformado a questão social numa força política de primeira ordem. A pobreza seria resultado, não de causas naturais ou de uma fatalidade histórica, mas produto da ação de uma classe dominante que, utilizando o monopólio da violência, foi capaz de impor o modo capitalista de produção. O caráter revolucionário de sua teoria - reforçada pela exploração intensiva nos estágios iniciais do capitalismo -, mais do que seu conteúdo científico dos seus defensores, tornou o marxismo hegemônico no pensamento político. Marx foi hábil em associar as relações de propriedade à violência e, não mais a um processo histórico - inerente ao desenvolvimento humano - e, com isso, fomentar um espírito de rebelião ancorado na crença de que a pobreza era, pura e simplesmente, fruto de uma dominação política. O período escravista foi seu referencial analítico, sendo o capitalismo, apenas, uma mudança no método de dominação. A estratégia de superação, a perspectiva utópica, estava fundamentada no conceito hegeliano de

⁵⁷ ARENDT. P.48

⁵⁸ ARENDT. Ibidem p.50

consciência de classe, que só seria alcançável com a emancipação dos trabalhadores.

A crítica central de Arendt a essa concepção marxista/hegeliana - que até poderia ter consistência no contexto em que foi aplicada - seria a de que ela teria perdido relevância na medida em que a sociedade de consumo se consolidou no mundo moderno. Portanto, as hipóteses construtivistas de Marx - com pretensões científicas e universais - não teriam resistido à prova empírica do tempo. Arendt valeu-se, como dado empírico, da Revolução Americana para produzir um contraponto à fundamentação marxista. Para ela, o deslocamento axial da luta por liberdade para a sustentação da vida biológica não seria necessariamente uma condicionante de todo e qualquer processo revolucionário. Na verdade, no caso da Revolução Francesa, a perda de autoridade, advinda da destruição do antigo regime, teria criado as condições de possibilidade para que uma vanguarda organizada impossibilitasse a convivência das duas aspirações. Por outro lado, a Revolução Americana teria ocorrido num contexto de preservação da autoridade pública e, portanto, a força transformadora teria sido a busca por liberdade (public felicity). Segue o texto de Arendt:

O que na França era uma paixão e um “gosto”, na América eram nitidamente uma experiência, e a pragmática americana que, especialmente no século XVIII, falava de uma “felicidade pública”, enquanto os franceses referiam-se à “liberdade pública”, mostra com propriedade essa diferença. A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um ônus, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento de felicidade que não usufruíam em nenhum outro lugar. Eles sabiam sobejamente, e John Adams foi ousado bastante para expor esse conhecimento repetido vezes, que o povo comparecia às assembleias municipais, como mais tarde os seus representantes haveriam de ir às famosas Convenções, não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões. O que os unia era “o mundo e o interesse público da liberdade” (Harrington), e o que os impulsionava era a “paixão pela distinção”, que John Adams afirmava ser “o mais essencial e mais importante” do que qualquer faculdade humana. “onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, quer sejam jovens ou idosos ricos ou pobres, da elite ou da plebe, sábios ou tolos, ignorantes ou letrados, todos são movidos pelo desejo de serem vistos, ouvidos, comentados, aprovados e

respeitados pelas pessoas que os rodeiam, no âmbito de seu conhecimento”. A virtude dessa paixão, ele a chamava de *emulação*, o “desejo de superar os outros” e o seu vício ele qualificava como ambição, porque “ela aspira ao poder como meio de distinção”.⁵⁹

Termino aqui a primeira parte deste capítulo com a expectativa de que esta síntese tenha conseguido dar conta da visão de Arendt sobre a modernidade e sua relação com a questão social, evidentemente, sem explorar, em detalhes, todos os seus argumentos. As hipóteses de Arendt não me parecem obscuras, porém, em decorrência dessa visão, dois problemas podem ser levantados: o primeiro está relacionado com possíveis corolários negativos produzidos por essa suas hipóteses; uma segunda seria a natureza estritamente crítica da sua construção teórica. Com esses pontos em mente, vamos analisar alguns dos seus principais comentadores.

J. Habermas será o primeiro comentador a ser discutido. Sua primeira observação é a forma negativa como Arendt caracteriza a ascensão das esferas econômica e social na modernidade. Cito:

Onde a vida está em jogo toda ação está, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito próprio para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem ofuscado o âmbito político desde o início da época moderna.⁶⁰

Para Habermas, essa depreciação do social seria decorrente da inspiração arendtiana centrada na efêmera e longínqua experiência grega. Ela teria idealizado a *polis grega* e construído uma rígida fronteira entre o social e o político. A hipótese de Arendt é que, na modernidade, com o advento da sociedade de massas - caracterizada pela incorporação de grupos sociais distintos à esfera pública -, as dimensões econômica e social teriam se expandido a tal ponto, que a ação política passou a ser percebida como um cuidar coletivo das necessidades básicas dos membros da sociedade. Esta visão, segundo Habermas, seria simplista e inadequada para a apreensão das relações de poder numa sociedade moderna. Pensar a

⁵⁹ ARENDT, H. 1970 op. cit. P.95

⁶⁰ Arendt, H. Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. Coleção Debates. Edit. Perspectiva. 2016. Ebook. Posição: 3006

possibilidade de haver um sistema político depurado de aspectos econômicos e sociais seria ingenuidade. Segue sua argumentação:

Arendt corretamente insiste que superação da pobreza pelo desenvolvimento técnico e econômico é condição suficiente para garantir na prática a liberdade política. Mas ela torna-se refém de um conceito de política que é inaplicável para as condições modernas quando ela afirma que “a invasão de assuntos sociais e econômicos na esfera pública, a transformação do governo em administração, a substituição de regras pessoais por medidas burocráticas e a transmutação de leis em decretos” necessariamente frustra qualquer tentativa de uma esfera pública politicamente ativa. Ela igualmente vê a Revolução Francesa sob essa mesma luz embaçada; e atribui o sucesso inicial da fundação da liberdade na América ao fato de que “a questão social politicamente insolúvel não ficou no caminho”.⁶¹

Essa é uma crítica central e recorrente ao pensamento de Hannah Arendt. Entre outros comentadores, os argumentos variam de acordo com a forma como eles interpretam o pensamento filosófico de Arendt. Existe, entretanto, uma percepção comum de certa “insensibilidade social”, devido à obsessão de Arendt em preservar a dimensão política. Para Habermas, a visão de Arendt seria fruto mais de uma construção filosófica do que de pesquisas equilibradas sobre o tema. Ele argumentou, por exemplo, que a política teria sido apreendida como uma totalidade, um sistema fechado, que, por ser singular, estaria separada do campo social. Este seria um legado da filosofia aristotélica.

A partir desse diagnóstico, Habermas procurou compreender como Arendt teria construído essa teoria - uma verdadeira armadilha conceitual - e, com esse propósito, buscou as origens do pensamento arendtiano. O problema central, segundo Habermas - a questão é reforçada por Seyla Benhabib que ela cita ainda, Ralph Ellison e Maurizio Passerin d'Entrèves - seria uma “estilização” da Grécia Antiga ou “*gregofilia*” presente como

⁶¹ Arendt rightly insists that the technical-economic overcoming of poverty is by no means a sufficient condition for the practical securing of political liberty. But she becomes the victim of a concept of politics that is inapplicable to modern condition when she asserts that the “intrusion of social and economic matters into the public realm, the transformation of government into administration, the replacement of personal rule by bureaucratic measures, and the attending transmutation of laws into decrees” necessarily frustrate every attempt at a politically active public realm. She also views the French Revolution in this dim light; and she attributes the initial success of the foundation of liberty in America to the fact that “the politically insoluble social question did not stand in the way”.

HABERMAS, J. 1977. Op. cit. P.14

referencial analítico no pensamento de Arendt. De certa forma, esses críticos argumentam que Arendt tornou-se refém da sua própria erudição. Ao idealizar a Ágora da polis grega, uma espécie de essência da prática política, Arendt constitui dicotomias que se tornaram operadores conceituais para suas análises. Assim, a contraposição entre o público e o privado, liberdade e direitos sociais, estado e economia privada entre outras, teriam tornado seu pensamento rígido, e criado obstáculos para uma compreensão adequada da modernidade.

Seu segundo ataque atinge o âmago de uma das mais importantes obras de Arendt: *A Condição Humana*. Ao categorizar os elementos constituintes da condição humana: trabalho, fabricação e ação; os dois primeiros, pelo caráter instrumental dos mesmos, segundo Arendt, não teriam uma dimensão política. Isto, para Habermas, pode até ser admitido em sociedades pré-capitalistas (discutível, para ele), mas no capitalismo moderno - com corporações globais - essa hipótese seria insustentável. trabalho e fabricação, na modernidade possuem elementos estratégicos. Para Habermas, o estratégico seria necessariamente político. Da mesma forma, trabalho e fabricação possuem uma dimensão comunicativa ou discursiva; mais uma vez, a dimensão comunicativa (razão comunicativa, para Habermas) é igualmente política.

Há ainda outro tema de forte interlocução entre Habermas e Arendt. Trata-se do processo de transformação, na modernidade, da esfera pública. Habermas reconhece que Arendt produziu um marco teórico por chamar a atenção da centralidade do espaço público no mundo atual. Porém, é importante destacar as diferenças entre eles em relação à dinâmica política na esfera pública. Para Arendt, o tempo presente seria mais bem caracterizado por um declínio do espaço público: além da ascensão da, já mencionada, dimensão econômica; esse declínio também é atribuído a uma perda da capacidade de comunicação - estruturante da ação política. Habermas, ao contrário, possui uma visão bem mais otimista. Para ele, a partir do século XVIII, com a difusão da imprensa, emerge um novo espaço público. Essa seria uma transformação decisiva, razão pela qual ele adota o termo *esfera pública* (e não espaço) para marcar essa diferença.

Para Habermas, a concepção de comunicação no pensamento de Arendt estaria associada a uma anacrônica noção de espaço, de um sistema fechado por fronteiras (o topos aristotélico). Suas metáforas são topográficas como “space of appearance” ou “the city and its walls”. Ela frequentemente associa a esfera pública, como os antigos, ao espaço de aparências, ficando evidente que por “capacidade de comunicação” ela tem em mente, principalmente, uma comunicação face a face, ou seja, uma comunicação direta entre os membros do espaço público. Este fato seria crucial, por forjar certo grau de coesão ou afinidade, para a formação de um *ethos* na sociedade. Coesão, aqui, não significa identidade, mas sim, a condição de possibilidade de se alcançar convergência sobre temas de interesse comum. Benhabib, analisando a mesma questão, nomeou essa propriedade de “função holística do espaço público”.

Apesar dessa crítica, Habermas e também Benhabib, partindo dessa interpretação de espaço público, admitem que a distinção entre o social e o político, em Arendt, torna-se menos obscura. A comunicação no espaço público - mesmo limitada ao contato direto - teria uma função epistemológica (performática), em outros termos, o espaço público seria um lugar onde cada um de nós interage com o outro e compartilha um repertório de caminhos ou de possibilidades políticas. Em suma, o espaço público através de um processo agonístico, seria responsável pela transformação de interesses individuais em objetivos comuns - entre eles, é claro, justiça social. Portanto, o que constituiria a autêntica prática política seria nossa capacidade e desejo de adotar uma “mentalidade alargada”. Vê-se que não por acaso Arendt buscou inspiração na crítica do juízo estético de Kant. Citando Benhabib:

Como Arendt coloca belamente em seu comentário sobre a teoria de julgamento de Kant. O poder de julgar reside no potencial de acordo com os outros, e o processo de pensamento que é ativo no julgamento de alguma coisa não é como o da pura racionalização, um diálogo entre eu e eu mesmo, mas encontra a si mesmo sempre e primariamente, mesmo se eu estou sozinho pensando, em uma comunicação antecipada com outros com quem sei que devo ao final chegar a um acordo.⁶²

⁶² As Arendt put it beautifully in her commentary on Kant's theory of judgment, The power of judgment rests on a potential agreement with others, and the thinking process which is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and

Em conclusão, apesar de Habermas reconhecer o grande débito de sua teoria política a Arendt, na sua visão ela não teria compreendido todo o alcance e potência dos modernos mecanismos de comunicação. Arendt enxerga declínio da esfera pública por ter uma visão limitada em relação ao alcance do discurso. Para Habermas, a esfera pública propicia um ambiente - não mais um lugar (*stricto sensu*) -, no qual, na modernidade, teria ocorrido um deslocamento de um contato ocular, retiniano, para relações virtuais. A burguesia teria criado, a partir do Iluminismo, um novo ator - a terceira voz -, ou seja, a ausência do autor. Nessa nova esfera, o homem teria sido *dessubstanciado*, as relações seriam impessoais e processos de comunicação - criadores de mecanismos consensuais - substituiriam as ações interativas. Habermas não discorda da função epistêmica do espaço público de Arendt, pelo contrário, tanto a função epistêmica como sua dimensão holística seria fundamental para legitimar o caráter democrático de uma sociedade.

A partir da década de 90 e, em muitos casos, tendo por base a crítica originária de Habermas, diversos pesquisadores buscaram problematizar o tema da modernidade em Hannah Arendt: Seyla Benhabib, Maurizio Passerin d'Entrèves (Universidade de Cape Town), Hanna Pitkin (University of California, Berkeley), entre outros. Tendo em vista que Benhabib, em sua obra *O Modernismo Relutante* de Hannah Arendt buscou incorporar a visão desses autores, pretendo me concentrar nos pontos discutidos nesta obra. No Brasil a temática social em Hannah Arendt foi discutida por diversos pesquisadores. Comentarei as análises de dois deles: Odílio Aguiar da Universidade Federal do Ceará e Adriano Correia da Universidade Federal de Goiás.

De uma forma geral, para a maioria desses comentadores, a principal característica da modernidade consiste numa ruptura com um pensamento binário marcante no mundo grego - separação entre “*oikia*” (economia ou mundo privado) e a “*polis*” (Ágora ou espaço público). O que o capitalismo

myself, but finds itself always and primarily, even if I am quite alone in making up my mind, in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement
BENHABIB. Op. cit. p.201

moderno apresenta de novo são as relações simbióticas entre estado e economia, público e privado, político e social, etc. o problema é que, para Arendt, isso teria produzido uma anomalia, uma patologia que seria necessário superar, o que, evidentemente, não seria possível na visão desses comentadores.

Para Benhabib, a questão fundamental na obra de Arendt é se ainda seria útil ou apenas um exercício de nostalgia utilizar as categorias arendtianas para pensar a modernidade. Ela respondeu a esta pergunta analisando eventos da modernidade sob a ótica do pensamento arendtiano. Como estratégia, ela procurou aderência a dois operadores analíticos de Arendt. O primeiro deles apoia-se no método fenomenológico que visa compreender um determinado acontecimento sem teorias preconcebidas (*epoché*), buscando identificar o sentido original (redução eidética) do evento assim como o contexto do seu surgimento. A partir dessa compreensão inicial, o segundo operador analítico consiste em mapear a trajetória histórica desse conceito até a modernidade. O interessante, e certamente problemático, conforme veremos, foi à adoção por Arendt do método histórico de Walter Benjamin descrito no seu livro *Homens em Tempos Sombrios*. Para Benjamin, a despeito do seu pertencimento à tradição marxista/hegeliana, a história não teria um fio condutor racional que permitisse uma clara compreensão da trajetória dos eventos históricos. Na realidade, ela seria povoada de acontecimentos desconexos e singulares. Sua conhecida metáfora descreve o papel do historiador como similar aos mergulhadores que vão às profundezas em busca de pérolas.

Com essas premissas, Benhabib analisou diversos tópicos da obra de Arendt. Inicia com a controvérsia sobre o julgamento de Eichmann; desloca-se, em seguida, para o conceito de juízo reflexivo de Arendt, formulado a partir de suas leituras de Kant e a consequente ausência de fundamentos normativos na sua visão de política. Outra polêmica analisada foi a já citada apropriação que Habermas realiza do conceito de espaço público de Arendt e suas implicações para a teoria contemporânea de democracia. E, finalmente, a divisão entre espaço público e privado à luz das críticas do movimento feminista atual.

Dessas análises, destaco, apenas, os aspectos que possuem conexões com a questão social. Iniciando com a dimensão ética do pensamento de Arendt - esta temática foi desenvolvida no capítulo sobre a teoria da ação e não será repetida aqui - A questão encontra-se muito presente na controvérsia sobre o julgamento de Eichmann e na sua apropriação da crítica do juízo de Kant. Outro ponto polêmico que merece destaque está relacionado com a visão antropológica de Arendt. Benhabib cunhou o termo *anthropological universalism* para caracterizar a perspectiva de Arendt. Segundo ela, Arendt teria construído sua antropologia, de forma similar a Marx na sua obra os Manuscritos de 1844, fundamentada na relação (capacidade de fabricar objetos ou criar novos mundos) entre o homem (sujeito) e o mundo (objeto). Nesse processo ocorreria a transformação do próprio homem, sua individuação e a constituição da sua consciência. Entretanto, para Arendt, de forma bem distinta de Marx, o crucial consiste que nossa condição humana - tudo que nos torna semelhantes (natalidade, pluralidade, trabalho, fabricação e ação) - é muito mais relevante do que aquilo que nos separa (diferenças sociais, culturais ou históricas). A conclusão fundamental, portanto, é que, através da ação (atos e discurso), somos capazes de construir um ethos comum e, em decorrência, a dimensão social. O fato relevante é que o eixo central que move o pensamento de Arendt não é a distinção entre o político e o social, mas a possibilidade da construção do social a partir das relações políticas. Cito:

O pensamento de Hannah Arendt está profundamente baseado em uma posição que eu chamo de “universalismo antropológico”. A Condição Humana trata os seres humanos como membros da mesma espécie, para quem a vida na terra é dada sob determinadas condições, nomeadamente, aquelas que são natalidade, pluralidade, trabalho, fabricação e ação. Essa filosofia antropológica procede de um nível de abstração que trata todas as formas de diferenças culturais, sociais, e históricas entre os humanos como irrelevantes quando comparadas contra os “fundamentos” de sua condição. Há um gesto ético implícito em aproximando a condição humana desse nível de abstração, um que provem do que temos em comum como membros da mesma espécie. Essa filosofia antropológica pode ser vista como uma forma de alcançar um senso moral comum, isto é, como uma forma de “Besinnung”. Uma a forma de garantir o senso comum focando no que é humano. Quais são os elementos de tal processo de alcançar um senso comum? Em primeiro lugar, nossa consciência da nossa natalidade assim como da mortalidade, uma cura contra o pecado, em termos de

Santo Agostinho, de um pensamento que é atávico ao nosso ser. Nós não somos, melhor dizendo, nos somos fundamentalmente criaturas dependentes, nascidas promiscuamente para outros como nós, e radicalmente dependentes da boa vontade e da solidariedade dos outros para que possamos nos tornar quem somos. Além do mais, nós somos criaturas com um corpo cujo material necessita ser satisfeito e estar em constante metabolismo com a natureza. Esse processo de engajamento com o mundo é também a forma de constituir e criar o mundo. Como a antropologia do jovem Marx nos Manuscritos de 1844, Hannah Arendt também se concentra na qualidade humana de criar mundos e objetos através da distinção que ela faz entre trabalho e fabricação. Nós somos criaturas imersas numa condição de pluralidade.⁶³

A análise de Benhabib é muito reveladora e esclarece, como nenhum outro texto, a controvérsia desta dissertação. Não era intenção de Benhabib discutir a suposta separação entre o social e o político nessa passagem. Porém, a partir de sua análise, fica bem mais compreensível a hipótese de Arendt de construir a dimensão social, não como uma categoria separada da política, mas como decorrência do seu caráter performático. Benhabib, entretanto, quando discute o tema social em Arendt, ela o faz sob a perspectiva da dicotomia entre espaço público versus o privado; e, neste caso, de forma até certo ponto contraditória, ela identifica e critica a “separação” entre o político e o social. Para ela, Arendt teria se equivocado, ao não reconhecer que o deslocamento do espaço privado para o público de questões como as lutas dos trabalhadores por melhores condições de vida;

⁶³ Hannah Arendt's thinking is deeply grounded in a position that I shall call “anthropological universalism.” The Human Condition treats human beings as members of the same natural species, to whom life on earth is given under certain conditions, namely, those of natality, plurality, labor, work, and action. This philosophical anthropology proceeds from a level of abstraction that treats all forms of cultural, social, and historical differentiation among humans as irrelevant when measured up against the “fundamentals” of their condition. There is an implicit ethical gesture in approaching the human condition from this level of abstraction, one that proceeds from our fundamental equality and commonality as members of the same species. This philosophical anthropology can be viewed as a form of coming to one's senses morally, that is, as a form of *Besinnung*, a form of taking hold of one's senses by grasping what it is to be human. What are some of the elements of such coming to one's senses? In the first place, an awareness of our natality as well as mortality, a cure against the sin, in St. Augustine's terms, of thinking that we are the ground of our being. We are not, however: we are fundamentally dependent creatures, born promiscuously to others like us, and radically dependent upon the goodwill and solidarity of others to become who we are. Furthermore, we are embodied creatures whose material needs must be satisfied by a constant engagement and metabolism with nature. This process of material engagement with the world is also one of world constitution and world creation. Like the anthropology of the young Marx in the Manuscripts of 1844, Hannah Arendt also stresses the world-and object-creating qualities of human activities through her distinction between labor and work. We are creatures immersed in a condition of plurality
BENHABIB. op. cit. p.195

das mulheres pela emancipação feminina (ela é grande estudiosa); e de populações não brancas e não cristãs pelos seus direitos, entre outras. Tal deslocamento teria sido na verdade a grande questão política da modernidade, ou seja, uma luta por justiça e por liberdade.

Seyla Benhabib apontou que ao analisar a questão social, Arendt usou como metodologia a polarização entre o público e o privado. O primeiro problema seria que ao fazê-lo, ela buscou o referencial da Grécia antiga. Este fato refletiria a linhagem filosófica de Arendt -*Ursprungsphilosophie* (uma filosofia da origem ou do sentido originário) -, na qual se busca o sentido verdadeiro dos fenômenos (essência) no seu estado original. Esta metodologia inspirada na fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger seria problemática perante a complexidade da modernidade por pressupor que:

[...] a memória é a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos enquanto contidas em alguma experiência humana fundamental...A distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno, não porque toda a política se tornou administração e porque a economia se tornou a quintessência pública, como pensa Hannah Arendt, mas principalmente porque a disputa para tornar pública alguma coisa é uma luta por justiça.⁶⁴

A recepção de Arendt no Brasil não foi isenta de questionamentos similares aos até aqui apresentados. Gostaria de incorporar as visões de dois pesquisadores brasileiros que problematizam a questão social na obra de Arendt. Iniciando com o artigo “A Questão Social em Hannah Arendt” de Odílio Aguiar. Ele ressalta, como ponto de partida, a grande dificuldade de discutir, no Brasil, o tema social em Arendt. Isto seria produto de uma verdadeira *ontologização* do tema no horizonte intelectual brasileiro. O problema é compreensível e decorrente da influência do marxismo entre nós, o que, por sua vez, está relacionado a uma realidade social distinta da Europa e dos Estados Unidos. Enquanto, no nosso paradigma, o social é determinante ou fortemente influente, não apenas no campo político, mas, indo muito além, atingindo a dimensão cultural e artística, para Arendt, como vimos, seria um equívoco subordinar o político ao social.

⁶⁴ BENHABIB. Apud CORREIA, 2008, op. cit. p. 107.

Aguiar aponta outra pista interessante para compreensão da natureza de muitas das polêmicas em torno de Arendt: o *caráter heurístico* do seu pensamento fenomenológico. O autor argumenta, com muita propriedade, que quando Arendt busca a gênese das suas categorias conceituais como política, social, público, privado, etc., a sua perspectiva é de presentificar esses conceitos. Com este intento, ela explora o sentido original do conceito e, através de um processo histórico, procura identificar sua transformação ao longo do tempo. Seu objetivo, portanto, não é retratar uma realidade histórica nas suas diversas nuances. Sendo assim, a suposta falta de rigor ou insensibilidade da autora, em relação à questão da escravidão, por exemplo, na Grécia Antiga ou na Revolução Americana não seria pertinente.

Aplicando a mesma metodologia e corroborando a hipótese de Arendt, Aguiar explora a transformação dos mesmos conceitos abordados pelos citados comentadores desde a Grécia Antiga até a modernidade. Digno de registro é sua análise do impacto do surgimento, nas cortes europeias do *ancien regime*, de uma rígida etiqueta que normatiza o comportamento humano. De acordo com o autor, essa normatização promove a posição social a tal ponto que a coloca num patamar mais relevante que as ações humanas. Isto teria tornando difusa a distinção entre o público e o privado, ou entre o político e o social. O mesmo processo ocorreu com o advento do conceito de *sociedade civil* nos primeiros contratualistas. No início, a noção de contrato social ainda possuía um caráter político, mas a ascensão da esfera econômica e social no decorrer da modernidade iria ofuscar esta dimensão política.

Segundo Aguiar, a hipótese de Arendt para elucidar a modernidade passa pela eclosão de um consumo incessante e ilimitado possibilitado pela revolução tecnológica. Isto teria produzido uma *laborização* (da ordem da necessidade) da vida humana, expandindo o consumo para muito além das necessidades biológicas. A moderna sociedade de consumo exacerba as condições econômicas, tornando o homem escravo do seu próprio desejo. O homem converteu-se numa máquina desejante e produziu uma sociedade distópica, na qual, mesmo a cultura e a arte transformam-se em objetos descartáveis ou simples entretenimento. Esta, para Aguiar, seria a razão da animosidade de Arendt com a categoria social. O processo de massificação e

glorificação do consumo deslocaram as qualidades essenciais do homem, transformando-os em objetos intercambiáveis e supérfluos.

No âmbito político, consolida-se a busca por um consenso anônimo, uma opinião única e, ao mesmo tempo, de ninguém. A comunicação entre as comunidades políticas fica inviabilizada. A pluralidade cede lugar à polarização. De um lado, a visão liberal consolidou a noção de um espaço público a serviço de interesses privados e da busca por abundância e pelo consumo. O objetivo político centra-se no conceito de autarquia humana, no qual o indivíduo natural passa a ser um recipiente e a ele são atreladas categorias como liberdade e direitos humanos. No polo oposto, mas igualmente dominado pela hegemonia do econômico, as visões fundamentadas na luta contra a desigualdade e, neste caso, a esfera política seria um mero instrumento de um objetivo maior. No limite desse processo, como na experiência soviética, a prática política desaparece e qualquer posse passa a ser entendida como egoísmo e obstáculo à fraternidade universal.

Para Aguiar, Arendt claramente rejeita os dois caminhos. Para ela, o objetivo da política seria *instaurar um campo de liberdade* e a partir daí construir, na relação livre entre os membros da sociedade, soluções, quaisquer que sejam, desde que acordadas entre as partes. O problema é que, principalmente nos países menos desenvolvidos, o que fazer com os imensos contingentes de excluídos ainda presos aos ditames do biológico. Segundo o autor, Arendt é profundamente lacônica diante dessa questão. Isto, talvez, mais do que qualquer outro fato, comprovaria uma visão etnocêntrica.

Por outro lado, a ausência de fórmulas propositivas no pensamento de Arendt pode ser atribuída à própria natureza de sua visão política, ou seja, a existência de um espaço público onde essas propostas deveriam ser discutidas. De qualquer forma, Arendt é cética em relação à capacidade da ação política resolver as restrições impostas pelas necessidades biológicas. Ela acredita que o desenvolvimento técnico, mais do que a política, é o caminho mais eficaz para superar a questão. O tema, como sabemos, é bastante polêmico, ainda mais, por Arendt atribuir um caráter de neutralidade à técnica. Aguiar argumenta que esta seria uma visão ingênua,

por não considerar que esta mesma técnica é responsável por vastos deslocamentos de mão de obra que remetem os trabalhadores de volta a uma condição de precariedade.

O segundo autor brasileiro que incorporaremos nesta discussão será Adriano Correia da universidade Federal de Goiás (Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt). Correia elabora uma crítica dura a Arendt ao confrontar seu pensamento político com a temática da pobreza. Não por acaso, surgem, no seu texto, expressões como paradoxo, desconcertante e com Arendt, contra Arendt para caracterizar a visão social de Arendt. Ao evidenciar a dicotomia política versus pobreza, Correia ressalta a crítica mais recorrente ao pensamento de Arendt: seu pressuposto elitista de que a esfera política está reservada apenas aqueles que ultrapassaram a dependência biológica, ou seja, os pobres e miseráveis estariam excluídos. Arendt sequer reconheceria o caráter ontológico da pobreza, não lhe atribui um estatuto originário, e tampouco a associa a um mercado de trocas intrínsecas ao capitalismo. A questão social seria fruto de um artifício de, ao longo da história, alargar o conceito de necessidade e colocá-lo como uma força hegemônica. Citando Arendt: “Nesse sentido, a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda”⁶⁵

O que Correia considera surpreendente é a percepção de Arendt de que a pobreza se constitui numa força desumanizadora e sórdida por colocar o ser humano sob o jugo da necessidade biológica. Não obstante, não reconhece seu caráter político. E o que seria ainda mais grave: o processo de liberação do ser humano dessa condição precária e pré-política ser igualmente descartado como político. Não por acaso, na visão histórica de Arendt reservada a Marx, ela torna-se ambígua. Cito Correia:

Ele é ao mesmo tempo “o maior teórico das revoluções de todos os tempos”, o patrono da “renúncia à liberdade perante os ditames da necessidade” e “quem mais fortaleceu a doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber,

⁶⁵ CORREIA, Adriano. Política e Pobreza: com Arendt, contra Arendt, cadernos de Ética e Filosofia Política. Número 28. P.114

que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência”.⁶⁶

Ao analisar o imperialismo nas origens do totalitarismo, segundo Correia, Arendt identifica o principal motor desse mecanismo de expropriação. O imperialismo seria o ápice de um processo, no qual a burguesia teria, através do conceito moderno de estado-nação, transformado o espaço público num espaço de representação dos seus interesses. Nas sociedades antigas foi comum a utilização da propriedade como forma de acesso ao espaço público, mas na modernidade, os proprietários passaram a reivindicar que o domínio público fosse o avalista da acumulação de riquezas. Historicamente, esta seria a gênese da transformação da esfera pública em um espaço subordinado aos interesses privados. O resultado desse processo é uma funcionalização da política. O estado passa a ser regido por uma normatização burocrática, retendo o monopólio da força e da coerção e, sob o disfarce de um regime democrático, institui uma dominação tirânica e totalitária. Esta é a moderna sociedade de controle, na qual nenhum homem, maioria ou minoria, melhor ou pior, seria responsável pelo sistema. Arendt, citando o processo de Kafka, nomeia este processo de domínio de ninguém. Cito:

A política converte-se assim em uma mera função da sociedade. A liberdade da sociedade requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo. O resultado é a conversão da política em mero governo e enfim do governo em mera administração, cuja forma acabada é o governo de ninguém ou burocracia, que se mantém sempre na iminência de ser uma das mais cruéis e tirânica versões do governo e que Arendt julgava ser em sua época uma realidade muito maior que a classe: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. Trata-se, enfim, da conversão da força na essência da ação política e [de sua posição] no centro do pensamento político ou da introdução da força como único conteúdo da política.

Desse movimento cabe reter a clareza com que Arendt indica a funcionalização da política pelo propósito de acumulação ilimitada de riqueza, tanto em *As Origens do totalitarismo* quando em *A Condição Humana*. Também cabe notar sua

⁶⁶ CORREIA. Ibidem p.115

insistência em que o imperialismo como forma típica da compreensão burguesa de política, era produto de dinheiro supérfluo e de gente supérflua...⁶⁷

Correia pontua que para Arendt a política deve permear a economia e ela reconhece que “todo o moderno processo de produção é efetivamente um processo de expropriação gradual” e “que o capitalismo, deixado aos seus próprios mecanismos, tem uma tendência a destruir todas as leis que estiverem no caminho de seu progresso cruel”. Entretanto, para Arendt, seria principalmente a tecnologia - neutra na sua natureza -, mais do que as modernas idéias políticas, que transformaria as condições privadas dos cidadãos. A esta proposição Correia contrapõe: mas se a tecnologia é a solução e tem uma natureza neutra, quem a põe em movimento: a família; a sociedade; a política?

Correia, demonstrando a ambiguidade intrínseca do pensamento de Arendt, cita uma extensa análise de Arendt sobre a dimensão política da luta por melhores condições econômicas do movimento dos trabalhadores ao longo do século XX. Cito:

Arendt lembra o papel político “extraordinariamente produtivo” da classe operária europeia, como único setor organizado desde as revoluções de 1848, que teria escrito “um dos capítulos mais gloriosos da história recente, e provavelmente o mais promissor”. Para Arendt, “embora estivesse ofuscada a linha” divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas “(...)”. A linha divisória não concerne às reivindicações econômicas e sociais extremas, mas exclusivamente à proposição de uma nova forma de governo. Tratava-se, para ela, da proposição pelas revoluções populares do sistema de conselhos, a traduzir as “possibilidades do governo democrático em condições modernas”. Enfim, Arendt julgava que foi o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política.⁶⁸

Correia sintetiza a ambivalência conceitual de Arendt, apresentando aquilo que a própria Hannah Arendt denominou de dupla face dessas questões. Apesar de tratar de forma negativa a revolução cubana - por motivos que a esta altura parecem claros -, por outro lado, ela nunca esteve

⁶⁷ CORREIA. Ibidem. P.113

⁶⁸ CORREIA. Ibidem p.119

alinhada a uma visão conservadora ou insensível a temática da desigualdade social. O texto a seguir é bastante eloquente:

Em uma conferência, tratando da Revolução Cubana e da falha fundamental de compreensão da política externa americana sobre o que estava se passando, Arendt afirma que só se poderia compreender o que se passava se se refletisse sobre o que significa “quando pessoas extremamente pobres em” um país atrasado, onde a corrupção atingiu o nível da podridão, são de repente libertadas, não de sua pobreza, mas da obscuridade e da mudez de sua miséria – e, portanto, da incompreensibilidade –, quando elas ouvem pela primeira vez sua condição ser discutida às claras e se acham convidadas a participar da discussão.⁶⁹

⁶⁹ CORREIA. Ibidem p.116

5 Considerações Finais

O primeiro ponto para uma adequada apreensão do pensamento de Arendt envolve, certamente, a compreensão do seu mecanismo de elaborar distinções para analisar o mundo real. Sem uma percepção desse mecanismo é inevitável uma recepção reducionista do seu pensamento. O problema, como citado no primeiro capítulo, é desafiador. A própria Arendt nunca refletiu de forma sistemática sobre o tema. Em alguns dos seus textos, ela demonstra ambivalência: ora atribuindo a “mania de separar e organizar objetos” à influência de Aristóteles ora recorrendo a sua veia fenomenológica para justificar sua postura.

No que diz respeito aos seus comentadores, há aqueles que associam esse mecanismo a uma subordinação excessiva ao pensamento aristotélico num sentido bastante deletério, no qual a busca de um sentido racional do real a conduz a uma postura organicista. Arendt, portanto, para esses comentadores, procura encontrar um espaço adequado para cada atividade ou conceito a partir do qual o real é pensado e organizado. A consequência desse método seria uma rigidez teórica que teria produzido enormes equívocos como na sua ingênua distinção entre poder e violência quando analisou o movimento negro americano. O exemplo citado foi seu ensaio sobre Little Rock no qual ela condena práticas de luta do movimento negro por considerá-las violentas. O tema que está no âmago desta dissertação - a política depurada da dimensão social - é igualmente bastante citado como produto dessa obstinação.

Essa avaliação da atitude de Arendt pode, aparentemente, ser fundamentada quando se seleciona textos específicos das suas obras, entretanto, o argumento, na minha visão, não resiste a uma análise mais ampla e menos dogmática dos seus textos. A influência de Aristóteles é óbvia e admitida pela própria Arendt, mas ela afasta-se completamente da busca por organicidade e ressignifica a *praxis* procurando, não organicidade, mas o vínculo ou a interdependência entre os conceitos. Tendo a concordar com dois comentadores, Dana Villa e André Duarte, que percebem que o

fundamento por trás da distinção em Arendt é muito mais a busca por relações do que uma maneira de prover organicidade ao cosmos como era a motivação dos antigos.

André Duarte defende, de forma apropriada, que podemos pensar o conceito fronteira como algo que separa, mas também podemos enxergar algo que une e estabelece relações, e para ele, esse era o caso de Arendt. Já Dana Villa chega ao ponto de construir uma aproximação entre Arendt e Derrida (nessa questão especificamente), por ambos buscarem desconstruir a tradição filosófica por esta estar presa a um pensamento identitário e binário.

Mas nada é mais eloquente do que os próprios textos e argumentos de Arendt ao longo de suas obras. Sua visão, para mim, vai no sentido oposto desses críticos. Isto fica patente quando ela analisa, por exemplo, o percurso do pensamento reflexivo. Para a autora, esse pensamento foi historicamente incisivo em criar nuances e distinções no mundo contemplativo. Dentre os inúmeros acontecimentos na história da filosofia que corroboram sua hipótese, podemos citar o ponto de inflexão proposto por Kant ao perceber que a razão, antes vista como um conceito homogêneo seria, na verdade, muito mais complexo em razão de suas dimensões epistemológica, ética e estética. Arendt é contundente na sua crítica à filosofia política por esta não buscar no mundo real (vida activa) as adequadas distinções e suas respectivas relações. Ela aponta o preconceito platônico como origem desse processo em função da aversão dos antigos ao caráter contingente do mundo real. A origem do dogmatismo das narrativas marxistas e liberais residiria exatamente na negligência pelas distinções conceituais e suas relações.

Por outro lado, em determinados contextos, esse mecanismo mostra-se problemático. Este é caso específico de um tema dos mais polêmicos da década de 60: violência x persuasão. A argumentação de Arendt é coerente com seus conceitos previamente estabelecidos. Para ela, a violência seria muda, apolítica e, mesmo reconhecendo que, em casos específicos, ela pode ser justificável, ela jamais seria legítima. Com isso, ela estava negando seu caráter ontológico - defendido pelos “glorificadores da violência”, Marcuse, Sartre e Fanon. A violência, para Arendt, apesar de possuir um potencial de transformação da sociedade, o sentido da transformação seria

provavelmente de mais violência. A questão, na minha visão, é que na conjuntura da década de 60, guerra do Vietnã, luta contra o imperialismo colonial, luta antirracista, esse discurso, como afirmou Marcuse, fortalecia os setores conservadores. Enfim, esse é um típico exemplo do dilema de compatibilizar princípios políticos ou éticos com uma realidade concreta.

A distinção entre público e o privado que, para Arendt, está intrinsecamente conectada a outra temática, da necessidade x liberdade, é amplamente reconhecido por seus comentadores como uma importante contribuição de Arendt para o pensamento político moderno. Entretanto, Arendt apresenta uma visão negativa do espaço público na modernidade em razão da “invasão” de tópicos anteriormente restritos à esfera privada, com o consequente declínio da potência da ação política. Arendt parte do referencial analítico da Ágora grega para demonstrar como, ao longo do processo histórico, a dimensão política perdeu espaço devido ao já mencionado processo de dupla alienação. Considero, de forma geral, que os argumentos de Arendt são bastante consistentes, entretanto as críticas de dois comentadores, se não desconstróem a visão de Arendt, pelo menos abalam ou, no mínimo, demonstram algumas de suas fragilidades. O primeiro foi exposto por Benhabib quando ela interpõe que Arendt negligência o fato que a luta para incorporar ao espaço público algo que antes estava restrito à esfera privada - a questão feminina, a questão racial, a luta por igualdade econômica, etc. - é, em si, da ordem do político. Habermas, por sua vez, argumenta, com propriedade, que Arendt subestima o poder dos modernos instrumentos de comunicação. Muito do pessimismo de Arendt, está vinculado a sua não percepção que a revolução burguesa inaugurou uma época de profunda intensidade e impessoalidade (a terceira voz) nos meios de comunicação. Minha conclusão é que os argumentos de Arendt e dos seus críticos não são necessariamente excludentes.

A teoria da ação política de Arendt tem sido considerada um dos pontos mais importantes de sua construção teórica. Ela é reconhecida como decisiva no combate a uma visão instrumentalizadora da política tanto do liberalismo quanto da visão teleológica oriunda do marxismo. Seu resgate do conceito de *praxis*, longe de significar uma subordinação ao aristotelismo, na verdade, provê novos elementos para se pensar a

intersubjetividade na moderna teoria democrática. A própria tradição da teoria crítica (Habermas) reconhece a contribuição de Arendt no processo de superar o dilema aporético colocado pela razão instrumental de Adorno e Hockheimer.

A preocupação de Arendt em distinguir o social ou econômico da política pode ser compreendida na mesma chave. Para Arendt o que interessa são as relações entre essas esferas. O seu diagnóstico é que, ao se permitir que essas distinções fossem obscurecidas ao longo da história, abriu-se caminho para que a esfera pública se tornasse refém de interesses privados e a dimensão política perdesse sua dignidade.

A questão da modernidade é a temática que melhor sintetiza o cerne das polêmicas conceituais que tentei discutir nesta dissertação. O tema é muito complexo e Arendt demonstra uma clara ambivalência em relação ao seu tempo presente. Há momentos em que ela reconhece que o desenvolvimento econômico permitiu a superação das condições biológicas em diversas sociedades e consequentemente a ampliação do espaço de liberdade onde, e apenas nesta condição, a política pode florescer. Por outro lado, ela é bastante enfática ao associar à perda do passado como referencial analítico (perda de autoridade da tradição) assim como a aceleração do processo de alienação - talvez este seja o principal problema - ao declínio da dimensão política.

Seus comentadores claramente se dividem nas críticas a Arendt, não havendo o menor resquício de consenso ou mesmo de uma tendência que possamos apontar com segurança. Para Seyla Benhabib essa era uma das questões centrais na obra de Arendt e por isso cunhou o termo “relutante” (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*) para caracterizar a visão de modernidade de Arendt. Essa relutância seria originária da visão negativa do duplo caráter do processo de alienação do homem moderno. O primeiro seria uma deformação do conceito de valorização da vida, no qual, esta estaria associada à consumação de desejos. Este seria um processo de reificação com o consequente declínio do espaço do “entre nós”, ou seja, da esfera política. Um segundo aspecto seria a “a perda do mundo”, caracterizado por uma relação predatória com a natureza que, potencialmente, pode nos conduzir a catástrofes. Haveria, por outro lado, a

emergência, na modernidade, de um potencial de transformação da realidade muito superior a qualquer outra época. Isto seria decorrente do caráter performático da ação política por produzir sua própria ética sem as amarras normativas do passado.

Considero bastante pertinente a análise de Benhabib, porém ela, assim como Habermas, insiste na tese da separação orgânica entre o social e o político no pensamento de Arendt. Eu francamente não vejo dessa forma, pelo menos quando consideramos as obras de Arendt como um todo. Odílio Aguiar e Adriano Correia, me parece, foram bem mais felizes ao abordar a questão. Para Odílio Aguiar, esta má vontade de Arendt com a questão social e econômica reflete muito mais uma preocupação com a alienação consumista da modernidade do que com a questão social strictu sensu. Adriano Correia cita um trecho de Arendt: “Nesse sentido, a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda”⁷⁰

Dana Villa foi, em minha opinião, quem melhor apreendeu a temática da modernidade no pensamento de Arendt. Ele buscou no diálogo entre Arendt e Heidegger as chaves para decifrar a chamada relutância de Arendt com a modernidade. Se, como veremos em seguida, na perspectiva de diagnóstico sobre a modernidade há um grau de convergência entre ambos, do ponto de vista propositivo as diferenças são brutais. Villa utiliza, principalmente, dois textos de Heidegger para construir suas inferências: A Carta sobre o Humanismo⁷¹ e A Questão da Técnica.⁷²

O primeiro paralelo seria entre o conceito de “perda de mundo” (wordnessless) de Arendt e a “entificação do ser” de Heidegger. Na Carta sobre o Humanismo, Heidegger respondendo à pergunta de Jean Beaufret de como restaurar o significado da palavra “humanismo”, afirma que esse exercício implicaria, mais uma vez, num processo de afastar o *daisen* da sua verdadeira essência – a relação com o Ser. Este processo teria sido constante e sistemático ao longo da tradição metafísica, remontando ao platonismo e, entre outros, ao cristianismo e, na questão em pauta, ao humanismo.

⁷⁰ Ibidem nota 60

⁷¹ Heidegger, M. Sobre o Humanismo. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro, 1995.

⁷² Heidegger, M. *Scientiae Studia*, Vol.5, No.3, São Paulo Julho/Setembro. 2007

Para Dana Villa, o conceito de perda do mundo de Arendt guarda clara afinidade com essa visão de Heidegger. A perda do mundo seria igualmente um afastamento do homem de sua essência política, representando um processo de alienação, que nos aproxima da barbárie e produz uma relação predatória do humano com a natureza, que, certamente, terá um efeito bumerangue, tendo em vista que somos também natureza. Na modernidade, para ambos, o homem perdeu seu referencial da tradição ou religioso (homelessness) e o destino de nossa época seria determinado pela subjugação à técnica.

A construção da subjetividade do homem moderno na visão de Arendt, com a perda do entre nós, guarda, igualmente, afinidades com a concepção de Heidegger do papel da técnica na modernidade. Tanto Heidegger quanto Arendt consideram esse mecanismo uma nova forma de alienação. Para Heidegger, esse é um processo de afastamento do pensamento autêntico, que seria mais próximo da verdadeira relação do *daisen* com o ser. Para Arendt, essa alienação seria responsável pelo declínio da dimensão política.

Entretanto, do ponto de vista propositivo, há uma completa ruptura entre os dois pensadores. Na Carta sobre o Humanismo, quando Heidegger reflete sobre o agir, ele não abandona o pensamento reflexivo. Cito:

De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a **essência** do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja **efetividade** se avalia por sua utilidade. A Essência do agir, no entanto, está em **con-sumar**. Con-sumar quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua Essência. Levá-la a essa plenitude, **producere**.

Por isso, em sentido próprio, só pode ser con-sumado o que já é. Ora, o que é, antes de tudo é o Ser.

Arendt, por seu lado, e talvez seja essa a razão que explique sua recusa em se considerar filósofa, situa o agir exatamente no plano desprezado por Heidegger (talvez, por considerar esse agir necessariamente “entificado”). Para ela, o agir encontra-se no mundo real e implica em construir um espaço de liberdade onde a prática política possa ser resgatada.

Termino aqui esta minha dissertação. Gostaria de destacar o que considero ter sido um dos pontos mais marcante, no plano pessoal, desse meu percurso. De tudo que aprendi com Hannah Arendt e seus

comentadores, há algo muito, muito antigo, mas ainda bastante potente no tempo em que vivemos. E, de certa forma, retrata a dificuldade da filosofia desde seus primórdios e igualmente no nosso tempo presente em lidar com a política no mundo real. O âmago do pensamento político de Arendt reside no conceito de pluralidade. A relação com o outro permeia todo seu pensamento e isto, apesar de parecer uma banalidade, um lugar comum, ainda é extremamente importante. Temos a tendência de criar teorias ou agirmos de forma a imperceptivelmente ignorar essa questão, pelo imenso desconforto e imprevisibilidade que ela representa. Sartre, que muito refletiu e escreveu sobre o outro, em sua obra “Entre Quatros Paredes”, coloca seus três personagens no inferno – não poderia ser mais apropriado – e cada um deles comporta-se como crítico (superego) do outro. A conclusão de Sartre não poderia ser mais brilhante: “O inferno são os outros”. É também interessante como essa noção alcança o senso comum, como na música dos titãs, intitulada exatamente O inferno são os outros:

“O problema não é meu
O paraíso é para todos
O problema não sou eu
O inferno são os outros, o inferno são os outros’

Hannah Arendt não me tornou mais otimista em relação a nossa desconcertante época, mas certamente avivou a esperança de que, passada a atual tempestade de dogmatismo e intolerância, possa advir um período no qual o outro faça parte da nossa prática política.

6 Referências Bibliográficas

- AGUIAR, Odílio. A Questão Social em Hannah Arendt. Trans/Form/Ação, São Paulo, 2004.
- ARENDT, Hannah. Reflections on Little Rock. Dissent Magazine, Winter 1959.
- _____. Da Violência. Trad. Maria Claudia Drummond. www.sabotagem.revolt.org, 1969/1970,
- _____. Da revolução, Trad. Maria Claudia Drummond. Edit. Ática e Edit. Universidade de Brasília, 1970
- _____. The Recovery of The Public World. Nova York. Melvyn A. Hill, 1979.
- _____. A Condição Humana, 2007, Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Forense Universitária
- _____. O Que É Política. Trad. Reinaldo Guarany. Bertrand Brasil. 2002, Fragmento 1.
- _____. Entre o Passado e o Futuro. Perspectiva, ebook. 2016, Trad. Mauro W. Barbosa.
- BENHABIB, Seyla. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Nova York. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2003.
- CORREIA, Adriano. A Questão Social em Hannah Arendt: Apontamentos Críticos, Curitiba. Revista Filosofia Aurora. V.20 n. 26, 2008.
- _____. Política e Pobreza: com Arendt, contra Arendt, cadernos de Ética e Filosofia Política. Número 28.
- DUARTE, Andre. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. Fortaleza. Revista Argumentos ano5 n.9, jan/jun 2013.
- FANON, Franz. Os condenados da Terra. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 1979/1979.
- HABERMAS, J. e MCCARTHY, Thomas. Arendt's Communications Concept of Power. The Johns Hopkins University Press. 1977.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro, 1995. Primeira Edição 1947.

_____, A Questão da Técnica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ensaios e Conferências. Editora Vozes. 2002. Primeira Edição 1954

MAGALHAES, Simone. Poder e Violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda. UNESP, Dissertação de Mestrado, Marília, 2008.

VILLA, Dana. Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. New Jersey. Princeton University Press. 1996.

.