

Hannah Arendt: milagre, história e revolução

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo:

Analisa-se a ideologia política de Hannah Arendt, procurando mostrar que a pensadora parte das distinções entre “labor”, “trabalho” e “ação”, tendo por essencial o que chama de “milagre”, relacionado ao “acontecimento”. Na teoria da autora de *A condição humana*, o último se coloca contra quaisquer continuidades, progressos ou relações de causalidade na história. Com base nele, desenvolve uma concepção subjetivista de história. Esta concepção, por sua vez, aparece na análise de Arendt sobre a revolução, opondo-se ao marxismo, ao socialismo e ao controle consciente das condições de vida. Pretende-se mostrar: a pensadora volta-se contra aspectos específicos de sua época somente ao reafirmar as suas vicissitudes. Tem, assim, o domínio do capital como suposto, dando impulso a uma forma de apologia ao existente.

Palavras-chave:

Hannah Arendt; Karl Marx; História; revolução; politicismo.

Hannah Arendt: miracle, history and revolution

Abstract:

This article intends to analyze Hannah Arendt’s political ideology. We intend to argue that she goes through the distinctions among “labor”, “work” and “action” taking in account what she calls “miracle”, related to the “happening”. The author uses the last one against any kind of progress, continuity, or causalities in history. Arendt develops a perspective that leads her to an extremely subjective, and even mythic, concept of history. And this concept is very important when it comes to Arendt’s analysis of revolution, which is broadly against Marxism, socialism and even against rational control of life. We intend to show that, although she is critic of some aspects of her time, does not critic the rule of capital, bringing to a new form of irrationalism.

Key words:

Hannah Arendt; Karl Marx; History; revolution; politicism.

* Doutor em filosofia do direito pela USP. Professor da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo.

Hannah Arendt é célebre por sua análise do “totalitarismo”. No entanto, suas obras mais influentes não se relacionam diretamente ao tema. *Entre o passado e o futuro*, *A condição humana* e *Sobre a revolução* partem da reconhecida insuficiência de *Origens do totalitarismo* aos olhos da autora: sua análise do “totalitarismo” seria problemática por ter passado a impressão de se dar em termos efetivamente históricos, ao passo, que diz ela: “escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos” (ARENDRT, 2008a, p. 418). Neste sentido, inclusive, “o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo” (ARENDRT, 2008a, p. 419).

As obras mencionadas, na esteira das ressalvas da autora a seu famoso livro, buscam se esquivar da compreensão da história real da sociedade capitalista, história esta que, seguindo o raciocínio de *Origens*, teria levado, ao fim, a nada menos que aquilo que a autora critica, ao “totalitarismo”.

Assim, depois da célebre obra de 1951, já em 1952, em projeto de pesquisa financiado pela Fundação Guggenheim (projeto este que redundaria nas obras mencionadas acima), a pensadora já passa a deslocar seu enfoque: do “totalitarismo” como um todo, volta-se contra algo que não teria sido devidamente explorado em sua obra – a herança do marxismo, a qual estaria ligada à categoria do trabalho, à noção de história enquanto um processo objetivo “feito pelo homem”, à revolução social e à “questão social”, aspectos que configurariam “elementos totalitários do marxismo” (cf. DUARTE, 2000). Aqui buscamos explicitar os nexos existentes entre esses pontos, segundo a autora, expondo a teoria arendtiana como uma posição concreta diante da realidade e como algo coerente e articulado primordialmente em torno de suas noções de “labor”, “trabalho” e “ação”.

Neste pequeno texto, desdobraremos os principais aspectos da teoria da autora partindo dessas noções. A seguir, mesmo que de modo sumário, analisaremos sua visão de história e chegaremos à concepção arendtiana de revolução.

Simplesmente uma anticomunista?

Arendt escreve principalmente depois da II Guerra Mundial, momento marcado pela guerra fria, em que grande parte daqueles que aceitavam o capitalismo, como apontou Lukács, “têm uma resposta puramente negativa para oferecer a todos os problemas do presente: por nada no mundo o comunismo; qualquer coisa menos isso” (LUKÁCS, 1959, p. 647). A autora aqui tratada, porém, é preciso destacar, não pode ser vista apressadamente como uma simples anticomunista (embora haja certa parcela de verdade nisso [cf. LOSURDO, 2003]) ou como uma apoiadora acrítica dos Estados Unidos; com isso se teria uma visão extremamente redutora de seu pensamento, enquadrando-a rápido demais nessas alcunhas. E mais: a dimensão propositiva do pensamento arendtiano (expressa, sobretudo, em sua teoria sobre a revolução) restaria eclipsada, e esta é dimensão essencial na compreensão de seu complexo pensamento.

Veja-se: Hannah Arendt não aceita “qualquer coisa”, menos o comunismo – tem propostas as quais, por vezes, podem mesmo parecer críticas frente aos “problemas do presente”. Tal aparência, porém, precisa ser analisada com cuidado, não podendo ser desconsiderada em qualquer análise que se pretenda rigorosa.

No contexto em que escreve, a autora não vê em “nenhum outro local o caráter especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não políticas da vida como nos Estados Unidos” (ARENDRT, 2000, p. 185). E esse juízo passa longe de ser uma apologia acrítica do capitalismo americano. No entanto, é preciso também atentar: ainda são os Estados Unidos que virão a fornecer o modelo para uma esfera pública digna de elogios da autora. Também é a União Soviética e o marxismo que fornecem o modelo daquilo a não ser valorizado. Ou seja, tem-se um pensamento que precisa ser compreendido com cuidado para que se possa efetivamente criticá-lo. Não se tem uma resposta “puramente negativa” para as questões da época, nem se aceita “qualquer coisa” – ao mesmo tempo, efetivamente, há uma tomada de posição favorável àquilo considerado pela autora a *tradição política americana*. Esta última seria contrária à “revolução social” e seu resgate seria uma espécie de antídoto ao marxismo e seus “elementos totalitários” (cf. ARENDRT, 2009e).

Passamos a explicar esse aspecto do pensamento da autora, mostrando-o como aquilo que dá certa “contemporaneidade” a seu pensamento.

Uma fenomenologia da vida ativa: a espera pelo milagre

Ao distinguir “labor” de “trabalho” em suas obras, a autora diz reconhecer: “a distinção que proponho entre labor e trabalho é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção [no entanto,] é demasiado marcante para que se ignore” (ARENDRT, 2009a, p. 90). Tem-se algo essencial: no método arendtiano, lado a lado, aparecem a crítica a uma apreensão imediatista da realidade social e a procura por transcender fenomenologicamente (e não praticamente, como se verá) tal realidade.

A autora sabe que suas distinções não são efetivas na realidade de sua época – mas isso é visto até mesmo como uma vantagem: poderia indicar a necessidade do resgate da dimensão “originária” dessas noções, dimensão

supostamente submetida ao “esquecimento” na modernidade. Seus defensores dizem, assim, que Arendt “estava apta a tratar do quanto o conceito tinha se desviado de sua origem, traçando um quadro desse desvio dos conceitos no curso do tempo” (YOUNG-BRUEL, 2004, p. 318).

Esse é o panorama em que devem ser vistas as famosas distinções traçadas entre “labor”, “trabalho” e “ação”, as quais serão vistas agora, mesmo que de modo sumário.

Diz a autora se tratar de “atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2009d, p. 15).

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” das coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora nesse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDDT, 2009a, p. 15)

O resgate da distinção entre “labor”, em que o homem seria um “*animal laborans*” – preso à necessidade e ao “ciclo eterno” da natureza – e o “trabalho” é fundamental para Arendt. Isto porque, modernamente, haveria uma “confusão conceitual” entre “labor” e “trabalho”, o que estaria expresso, sobretudo, em Karl Marx, em seus seguidores e nas políticas ligadas à influência deles.

Diz Arendt que, com a esfera pública – em que se situa o “trabalho” – invadida pela busca da satisfação das necessidades vitais (ligadas ao “labor”), a própria sociabilidade do homem moderno teria sido invadida por algo cíclico, por uma necessidade cega. Ou seja, “originariamente”, haveria uma separação clara entre a esfera “natural” da “vida” e a esfera “artificial” do “mundo”. Figuraria “originariamente” a reprodução “natural” de um lado, o “mundo” doutro.

Nota-se, por conseguinte, que isso ocorreria, para que se usem as palavras de Marx e de Engels, “como se o homem não tivesse sempre diante de uma natureza histórica e uma história natural” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Separando a necessidade natural do desenvolvimento social, o ser social aparece como se estivesse, por assim dizer, “lançado”. Tem-se por “fato indiscutível (...) que somos realmente ‘lançados’ no mundo (Heidegger)” (ARENDDT, 2009c, p. 438). Portanto, um primeiro aspecto essencial a se destacar sobre esta posição da autora é: ao separar satisfação das necessidades vitais e produção social voltada ao desenvolvimento das potencialidades humanas, a ontogênese do homem como ser social é eclipsada e aparece como suposto o juízo segundo o qual “a vida foi dada ao homem”.

A historicidade do ser social e a das próprias necessidades humanas não é uma questão decisiva para Hannah Arendt, pois. Dissocia-se o ser social do natural, não se tratando de algo central a uma abordagem materialista: da “transição desde o ser meramente biológico ao social” (LUKÁCS, 2004, p. 58). Deixa-se, assim, de se diferenciar aspectos importantes da sociabilidade humana – com base nessas categorias, não se pode, por exemplo, afirmar que “fome é fome, mas a fome satisfeita com carne cozida e comida com garfo e faca é diferente da fome daquele que devora carne crua, com ajuda das mãos, das unhas e dos dentes” (MARX, 1993, p. 92).

Antes, em Arendt, a fome, por exemplo, estaria sempre presa a um ciclo eterno, e em essência imutável, da natureza. O principal viria a ser a busca do caráter “originário” da condição humana, devendo-se procurar o “quanto o conceito tinha se desviado de sua origem” marcando-se “os pontos de confusão linguística e conceitual” (YOUNG-BRUEL, 2004, p. 318).

Passemos ao “trabalho”. Na *condição humana* diz-se que “trabalho” seria caracterizado por uma “existência” “não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie”. A necessidade vital, porém, modernamente, teria invadido a esfera pública, levando elementos animais e incontroláveis a esta. Por outro lado, na Grécia antiga, “originariamente”, o “labor”, preso à animalidade, ficaria adstrito à esfera privada da *oikos*, não vindo a público juntamente com o “trabalho”. As vicissitudes modernas, assim, em grande parte, decorreriam de a necessidade natural ter sido levada a público.

Caso se aceitem as premissas da autora, porém (as distinções mencionadas aparecem na primeira página de *A condição humana*), é legítimo perguntar o que daria ensejo a essas condições na efetividade da Grécia antiga. Segundo Arendt, “originariamente”, o “trabalho” – separado das necessidades vitais do homem – teria grande similitude com a atividade desinteressada e mesmo artística – no entanto, como isto teria se dado em condições sociais como as gregas? A resposta é, em verdade, amarga: o “trabalho” somente pode ser visto tendo como referência a *poiesis*

(como faz em um primeiro momento Arendt), em grande parte, devido ao ócio propiciado pela escravidão aos habitantes da pólis. Isto, porém, a pensadora não ressalta, mesmo que mencione de passagem. Antes, ela procura não estabelecer qualquer nexos concreto entre a situação que elogia e a existência de algo execrável.

É bom, portanto, notar nesse momento: com um apelo ao “originário”, há distinções “inusitadas” por meio das quais, para que se diga, novamente, com György Lukács, “as tendências da dinâmica objetiva da vida [social] cessam de ser reconhecidas” (LUKÁCS, 1968, p. 99), são eclipsadas. Em meio a esse tipo de procedimento, a autora é seletiva ao resgatar as formas de sociabilidade pré-capitalistas – ela enxerga-as enfatizando aspectos particulares de cada situação, sem os relacionar à totalidade social – e, como veremos depois, isso tem uma base que é clara ao se ter em mente os apontamentos da autora sobre a noção de história.

Continuemos, agora, com outro aspecto da crítica da autora à modernidade: com a “confusão conceitual” mencionada há certo elogio ao “trabalho” da antiguidade, mas o mesmo não se dá quanto a este na modernidade. Não só por o impositivo “ciclo eterno da natureza” vir a público, mas por se ter um ímpeto dominador, destrutivo, ao se ter em conta essa “atividade fundamental” conformada modernamente: “Do ponto de vista da natureza, o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.” (ARENDDT, 2009d, p. 112)

Longe de o modelo do artesanato ser efetivo, ter-se-ia a produção calcada no domínio da natureza (daí também a “confusão” entre “labor” e “trabalho”) – ao se tentar “afastar as barreiras naturais”, ao buscar transformar o mundo à sua imagem, o homem seria levado somente ao domínio, à agressão. O domínio das condições materiais de vida traria consigo o domínio do próprio homem sobre o homem.

Outra faceta da crítica arendtiana está na denúncia do “trabalho” moderno. Isso porque seu ímpeto agressivo teria sido levado para a esfera política, a qual a pensadora quer resgatar do “esquecimento”. Tem-se, por um lado, o “trabalho” invadido pelo incontrolável “processo de vida”, por outro, o domínio “destrutivo” da natureza. Dentro desse molde, em que há “mediação das coisas ou da matéria”, não haveria muitas possibilidades a serem valorizadas modernamente. A mediação mencionada deveria ser evitada e, com isso, Arendt procura resgatar a noção de “ação”.

O “agir” seria ligado a ela e também à política. E a ênfase no modelo do “trabalho”, que preponderaria modernamente, principalmente via marxismo, seria nefasta. Amparado na “categoria fins-meios”, o “trabalho” levaria a política e a “ação” ao “esquecimento”. Diz Arendt: “a categoria fins-meios, a que estão necessariamente vinculados todo fazer e todo produzir, sempre se demonstra catastrófica quando aplicada ao agir” (ARENDDT, 2008b, p. 161). O fazer, o produzir, ligados ao “trabalho”, e a todo o relacionar meios e fins no atuar consciente, são vistos pela autora como uma espécie de agressão, pois. O “esquecimento da política” assim se dá – segundo a pensadora, em uma situação em que se têm como centrais à compreensão da sociedade a produção e a reprodução da realidade. Segundo ela, no limite, isso levaria a violência, conformada no domínio da natureza, ao âmbito “plural” do agir:

Só quando se introduz a força bruta, com seu arsenal de meios, no espaço entre pessoas – onde até aqui nada transitou exceto o discurso, que é destituído de meios tangíveis – que os objetivos da política se tornam fins, sendo estes tão solidamente definidos quanto o molde em que é produzido qualquer objeto físico e que, como ele, determina a escolha dos meios e os justifica, até santifica. (ARENDDT, 2009e, p. 257)

A política teria deixado de ser o ambiente de abertura, de discurso, sendo levada a se relacionar com “meios tangíveis” – daí apareceria a força bruta como central. Não só seria bom se ter uma atividade “sem a mediação das coisas ou da matéria”: o “molde em que é produzido qualquer objeto físico” sempre seria danoso à política.

Chega-se ao ponto em que “a categoria meio-fins”, indissociável do “molde” mencionado, é rechaçada na interação política arendtiana. E, juntamente com este molde, o “trabalho” entraria no espaço público. Isso é importante na medida em que, para a autora, com todo o pôr teleológico consciente, a finalidade “determina a escolha dos meios e os justifica, até santifica”. Neste sentido, a própria atividade teleológica – o pôr consciente e, por vezes, transformador – é vista com ressalvas. Não é ela o importante para se resgatar a política do “esquecimento” – antes, dá-se o oposto.

O “mundo” moderno “produzido” pelos homens seria fruto da agressão, e mesmo da violência. A política autêntica e a liberdade seriam esquecidas nesse contexto. Sendo claros: para a pensadora, quando “o sagrado se torna profano” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14), haveria “esquecimento”, e não possibilidades reais de se romper com a dominação vigente nas sociedades modernas. Diz Hannah Arendt: “A partir do momento em que o homem deixa de se apresentar como *creatura Dei*, experimenta grande dificuldade em não passar a representar-se, conscientemente ou não, como *Homo faber*.” (ARENDDT, 2001a, p. 214)

O processo pelo qual “os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14) é visto pela pensadora como um desvio. A perda do sentimento religioso (ligado ao representar-se como *creatura Dei*) e o tornar-se profano

são relacionados não à possibilidade de o homem tomar seu destino em suas mãos, mas à agressividade inerente, segundo Arendt, ao *Homo faber* conformado na modernidade.

Esse aspecto é de grande importância. Sérgio Lessa, com influência de Marx e de Lukács, e ao contrário da autora, apontou um progresso decisivo que acompanhou a sociabilidade burguesa: ela “possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história” (LESSA, 2007, p. 81). E, pelo que se vê, é justamente contra isso que a autora se volta. Quando o homem percebe que produz suas próprias condições de vida, haveria somente agressão, força bruta e violência.

Nessa esteira, a política, relacionada à “ação”, não deveria ter objetivos preestabelecidos que visassem a “mudar o rumo da história”, nem deveria estabelecer meios para alcançar tais objetivos. Isso poderia só levar à violência:

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. (ARENDDT, 2009d, p. 18)

O pôr teleológico e o controle consciente das condições de vida, pois, seriam violentos, não sendo alternativas reais às condições modernas.

O mesmo raciocínio que Arendt usa ao criticar o “trabalho” é apresentado em sua crítica à violência. Se a autora já havia relacionado a força bruta ao “esquecimento da política”, agora podemos perceber que isto se explicitaria quando a violência da política atual decorreria também da vigência do modelo do “trabalho”. Assumindo-se “a tarefa prática de mudar o rumo da história”, ter-se-ia, assim, o perigo de a violência ser levada ao pedestal. E esse perigo seria demasiado, segundo a pensadora.

Seria preciso remeter a uma esfera em que “nada transitou exceto o discurso, que é destituído de meios tangíveis”, aquela da “ação”. Na esfera pública somente a “ação” poderia sair desse circuito vicioso entre meios e fins. Só ela poderia estabelecer algo que escapasse do “automatismo” que marcaria a “mundanidade” moderna, só a “ação” poderia trazer algo de extraordinário – daí que a autora diga sobre esta: “Todo o ato, considerado não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado” (ARENDDT, 2000, p. 218).

Sem apresentar-se como criatura divina, o homem se veria como *Homo faber*, buscando estabelecer, produzir conscientemente seus próprios rumos. Isto, como já dito, estaria relacionado ao “esquecimento”. O homem deixaria de lado a “contingência” inerente aos “negócios humanos” e ignoraria a possibilidade de “novos começos”. Faria que o “automatismo” se perpetuasse. Ter-se-ia uma repetição vazia, ao passo que, para Hannah Arendt, “se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que a capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama de faculdades humanas” (ARENDDT, 2000, p. 218).

Ou seja, Arendt vê o homem como alguém a quem é “dada a vida”, vê a produção consciente das condições de vida como algo agressivo em essência, diz que a novidade somente é trazida de modo inimaginável, como um “milagre”.

Já em suas distinções entre “labor”, “trabalho” e “ação” a autora demonstra aversão ao fato de o sagrado ter se tornado profano, vendo nesse processo o “esquecimento” quanto àquilo mais “originário”. Pode-se, pois, apontar na autora não só certa nostalgia quanto à Grécia antiga – há em sua teoria certo apelo a aspectos ligados à teologia. Quando “os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes”, Hannah Arendt não enxerga senão uma grande catástrofe. Deste modo, boa parte das críticas arendtianas é destinada àqueles que buscam o controle consciente das condições de vida. Acerca deste tema, é bom apontar algo que mencionou André Duarte, um defensor da autora, e que toca principalmente os que mais buscaram este controle consciente diante da irracionalidade do capitalismo (mistificadas no plano teológico):

Segundo Hannah Arendt, o vínculo existente entre o totalitarismo stalinista e o pensamento de Marx reside em sua concepção da história como produto da ação humana consciente, o que equivale a compreender a ação política de acordo com os moldes da fabricação e da violência a ela inerente. (DUARTE, 2000, p. 108)

A oposição de Arendt ao marxismo tem por base a compreensão da produção (relacionada por ela ao “trabalho” e ao “labor”) como algo essencialmente instrumental e violento. Com essa oposição, porém, vimos que, ao deixar de lado a autoprodução humana como fundamento do ser social, vai-se não só em direção à noção segundo a qual o homem é “lançado no mundo”: tem-se um apelo ao “milagre”.

Nesse sentido, e não sem alguma tonalidade teológica, efetivamente, a autora busca fundamentos transcendentais para a possibilidade de mudança substancial:

O homem é livre porque ele é um novo começo e, assim, foi criado depois que o universo passou a existir: *[Initium] ut esset, creatus est homno, ante quem homo fuit*. No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Por que é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são a única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. (ARENDT, 2000, p. 216)

Essa descrição parte de confessadamente Santo Agostinho e corresponde ao que Arendt chama de “condição de natalidade”, a qual, em seu pensamento, constitui o fundamento “ontológico” da novidade. O homem é visto, sem dúvida, como “lançado no mundo”. Daí, no entanto, não adviria uma conotação trágica ou angustiante. Antes, isto traria a própria possibilidade de um “novo começo”: a liberdade e a política.

Vendo o “mundo” pelo “automatismo” do “trabalho” e pelos ciclos do “labor”, apela-se a algo que transcenda este “mundo”; o último aparece como essencialmente estranho ao homem. Isso ocorre, porém, na medida em que este estranhamento mesmo é a base da emergência da novidade: e é só diante desse estranhamento que se pode entender a afirmação segundo a qual “cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (ARENDT, 2009d, p. 191). Da constatação da existência de um mundo estranho ao controle consciente, apela a autora a algo que venha “de fora” e, com isso, o “fato” de que “cada um de nós nasce, como um recém-chegado e um estranho” (ARENDT, 2009e, p. 119) seria essencialmente positivo.

A condição de natalidade invocada por Hannah Arendt é, em sua teoria, a garantia da novidade, ao mesmo tempo em que é a aceitação da impotência diante da realidade da sociedade capitalista. Há certa resignação diante da impossibilidade do controle do metabolismo social capitalista na medida mesma em que se apela à política.

No que se deve notar ainda algo de grande relevo: tem-se uma ligação indissociável entre Deus, liberdade, começo e “ação”. As próprias características da esfera política estariam ligadas a essa espécie de fundamentação – aspectos teológicos, pois, não são algo esparsos em sua obra, mas um traço fundamental. Segundo Hannah Arendt: “A pluralidade dos homens, indicadas nas palavras do Gênesis, que nos diz que Deus não criou o homem, mas que ‘macho e fêmea Ele os criou’, constitui a esfera política” (ARENDT, 2009 e, p. 108).

Ao se voltar contra o marxismo, contra o controle consciente das condições de vida e contra uma visão da história em que esta é “feita pelo homem”, Arendt vai em direção a uma concepção de tonalidades teológicas. Tudo isso se dá conforme a pensadora equaciona “trabalho”, atuação consciente e história; dessa equação sairiam nada menos que “elementos totalitários”. Contra estes “elementos”, como visto, ela enfatiza o imprevisível, o “milagre”, em última instância, garantido pelo próprio nascimento, pelo fato de “ao homem ter sido dada a vida”.

De acordo com Arendt – remetendo a um maior grau de concretude, que, ao contrário do que se daria na esfera produtiva ou com base na relação entre meios e fins – “é função de toda ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se, portanto, previsível” (ARENDT, 2009b, p. 48). A “ação” daria ensejo a um verdadeiro “acontecimento”, sendo inseparável da “faculdade” de “realizar milagres”. Isso é essencial para a compreensão do pensamento desta complexa autora, devendo-se tê-lo em conta sempre.

Percebe-se, pois, que a pensadora tenta escapar da apreensão imediata da realidade do capitalismo de sua época. No entanto, faz isso com um inegável apelo idealista. Ela se opõe a um racionalismo putrefato, aquele da “apologia direta ao capitalismo” (cf. LUKÁCS, 1959), para se amparar, ao final, em aspectos que a aproximam da teologia. Suas distinções, muito influentes hoje, não são ligadas só à insatisfação diante da política vigente, pois – constituem efetivamente um retrocesso diante da possibilidade de que os homens possam ser levados a “enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes”.

A questão da história

Percebe-se: Hannah Arendt não se curva facilmente diante da ideologia hegemônica, que permanece “na superfície imediata da realidade econômica”. Sua posição não deixa de conter tensões com aquilo que Baran e Sweezy chamaram, no contexto posterior à II Guerra, de “uma institucionalização da função econômica” (SWEEZY; BARAN, 1966, p. 52). Os autores marxistas apontaram uma esfera pública eivada pelos imperativos reprodutivos do capital, e Arendt busca, sem dúvida, evitar que se relacione a esfera pública de modo imediato aos imperativos econômicos. Tensões, no entanto, não significam uma efetiva negação. Muito menos o ímpeto para a superação das contradições percebidas. Para que se esclareça a posição da autora, passamos agora a tratar do modo como a noção de história aparece em sua teoria.

Afirma Arendt, primeiramente, que “a novidade é o reino do historiador”, e a última “pode ser distorcida se o historiador, invocando a causalidade, se pretender capaz de explicar os acontecimentos por meio de um encadeamento de causas que os teria produzido” (ARENDT, 2001b, p. 246). Note-se: este entendimento da história tem por trás de si a centralidade da figura do historiador e um elogio da contingência: “Os fatos não têm

razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma, e essa aborrecida contingência é literalmente ilimitada.” (ARENDDT, 2000, p. 300)

A noção de história aceita por Arendt conjuga o apelo à contingência com um chamado dirigido não a um processo objetivo relacionado a algum “encadeamento de causas” (mais ou menos compreendido pelo homem em cada momento), mas ao historiador, que poderia captar a novidade, o extraordinário. Tem-se, algo de grande importância: o encadeamento entre a noção de milagre e aquele que se percebe do novo, e pode narrá-lo como historiador. São indissociáveis a “ação”, o “milagre” e o “extraordinário”, entrelaçados nas noções de “acontecimento” e de “novo começo”. Passando pela “condição de natalidade”, diz Hannah Arendt: “Cada fim da história constitui na verdade um novo começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se acontecimento histórico, é a suprema capacidade do homem.” (ARENDDT, 2009b, p. 531)

A novidade não adviria da atividade prática consciente do próprio homem; antes, relacionar-se-ia a uma “suprema capacidade”, indissociável da “faculdade” de “realizar milagres”. A crítica arendtiana à história se dá com base na noção de “ação”. No entanto, não restou explanada do modo devido a oposição, central à pensadora, entre a história, compreendida enquanto um processo objetivo, e a política em que a pluralidade seria essencial. Agora é necessário que enfoquemos este aspecto. A seguinte passagem é elucidativa para que se inicie a elucidar o tema:

Na ideia de história mundial, a multiplicidade dos homens é dissolvida em um único indivíduo humano, que passa a ser chamado de humanidade. Tal é a origem do aspecto monstruoso e desumano da história, que atinge seu fim pleno e brutal antes de tudo na política. (ARENDDT, 2009e, 147)

Deve-se ressaltar que é verdade que a história mundial, o processo unitário pelo qual a humanidade se relaciona depois da emergência do mercado mundial, tem consigo a totalização do capital – e nunca se pode ter uma aceitação acrítica desta, a qual permanece, em verdade, “pré-história”, como Marx sempre apontou.

Não é, no entanto, contra as vicissitudes do domínio do capital que a autora se volta; ela critica a “ideia de história mundial” na passagem acima, como se não fosse preciso reconhecer, para que se use a terminologia de Lukács, a “dinâmica objetiva” do próprio real e como se fossem “desejos subjetivos (...) a força motriz da realidade” (LUKÁCS, 1968, p. 99). A compreensão da história enquanto um processo objetivo é um dos principais alvos de crítica da autora; para ela “a liberdade só existe no singular espaço intermediário da política. E nós queremos escapar dessa liberdade na ‘necessidade’ da história. Um total absurdo” (ARENDDT, 2009e, p. 147).

Esse “absurdo” deveria ser combatido com todas as forças. Tal qual o “trabalho” e o “labor”, ele estaria preso à necessidade. O processo histórico englobaria o indivíduo singular que, sem este processo, reafirmaria um “novo começo” pelo seu próprio nascimento. A autora, pois, não condena primordialmente aquele que subsume o indivíduo à reprodução do todo social (o próprio capital) – antes, tratar-se-ia de voltar-se contra a noção de história enquanto processo objetivo, opondo-lhe a política, permeada pela liberdade, pela pluralidade, pela possibilidade dos “milagres”.

A autora, pois, não procura superar as contradições objetivas do desenvolvimento capitalista, que marcam a “pré-história do gênero humano” (Marx) – idealisticamente opõem-se “labor”, “trabalho” e “ação”; em um nível mais concreto, política e história. O apelo ao novo deve ser visto nesse contexto, em que a entrada de indivíduos singulares “estranhos” no “mundo” seria a garantia “ontológica” do “novo começo”. Para a autora, “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (ARENDDT, 2009b, p. 531). Portanto, contra a noção de “história mundial”, Arendt busca algo dissociável da produção consciente das condições de vida.

A liberdade, assim, é oposta a toda produção social e mesmo à práxis consciente dos próprios fins. O próprio relacionar meios e fins seria agressivo, intrusivo. A “produção” da história, o processo social pelo qual as relações humanas se desenvolvem sob condições legadas pelo passado, não é o essencial para a pensadora, resta claro.

Ela não nega, no entanto, a noção de história como um todo. Esta é aceita por Arendt quanto enfoca o historiador, a narrativa (e não a possibilidade de se tomar para si “a tarefa prática de mudar o rumo da história”). Com a “ação”, a novidade somente apareceria como um “milagre”, e criticamos isto acima. Agora, é preciso notar que a questão se torna pungente quando, ao enfocar-se no historiador, a narrativa a respeito do extraordinário não deixaria de conter alguma arbitrariedade:

Sem se assumir *a priori* algum tipo de sequência linear de eventos que tenham sido causados necessária e não contingentemente, não seria possível qualquer explicação que tivesse coerência. O modo óbvio e mesmo o único possível de preparar e contar uma história é eliminar do que realmente aconteceu os elementos “acidentais”, cuja enumeração fiel, seja ela qual for, é impossível até mesmo para um cérebro computadorizado. (ARENDDT, 2009c, pp. 404-5)

Critica-se a necessidade, a causalidade e a linearidade da história, já vimos. No entanto, estas existiriam necessariamente na narrativa e em “qualquer explicação que tivesse coerência” – ou seja, nesta esteira seria possível

à pensadora seguir o caminho de Jean-François Lyotard e proclamar “o fim das metanarrativas”; porém, não é o que ocorre. Para narrar (e a narrativa é algo de grande importância para Hannah Arendt) seria preciso eliminar os elementos acidentais daquilo que “realmente aconteceu”, restando um sentido atribuído pelo historiador à narrativa histórica. Ao mesmo tempo, isso se dá, segundo a autora, enquanto “os fatos não têm razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma, e essa aborrecida contingência é literalmente ilimitada”. Tem-se, pois, um elogio da contingência e do extraordinário. Esse elogio, porém, ao contrário do que ocorre com Lyotard, é indissociável do ocultamento consciente da contingência mesmo quando se trata de elaborar uma narrativa. Mostra-se e se aceita, deste modo, o caráter seletivo, e potencialmente manipulatório, que estaria presente nas narrativas.

Não há uma crítica a uma eventual arbitrariedade presente no ato de narrar (como ocorre em Michel Foucault, por exemplo). Dá-se, de certo modo, o oposto: ao se aperceber do caráter arbitrário da narrativa, Hannah Arendt aproxima-se do narrar e busca dar a sua versão de acontecimentos históricos como a Revolução Francesa, a Revolução Americana e mesmo a Revolução Russa.

Passamos, agora, a tratar desse aspecto, destacando algumas das posições centrais da autora de *Sobre a revolução*.

Hannah Arendt como teórica da revolução

Para que se inicie a análise das posições arendtianas sobre as revoluções, é bom dizer que, para ela, “a ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDDT, 2009a, pp. 16-7). “Ação”, narrativa e lembrança são centrais à pensadora quando se fala de história. Porém, é preciso ressaltar algo que ainda não foi enfatizado: estaria na preservação e na “fundação” de “corpos políticos” a própria possibilidade da memória, da história e da lembrança a que o historiador recorre, segundo a pensadora.

A história seria vista sempre com a política, sendo composta de “feitos e sofrimentos dos homens”, da “estória dos acontecimentos que afetam a vida dos homens”, e não de “um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana” (ARENDDT, 2000, p. 89). Com uma aversão à história compreendida como um processo objetivo, vem a narrativa, destinada a tirar do esquecimento aquilo mais “originário”, mesmo que isso implique certa arbitrariedade. A proposta de se retirar a política do “esquecimento” traz essas marcas. E é bom termos isso em conta ao ver o que Arendt diz sobre as revoluções:

Devemo-nos voltar para as revoluções Francesa e Americana e considerar que ambas foram no seu estado inicial desencadeadas por homens firmemente convencidos que nada mais faziam do que restaurar uma antiga ordem das coisas, perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial. (ARENDDT, 2001a, p. 51)

Na narrativa arendtiana, “originariamente”, nem sequer as revoluções teriam procurado a mudança substancial da sociedade – antes, elas teriam se voltado ao passado para “restaurar uma antiga ordem das coisas”, que teria sido “violada”.

Na modernidade, esse caráter “originário” da revolução teria sido “esquecido”. Com isso, aponta Hannah Arendt: “foi possível começar a falar em ‘fabricar o futuro’ e ‘construir e aperfeiçoar a sociedade’ como se se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reformas de casas” (ARENDDT, 2009e, p. 105). O modelo do “trabalho” teria preponderado. Apareceria ainda outro aspecto muito criticado pela pensadora e que foi mencionado antes, sobre a noção de história: “teoricamente, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de história na filosofia de Hegel” (ARENDDT, 2001a, p. 61). Remetendo-se ao “esquecimento” o conceito “originário” de revolução, ter-se-iam as mazelas modernas, manifestas no “moderno conceito de história”, rechaçado pela pensadora. Na narrativa de Arendt, o último viria se impor com o “esquecimento” da Revolução Americana e com a preponderância da Revolução Francesa e de seus herdeiros, sendo que, ao fim, diz: “Lenine foi o último herdeiro da Revolução Francesa” (ARENDDT, 2001a, p. 80).

Na narrativa arendtiana sobre a Revolução Francesa, pois, “a consequência de maior alcance” liga-se a Hegel e sua teoria da história, ao passo que Lênin aparece como um herdeiro desse processo. “Seletivamente”, ao se narrar a mencionada revolução, critica-se Marx, seus antecedentes e seus seguidores – tudo isso em meio ao projeto acerca dos “elementos totalitários do marxismo”.

Com isso em mente, a influência da Revolução Francesa é criticada. A Revolução Americana e sua influência, por seu turno, deveriam ser resgatadas:

Foi a Revolução Francesa, e não a Americana, que pôs o mundo em fogo, e foi, conseqüentemente, a partir da Revolução Francesa, e não no decorrer dos acontecimentos na América ou dos atos dos fundadores, que o presente uso da palavra “revolução” obteve as suas conotações e matizes em toda a parte. (ARENDDT, 2001a, p. 65)

Para que se complete o que foi dito acima, é bom ressaltar que, segundo a pensadora, os revolucionários cujo guia teria sido o “acontecimento” da Revolução Francesa, embora “nunca tivessem se preocupado com a leitura de Hegel, consideravam a revolução através de categorias hegelianas” (ARENDDT, 2001a, p. 63). A crítica de Arendt à Revolução Francesa é uma crítica ao “trabalho”, ao “moderno conceito de história”, certamente. Porém, tem-se com isso conjugada uma crítica a Hegel e a Marx, sendo que se diz: “uma rápida comparação das principais apresentações da história em Hegel e Marx nos basta para perceber que seus conceitos de história são fundamentalmente similares” (ARENDDT, 2009e, p. 120).

A autora não só renega a herança da Revolução Francesa, a compreensão da história enquanto um processo objetivo e a dialética. Nessa esteira, rechaça qualquer concepção de revolução ligada ao marxismo; louva também a Revolução Americana, a qual, completando a sua teoria acerca da “ação” (do “milagre” e do “acontecimento” também), teria se focado na “fundação”, que preservaria em si o caráter político “originário” do “acontecimento” revolucionário.

Para Arendt, “o maior acontecimento em toda a revolução é o ato de fundação” (ARENDDT, 2001a, p. 274). E nesse quesito a Revolução Americana teria sido bem-sucedida, enquanto a Francesa teria fracassado de modo catastrófico. Isso estaria relacionado, sobretudo, a um aspecto fundamental à teoria arendtiana da revolução, a chamada “questão social”. Vejamos agora este aspecto, que é central.

O mais importante a se perceber sobre o suposto fracasso da Revolução Francesa liga-se a essa “questão”, a qual não teria exercido influência considerável nos revolucionários americanos. Não obstante se tratar de um país (também) com produção escravocrata, “a questão social, sob a forma de assustadora situação de pobreza das massas – quase não teve influência na Revolução Americana” (ARENDDT, 2001a, p. 27). Já na França, “os homens da Revolução iniciaram a emancipação do povo não *qua* cidadãos do futuro, mas *qua malheureux*”¹ (ARENDDT, 2001a, p. 135). Segundo Arendt, “o resultado foi que a necessidade invadiu o domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (ARENDDT, 2001a, p. 139).

As determinações da teoria da autora, previamente expostas, aparecem em maior grau de concretude neste momento. Ao colocar o “povo” e “os pobres” lado a lado, a Revolução Francesa teria trazido a público a necessidade que, na Grécia, teria ficado adstrita à *oikos* – tem-se algo de relevo para se compreender a posição concreta de Arendt: “a partir do momento em que a revolução abriu as portas do domínio da política aos pobres, esse domínio tinha se tornado, de facto, ‘social’” (ARENDDT, 2001a, p. 110).

Na teoria arendtiana, o “social” equaciona-se com as necessidades mais básicas, ligadas ao “labor”, e não à “ação”, a única capaz de dar ensejo à liberdade e à política. Nesta narrativa “seletiva”, percebe-se que o “social” tem consigo o “esquecimento da política”. E as consequências disto seriam catastróficas à modernidade.

No limite, seguindo esse raciocínio, “foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltaram o terror e conduziram a Revolução à sua ruína fatal” (ARENDDT, 2001a, p. 73). Na narrativa arendtiana sobre a Revolução Francesa, os pobres têm um papel central, pois. Ele, porém, está ligado ao “terror”.

O secreto desejo dos pobres não é “A cada um segundo as suas necessidades”, mas “A cada um segundo os seus desejos”. E, assim como é verdade que a liberdade só pode cegar àqueles cujas necessidades tenham sido satisfeitas, é igualmente verdade que ela evitará os que se inclinam a viver para os seus desejos. (ARENDDT, 2001a, p. 171)

Após criticar o “moderno conceito de história” e colocar como necessária uma “narrativa seletiva” dos fatos, Hannah Arendt se põe a narrar orientada pelo “acontecimento” da Revolução, tanto pela sua faceta “esquecida”, a qual visa a recuperar, como pela faceta que objetiva criticar. “Seletivamente”, relaciona o “terror” às “carências urgentes do povo” e coloca os “pobres” não como aqueles que nada têm a perder, mas como aqueles que pretendem conservar o pouco que têm, o que se daria a todo e qualquer custo, de modo mesquinho. Tratar-se-ia de desejosos, incapazes de agir segundo “suas necessidades”, como queria Marx, que, novamente, é atacado pela autora.

Defende a pensadora a ideia de que a liberdade verdadeira nem sequer poderia chegar aos “pobres”. Com os rumos da Revolução Francesa, a qual teria dado a tônica das revoluções modernas, os “*malheureux* transformaram-se em *enragés*”² visto que a raiva é certamente a única forma pela qual a infelicidade pode se tornar ativa” (ARENDDT, 2001a, p. 134). Quando uma revolução tentasse tratar da “questão social”, dos “pobres”, ela sucumbiria, pois. E continua Arendt sobre os “pobres”:

Quando eles apareceram na cena política, a necessidade apareceu com eles, e o resultado foi que a força do antigo regime se tornou impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do próprio processo de vida. (ARENDDT, 2001a, p. 73)

1 Desafortunados, infelizes.

2 Raivosos.

Com a necessidade viria o esfacelamento da esfera pública, da pluralidade e da “ação”. A “questão social”, se tomada por central por uma revolução, levaria aquilo de mais digno ao “esquecimento” e, com isso, traria todos os aspectos que a autora criticou no “labor” e no “trabalho” para o primeiro plano.

Embora seja dura quanto à entrada da necessidade na esfera pública, e mesmo enxergando a necessidade como essencialmente opressiva, Arendt, no entanto, ao final vê a necessidade, que tanto critica, como inevitável: “na verdade, a política começa onde termina a esfera das necessidades materiais e da força física” (ARENDDT, 2009e, p. 174). Portanto, não se busca superar, suprimir a sociedade civil-burguesa ou a violência decorrente da sua reprodução, de modo algum. Antes, as relações de produção calcadas na apropriação privada (que, em verdade, implica a violência) aparecem como algo perene que somente deve ser colocado em seu devido local: fora da esfera pública.

E mais: quando diz que “qualquer tentativa para resolver a questão social por meios políticos conduz ao terror e que é o terror que leva as revoluções à ruína” (ARENDDT, 2001a, p. 136), está vedada a intervenção revolucionária que vise à transformação consciente da realidade social (isso seria usar o “molde do trabalho”).

Por uma revolução política, e não “social”

Mesmo que a Revolução Americana seja antípoda da Francesa na narrativa “seletiva” arendtiana, não se enxergam os Estados Unidos de modo ingênuo, já ressaltamos isso. A autora não vê em nenhum outro local “expressões tão extremas em todas as esferas não políticas da vida como nos Estados Unidos”. Quanto a índios e negros, diz que há um “fato simples e aterrador de que estes povos nunca foram incluídos no *consensus universalis* original da república americana” (ARENDDT, 1999, p. 80).

Isso, no entanto, não seria um problema incontornável ao narrar “seletivamente” a experiência americana, em que “o problema que punham não era social mas político, não dizia respeito à ordem da sociedade mas à forma de governo” (ARENDDT, 2001a, p. 83). Explicita-se na narrativa arendtiana de modo mais concreto aquilo que apontou Lukács: “as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas” e “se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade” (LUKÁCS, 1968, p. 99). Tem-se em tal narrativa como princípio uma antinomia entre a esfera produtiva e a política. Com base nessa antinomia, Arendt diz que a revolução poderia ou não deixar a necessidade vir a público, com tudo que isso implicaria. E nesse ponto, segundo a autora, o “acontecimento” da Revolução Americana seria muito distinto do caso francês:

A questão social, quer estivesse realmente ausente, quer apenas oculta na escuridão, era inexistente para todos os objetivos práticos e, tal como era, a mais forte e talvez mais devastadora paixão que motiva os revolucionários, a paixão da compaixão. (ARENDDT, 2001a, p. 87)

Embora talvez não estivesse ausente, a “questão social” não haveria sido levada a público. Isso seria o essencial. Não se teria também compaixão com o “pobre”, o que – se presente –, segundo a autora, teria levado a tratá-los como “malheureux”, transformando-os, depois, em “enragés”. Para Arendt, pois, mesmo sem se suprimirem as mazelas e as vicissitudes que afligem os escravos, teria ocorrido nos Estados Unidos uma revolução autêntica que, assim, “preocupou-se muito mais com a elaboração de constituições e o estabelecimento de um novo governo, isto é, com as atividades que constituem por si próprias o espaço da liberdade” (ARENDDT, 2001a, p. 289). Tratar-se ia de um “acontecimento” que não teria consigo a mudança consciente das condições materiais de vida. Com isso, teria havido no caso americano “uma ‘revolução’ verdadeira, uma mudança na própria forma de governo e a constituição de uma República como único governo” (ARENDDT, 2001a, p. 475).

A “revolução verdadeira”, pois, conjuga-se em Arendt com certa aceitação quanto às condições materiais de produção. As últimas são vistas como secundárias ao se focar a “ação” e a política, ligadas pela pensadora à própria liberdade. Chega-se, portanto, a um ponto que não pode deixar de incomodar: a escravidão não necessariamente seria posta como um problema quando se tem em conta a política no sentido arendtiano.

Tendo por modelo tanto a Grécia quanto os Estados Unidos (ambos, em parte, escravistas), a autora postula que “nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos” (ARENDDT, 1999, p. 201). Ela acredita também que o ímpeto, em verdade conservador, dos “pais fundadores” americanos teria sido, ao final, uma bênção, já que, de acordo com um conceito mais “originário” de revolução, “orgulhavam-se de ser indivíduos ingleses até que o momento de sua rebelião contra o governo injusto – ‘taxação sem representação’ – os levou a uma ‘revolução’ verdadeira” (ARENDDT, 2009c, p. 475). Há no pensamento arendtiano, portanto, um elogio à revolução. Mas ele se apega ao aspecto em que a Revolução Americana seria mais limitada: a ausência de transformação decidida das bases sociais. Deixa-se de lado “seletivamente” o aspecto “social” do fenômeno revolucionário – e não só: tem-se um apelo para que, se houver revolução, esta não vise à transformação da sociedade como um todo. Seria preciso, antes, uma volta a uma situação pretérita ainda não “violada”, sem que se levantem quaisquer questionamentos acerca do sociometabolismo vigente.

É preciso dizer que, tanto no caso grego como no americano, Arendt não é simplesmente silente quanto à escravidão. Porém, ocorre algo que talvez seja pior que isso: a autora “seletivamente” coloca a questão de lado quando se trata de falar daquilo que mais elogia, a política. Sua teoria sobre a revolução, deste modo, ampara-se em grande parte em um procedimento que, conscientemente, e não sem alguma manipulação, omite a relação estabelecida entre as relações de produção de determinada época e a configuração da esfera política.

Deste modo, tem-se a possibilidade de algo dúplice: na medida mesma em que Hannah Arendt estipula uma antinomia entre a política e a esfera produtiva, sua teoria, quando se trata de buscar um modelo para a esfera pública, é dependente do modo como se articulam estas esferas em torno da escravidão, por exemplo. E essa dependência é decisiva.

Hannah Arendt: um pensamento crítico?

Mesmo não sendo simplesmente uma autora conformista, ao final, em vez de se opor ao próprio capital, Hannah Arendt o supõe, e condena aqueles que tentam lidar com a “questão social” por meios políticos. Para isso, a autora busca elaborar narrativas, em verdade, mais ou menos arbitrárias sobre as revoluções, de modo que, como diz o estudioso do pensamento arendtiano, André Duarte:

O que importa a Arendt não é o passado enquanto tal, mas a possibilidade de narrar determinadas experiências políticas do passado de modo a transformá-las em mitos ou cristalizações que revelem o sentido das manifestações políticas cruciais do presente, encontrando assim correspondências sintomáticas entre o passado e o presente. (DUARTE, 2000, p. 143)

A passagem citada pode ser vista, como faz Duarte, em função da busca de um fundamento para a crítica do presente, em que estaria vigente o “esquecimento da política”. No entanto, pelo que apontamos acima, há também outra leitura possível: é perceptível na pensadora “a inclinação a ‘transfigurar’ miticamente os fenômenos sociais, isto é, a transfigurar o capitalismo com ajuda de mitos novos e requeentados” (LUKÁCS, 1965, p. 328). Defendemos aqui esta interpretação, baseada no marxismo, sobre a obra dessa importante autora.

As narrativas arendtianas, ao final, manipulam uma espécie de mito, naturalizando as vicissitudes de uma época ao mesmo tempo em que pretendem supostamente opor-lhes uma crítica. Veja-se a seguinte passagem:

O facto de as “elites” políticas sempre terem determinado os destinos políticos de muitos e terem, em muitos casos, exercido um domínio sobre eles, indica, por um lado, a amarga necessidade dos poucos de se protegerem contra os muitos, ou antes, de protegerem a ilha de liberdade que conseguiram habitar contra o mar circundante de necessidade; e indica, por outro lado, a responsabilidade que automaticamente cai sobre aqueles que se preocupam com o destino dos que não fazem. Mas nem esta necessidade nem esta responsabilidade tocam na essência, na verdadeira substância das suas vidas, que é a liberdade; ambas são incidentais e secundárias em relação ao que, na realidade, sucede dentro do espaço da própria ilha. (ARENDRT, 2001a, p. 340)

O domínio político é visto com uma “amarga necessidade” e aquilo que se constitui como um fardo não é a opressão que atinge muitos, mas a “responsabilidade” das “elites” – a estrutura hierárquica classista é pressuposta e, nos limites desta, aparece como “destino” a separação entre os que, politicamente, “fazem” e os que “não fazem”.

Os poucos “responsáveis” deveriam se proteger do “mar de necessidade” que circunda uma “ilha”. Arendt diz que “a liberdade em sentido positivo é apenas possível entre iguais, e a própria igualdade não é de modo nenhum um princípio universalmente válido mas, de novo, aplicável apenas com limitações e até dentro de limites espaciais” (ARENDRT, 2001a, p. 339). Portanto, embora sua concepção de política procure se opor à interferência da esfera produtiva, esta está sempre suposta; e não só por Grécia e Estados Unidos terem consigo a produção escravocrata. Isto ocorre porque resta inquestionável para a autora a desigualdade econômica, vista como sempre presente, mas nem sempre ligada ao “esquecimento da política”.

Se houvesse uma “ilha” protegida contra os impulsos da necessidade, mesmo com algo ultrajante como a escravidão, poder-se-ia, sob as circunstâncias em que a “fundação” fosse preservada em uma república, falar em liberdade.

Hannah Arendt retira de campo a transformação consciente da realidade. Nada é mais contrário à sua teoria que a posição socialista segundo a qual “a realização da liberdade e da igualdade exige (...) a necessária transformação das condições sociais das relações humanas” (LUKÁCS, 2007, p. 28). Por conseguinte, se há certo apelo ao inconformismo em Hannah Arendt, isso não significa que a autora possa ser realmente crítica quanto à sociedade capitalista – trata-se de uma forma de crítica parcial, que afirma justamente as raízes daquilo a que pretende, em teoria, opor-se.

Como diz Maria Ribeiro do Valle, há na autora:

Toda a argumentação *antimelfare-state*, antikeynesiana, antiplanificadora, pela qual ela não recusa apenas o marxismo ou a economia planificada, mas também faz uma crítica a todo o estado capitalista regulado, aproximando-se das tendências neoliberais mais extremadas. (VALLE, 2005, p. 17)

Neste sentido, Arendt aproxima-se de uma vertente que estava longe de ser hegemônica em sua época, aquela dos Hayek, dos Popper, pais do neoliberalismo. Ela, no entanto, à primeira vista aparenta ser uma crítica da forma de sociabilidade burguesa.

Na realidade, como se mostrou, isso se dá somente ao se reafirmar essa sociabilidade em um patamar mais sofisticado que aquele da aceitação sem reservas do domínio capitalista. Portanto, deve-se perceber que na autora, ao contrário do que aponta Valle, não subjazem “mandamentos do liberalismo clássico” (VALLE, 2005, p. 17). O ímpeto de Arendt é contrário à solução das questões políticas por meio do mercado – mas ela sempre o supõe, é bom destacar. Por conseguinte, não deve ser vista como uma precursora do neoliberalismo. Porém, é indissociável deste na medida em que, embora não tenha consigo um discurso verborrágico de defesa do mercado como regulador social, sempre vê o controle das relações de produção como impossível e mesmo “catastrófico” – seu pensamento é nosso contemporâneo, nesse sentido.

Não constitui surpresa o fato de parte da “esquerda” (ligada à ordem do capital) apropriar-se do pensamento arendtiano. Ele é atual neste sentido específico: expressa tanto a miséria ideológica da “esquerda” hegemônica quanto o avanço de uma prática antissocial, empreendida nas últimas décadas sob os auspícios neoliberais.

O essencial para a pensadora seria a necessidade de não adentrar na “ilha da liberdade” constituída pela política. Portanto, a peculiaridade do discurso de Hannah Arendt não está em uma defesa cega do mercado, mas em tomá-lo como dado e em ver a própria atividade produtiva como essencialmente incontrolável. Tem-se a imposição do capital em âmbito tendencialmente global como um fato insuprimível, pois. Assim, na medida mesma em que se tem como dogma a impossibilidade do controle consciente das condições de vida, há um apelo fetichista à política. A última, ao final, precisaria ser resgatada justamente para que não se busque a transformação substantiva da realidade social. Por outro lado, diz o marxismo, sempre combatido pela autora: “A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material apenas se desprenderá do seu véu místico quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 1988, p. 76)

Pode-se dizer que Arendt toma a aparente autonomia das esferas do ser social como efetiva. Mistifica não mais relações dúbias em que o pré-capitalista e o capitalista convivem, mas o próprio domínio do capital, que é já visto, até certo ponto, sem “ilusões”. Portanto, embora muitos vejam como progressista a busca de Hannah Arendt pela política, a última vem justamente do elogio da impotência diante da necessidade do controle social. A autora apega-se à própria irracionalidade do capital como medida do começo ao fim de sua teoria. Esta traz o politicismo, “incapaz de descobrir a fonte dos males sociais” (MARX, 2010, p. 62). E isto ocorre quando o apelo à política nem sequer tem consigo o pretense controle dos antagonismos da sociedade burguesa. Acaba-se por “transfigurar o capitalismo com ajuda de mitos novos e requentados”, deixando expressa uma forma de apologia indireta ao capital (cf. LUKÁCS, 1959), apologia extremamente atual, e calcada, como tantas outras, em “um sistema de pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão” (LUKÁCS, 2010, pp. 85-6). Acreditamos, pois, que o pensamento arendtiano, ao final, se renega alguns aspectos do domínio do capital, somente o faz ao reafirmá-los em um nível mistificado. A aceitação de seu pensamento pela “esquerda” mostra muito mais um vício desta última que qualquer potencialidade crítica.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001a.
- _____. *Compreensão política e outros ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001b.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2008a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2009a.
- _____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009c.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009d.
- _____. *A promessa da política*. São Paulo: Difel, 2009e.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: filosofia e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LESSA, Sérgio. *Lukács, ética e política*. Chapecó: Argos, 2007.
- LOSURDO, Domenico. Crítica ao conceito de totalitarismo. *Crítica Marxista* n. 17. São Paulo: Revan, 2003.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. *Apontaciones a la historia de la estética*. México: Grijalbo, 1965.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. “El trabajo”. In: *Ontología del ser social*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl. *O Capital* v. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.
- _____. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Rússia e a reforma social” de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SWEEZY, Paul; BARAN, Paul. *O capitalismo monopolista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*. São Paulo: Unesp, 2005.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: for the love of the world*. London: Yale University Press, 2004.