

DA ECONOMIA POLÍTICA À LIBERDADE POLÍTICA: POR UMA AXIOLOGIA HUMANA NÃO-ECONÔMICA EM HANNAH ARENDT

DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE À LA LIBERTÉ POLITIQUE: PAR UNE AXIOLOGIE HUMAINE NON-ÉCONOMIQUE CHEZ HANNAH ARENDT

Daniel da Silva Souza¹

Resumo: Com ressalvas ao reconhecimento que muitos estudiosos têm em relação à robustez teórica de Hannah Arendt, seus críticos se referem à ausência de uma abordagem que expusesse o *locus* do poder econômico dentro da sua filosofia política. Neste sentido, o presente artigo pretende desenvolver uma análise sobre as possibilidades de encontrar, nos escritos arendtianos, as chaves de leitura, para compreender o lugar que a autora cede às questões concernentes à economia política.

Palavras-chave: Liberdade. Economia. Espaço Público e Privado. Hannah Arendt.

Résumé: Avec des réserves sur la reconnaissance de la robustesse théorique de Hannah Arendt par de nombreux chercheurs, ses critiques se réfèrent à l'absence d'une approche qui exposerait le lieu du pouvoir économique à sa philosophie politique. En ce sens, le présent article entend développer une analyse sur les possibilités de trouver dans les écrits arendtiens les clés de la lecture pour comprendre la place que l'auteur cède aux questions concernant l'économie politique.

Mots-clés: Liberté. Economie. Espace Public et Prive. Hannah Arendt.

* * *

Em um estudo sobre “*A liberdade segundo Hannah Arendt*” (1983) Gerard Lebrun formulou uma crítica aos escritos arendtianos concernente à ausência de uma abordagem direta da economia em que o autor sintetiza a problemática e o âmbito de suas análises está centrado no texto “*Que é liberdade?*” publicado pela autora em “*Entre o passado e o futuro*” (2009a).

Embora reconheça a grandeza do pensamento arendtiano, a crítica de Lebrun se destaca em três aspectos. Num primeiro momento, ele questiona o retorno arendtiano à Antiguidade grega, para o qual a liberdade descrita pela autora não se coaduna com a realidade política vigente, uma vez que “não há programa político que não seja julgado em primeiro lugar sobre a pertinência das soluções econômicas que ele propõe” (LEBRUN, 1983, p. 57).

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE e professor de Filosofia no IFMS. E-mail: daniel.souza@ifms.edu.br

O segundo instante da crítica decorre do primeiro, pois os programas políticos devem, sobretudo, apresentar soluções econômicas tendo em vista que tais resoluções são intrínsecas à segurança. Portanto, o tema da seguridade da vida não é meramente uma preocupação secundária e frívola de “um ‘pequeno burguês’, mas simplesmente a de um cidadão moderno” (LEBRUN, 1983, p. 58).

Após considerar que o método arendtiano de investigação é anacrônico, para os quais apresentou a segunda crítica, ele considera que a autora tem “o sentimento de que o pensamento moderno do político é essencialmente decadente” (*ibidem*). Sendo assim, a terceira parte da crítica não poderia ser diferente se não lhe restasse acusar o quanto a filosofia política arendtiana é idealista: “gostaríamos que a liberdade fosse ‘o motivo por que os homens convivem politicamente organizados’. Mas como não recuar diante da teleologia idealista que pressupõe essa afirmação?” (*ibidem*, p. 59).

Nesse artigo, pretendemos elaborar uma compreensão da filosofia política arendtiana, com vistas a justificar os motivos pelos quais a economia não mereceu uma análise profunda e rigorosa nos seus escritos. Para levar a cabo nosso empreendimento, iremos salientar as problemáticas com as quais Arendt se detém a pensar. Em seguida, passaremos a expor, em linhas gerais, sua filosofia política e, por fim, chegaremos aos objetivos já apresentados.

De todo modo, como se perceberá, este artigo visa muito mais a apresentar uma síntese da filosofia política arendtiana do que propriamente aventar algumas hipóteses especulativas a partir de uma questão fundamental para além daquelas motivações já apontadas anteriormente. Cabe ressaltar, ainda, que as alusões feitas à teoria marxista são interpretações arendtianas, que apenas as reproduzimos de acordo com os recortes e direcionamentos para os quais temos o interesse de empregá-las.

I

Uma das dificuldades preliminares de manusear conceitos no âmbito teórico dos estudos no que diz respeito à política é a indistinção das palavras-chave que operam, na maioria das vezes, como sinônimas umas das outras (SANTOS, 2011, p.04). Para uma fenomenóloga como Hannah Arendt (ADEOTADO, 1989), se faz necessário percorrer de modo retrospectivo à tradição filosófica para compreender a dimensão política existente no mundo moderno, que, segundo ela, teve início no século XX, com as

mazelas da Primeira Guerra e que culminaram com as explosões atômicas (ARENDR, 2009a, p. 54).

Num dos seus manuscritos, compilados por Úrsula Ludz, reunidos sob o título “*O que é política?*” (2004), podemos observar que todo o empreendimento filosófico de Arendt está direcionado para o tema da política, com particular atenção ao antissemitismo/nazismo e com as implicações que os regimes totalitários (COLLIN, 1999) fizeram-na sentir no pensamento político². Portanto, a questão de fundo, isto é, a empreitada filosófica da autora, está equacionada na tentativa de compreender se, após a ocorrência destes regimes tão nefastos – capazes de comprometer toda a existência da vida na terra –, a política teria ainda algum sentido (ARENDR, 2004, p. 38).

A pergunta colocada por Hannah emerge não somente da iminente ameaça dos regimes totalitários, mas adquire robustez em vista de uma acertada desconfiança quanto a uma perda histórica do sentido original e essencial da política. Diz ela:

A pergunta de agora torna duvidosa toda a política; faz parecer discutível nas condições modernas se a política e a conservação da vida são compatíveis entre si, e espera, sub-repticiamente que os homens tenham juízo e de alguma maneira consigam abolir a política antes de sucumbir por causa dela (ARENDR, 2004, p. 39).

A desconfiança aludida se fundamenta no entendimento que essa compatibilidade, referida por Arendt, seja de que os fins da política estejam restritos à preservação da vida, como se evidenciou na tradição do pensamento político moderno. Esse vitalismo, inspirado em Bergson e Nietzsche, confere um domínio sobre a vida humana e o qual é resultado do desenvolvimento tecnológico (SANTOS, 2011, p.15). Há aqui uma imprevisibilidade acerca do futuro (VALLE, 2005, p.51) que pode vir a representar uma ameaça³ à vida mesma (onde habitam as espécies) e ao mundo comum (onde habitam os homens ou seres políticos).

² Nestes manuscritos a autora não se detém a analisar os eventos que culminaram no nazismo nem a descrever a ideologia e o terror totalitário como o fizera em “*Origens do Totalitarismo*”. O que podemos apreender em “O que é política?” é uma preocupada necessidade de resgatar, pela via do pensamento e do discurso, o sentido da política. A linguagem adotada nestes textos são meramente as de notas de aula às quais conduzia seus seminários (LUDZ, *apud* ARENDR, 2004, p. 178).

³ A este respeito conferir uma ótima análise que a autora realiza sobre o domínio científico e tecnológico e o emprego dele nas formas de governos baseadas na dominação. Cf. ARENDR, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009b. p. 17-48. Outra análise relevante sobre o domínio científico e tecnológico na esfera da filosofia política e filosofia da ciência: cf. ARENDR, Hannah. *A conquista do espaço e a estatura humana*. IN: Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 248-281.

Antes mesmo dos eventos que irão configurar aquilo que Arendt veio a considerar mundo moderno, houve mudanças emblemáticas nas concepções conceituais da política, tais como a própria noção de política e suas finalidades, assim como os conceitos de liberdade e poder. Sem sombra de dúvidas, essa metamorfose conceitual acompanha as mudanças pelas quais o mundo humano foi se reconfigurando ao longo dos séculos até se chegar aos dias atuais. Arendt argumenta que

‘O uso correto destas noções não é apenas questão de gramática lógica, mas de perspectiva histórica’. Utilizá-las como sinônimas indicam não apenas uma certa surdez aos significados linguísticos, o que já seria grave em demasia, mas também resulta em uma certa cegueira às realidades a que elas correspondem. Em tal situação é sempre tentador introduzir novas definições [...], porém o que está em jogo aqui não é apenas uma questão de linguagem imprecisa (ARENDR, 2009b, p.59-60).

Ou seja, à realidade da política do século XIX e XX, se faz necessário concebê-la sob a luz de uma nova conceituação e entendimento. E é neste sentido que a pergunta da autora adquire consistência, tendo em vista a possibilidade de haver uma perda significativa do que efetivamente venha a ser política e sua correlação com a liberdade (ARENDR, 2009a, p. 195). Assim, sua preocupação em exaurir uma compreensão política, conforme bem defendeu Quelquejeu (2001, p. 511), é original na medida em que se difere da tradição que se estende de Platão a Max Weber, que afirmavam o poder em termos de dominação.

Desse modo, resta a nossa autora indagar se aquilo que os homens têm feito, nestes tempos, pode ser denominado de política. Há algum outro modo para assegurar o que é política, senão recorrendo à fonte original de onde emergiu esta noção na Antiguidade grega? Se se recorrermos ao passado pode revelar um método inadequado por parecer anacrônico, qual a validade ao se restringir a análise sobre o sentido da política no Mundo moderno na noção Moderna de política?

A respeito do método analógico empregado por Arendt, André Duarte é bastante preciso ao negar que a metodologia empregada conduza a autora a uma forma de modernismo relutante⁴. Segundo ele, o retorno ao passado constitui uma grande marca da filosofia política arendtiana, pois não reduz o estado de coisas da modernidade a um

⁴ Cf. BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Thousand Oakes: Sage Publications, 1996.

mero acidente; muito menos que a autora fosse assaz ingênua para crer que os critérios da moralidade antiga fossem capazes de lançar respostas derradeiras sobre a realidade presente. Arendt não realiza uma metafísica das origens, pois, conforme questiona Duarte (2001, p. 68),

de que valeria reafirmar [o passado] se um tal procedimento fora determinado por problemas cuja dificuldade de compreensão se devia ao fato de que a própria tradição não os tinha previsto?

II

Querer restringir uma análise conceitual aos tempos modernos, pelo qual o conceito vigente converge, é um método injustificado, tendo em vista sua condição tautológica. Isto é, ao querer esboçar uma resposta quanto ao sentido da política e, para isso, se ater em uma análise que se restringe ao estado de coisas vigente, implica em afirmar aquilo que o próprio estado de coisas é em sua condição atualizada. É como querer afirmar um “dilema de impossibilidade lógica de tal modo que [se assemelha a] entender a noção de um círculo quadrado” (ARENDDT, 2009a, p. 188 – *grifos nossos*).

Após assegurar que os escritos arendtianos buscam compreender os acontecimentos políticos, é preciso ressaltar que aquilo que ela irá entender sobre política possui uma implicação direta com a noção de liberdade. Mais que um exercício de mera compreensão especulativa, Arendt se esforça por um pensamento ativo e vívido na busca de encontrar caminhos para uma resistência não-violenta, em face das novas formas de governo que se baseiam na dominação. Para Quelquejeu (2001, p. 512), o pensamento político arendtiano

[...] constitue donc une contribution précieuse pour tous ceux qui ne prennent pas leur parti des violences de nos sociétés et s’efforcent d’oeuvrer à un traitement négocie, non-violent, des conflits inhérents à toute vie sociale et politique.

Em “*Entre o passado e o futuro*”⁵ a questão da liberdade é tratada, preeminentemente, pois a autora – partindo do truísmo de que em assuntos práticos e mesmo político a liberdade é um pressuposto ontológico de todo homem – quer investigar os axiomas para os quais essa asserção conduz. Considerando tal asserção verdadeira, resta analisar em que termos se empregam a concepção de liberdade quando estamos envoltos por um reino de motivações (causais) que encerram o agir livre (ARENDRT, 2009a, p. 189).

Antes de desenvolver a compreensão de Arendt sobre liberdade, é preciso ir a outros escritos da autora para desenhar um quadro geral, a saber, sua noção de Era Moderna, onde estará concentrado o esforço filosófico.

Como demonstrou n’*A condição humana*, a Era Moderna veio a se tipificar, sobretudo, pela ascensão da economia ao domínio público, para constituir o espaço social. Destaca-se, nesse sentido, a crítica arendtiana à noção de Estado-nacional que veio a

realiser l’identification de la diversité d’un peuple avec l’unicité de l’État, prétention qui l’amène dans les faits à privilégier un modèle déterminé d’être au monde supposé incarner l’abstraction de l’individu (COLLIN, 1999, p. 19)

Para Arendt, o surgimento da individualidade está associado à diluição das fronteiras que outrora mantiveram bem delimitadas os espaços nos quais um abrigava a intimidade da vida (*oikia*/ lar) e o outro comportava a publicidade da vida humana (*ágora*/praça). Diz ela:

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar ao domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente (ARENDRT, 2010a, p. 55).

Segundo ela, foi com a “expropriação dos pobres [e com a possibilidade de] emancipar as novas classes destituídas de propriedades” (ARENDRT, 2010a, p. 75 –

⁵ A referida obra é um conjunto de textos que a autora reuniu e que são sumamente importantes para a compreensão do seu pensamento político. Em particular, neste artigo iremos dedicar maior atenção ao capítulo 4 – *Que é liberdade?*.

grifos nossos), na Era Moderna, que a sacralidade das posses se deslocou para a noção de riqueza⁶. Em linhas gerais, a diluição do espaço privado implica que aquilo que lhe era inerente passa a corresponder às finalidades do espaço público. Em outras palavras, a administração dos meios e recursos para a manutenção, reprodução e potencialização da vida passou a ocupar o espaço público e se tornou a preocupação central da política moderna.

Do mesmo modo, o espaço público perdeu o sentido antigo, com o qual os homens estavam “dispostos a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2010a, p. 50). Mais do que isso, o espaço público era o *locus* onde aparecia o que é relevante e *inter-essa*, a saber, a forma como os homens manifestam sua singularidade. É irrelevante para o espaço público o modo de vida (*zoé*) que transcorre na privacidade do lar, pois ele é comum a todos (ARENDDT, 2010a, p.63).

No mundo antigo, se verá fulgurar o duplo valor intrínseco dos espaços privado e público. Essa axiologia indica que esses espaços não são concebidos hierarquicamente, mas à percepção de um intercâmbio horizontal entre eles. A tradição ocidental conferiu maior dignidade ao espaço público porque, sendo sua condição a liberdade, ele corresponde a mais elevada categoria da alma humana.

Contudo, uma análise comparativa nos permite afirmar que a dignidade inerente ao espaço privado decorre do fato de que ele é a condição sem a qual o *ethos* (instância onde se afirmam os costumes e a cultura) não poderia se elevar ou emergir da *physis* (LIMA VAZ, 2000). Na profunda conexão entre vida privada e vida pública, respectivamente sob as condições da *physis* e do *ethos*.

No contexto antigo, a ideia de riqueza torna-se uma futilidade (ARENDDT, 2010a, p. 69), uma vez que ela faz sentido quando a proteção inerente ao espaço privado se esvai. Para Arendt, a riqueza é uma preocupação de primeira ordem quando o espaço público perdeu sua dignidade política e dele se ocupou a preocupação para com a subsistência da vida, que outrora estava restrita à privacidade do lar.

Podemos então afirmar que o advento do social significou a diluição das linhas que ora delimitavam o privado e o público. Respectivamente, a dignidade de ambos consistia no fato de um ser o abrigo que garantia a manutenção, reprodução e

⁶ A autora salienta que a pobreza não significava ausência de propriedade. Aliás, recorda, “a pobreza não destituía o chefe de família desse lugar no mundo e da cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse perder o seu lugar perdia quase automaticamente a cidadania, além da proteção da lei” (cf. Arendt, **A condição humana**, p. 76).

potencialização da vida, enquanto o outro assegurava o acesso ao mundo comum, onde cada um se apresentava de modo singular e aspiravam à honra pública (ARENDR, 2010a, p. 224). Portanto, trata-se de um respeito aos espaços que permitia – do ponto de vista político – que os homens aspirassem à vida pública, como o *modus operandi* pelo qual o mundo humano sobrevive ao ir e vir das gerações (ARENDR, 2010a, p. 67).

Dado que o privado e o público se tornaram submersos na esfera social, tornou-se inevitável que os homens passassem a buscar na subjetividade o abrigo seguro contra a força massificante da moderna cena pública, pois “la société a besoin de comportements, et ses conventions identifient l’individu à sa position sociale” (AMIEL, 2001, p. 141). Assim, o meio social é onde grassa a vitória do *animal laborans* e predomina uma mentalidade especificamente individualista que, como bem observou Duarte (2004, p. 49),

quando a política é definida como instância de promoção e garantia dos interesses vitais do *animal laborans* é necessário que ela não seja pensada e praticada enquanto a arte de cuidado pelo mundo comum público das instituições duráveis. [...] então o que se observa nas modernas sociedades de trabalho e consumo é a abolição contínua das barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza, o que explica nossa sensação de instabilidade e nossa incapacidade de pensar politicamente a médio e longo prazos.

É no contexto da Era Moderna que compreender a dignidade da política e da liberdade torna-se uma tarefa difícil. Dificuldade ainda maior quanto mais o sujeito estiver submerso no espírito dos tempos modernos. Tempos esses em que a luta pela subsistência da vida e a potencialização dos meios que elevem nos homens a sensação de estarem vivos é a nova idiosincrasia que os nivelam e os tornam seres tão comuns, massificados e intercambiáveis diante da tão avassaladora realidade abjeta, fugaz e individualista.

III

Ao analisar a questão da liberdade Hannah Arendt inicia justificando que o problema não está circunscrito meramente à dimensão lógico-gramatical. Entretanto, a autora salienta haver, como que de maneira tácita, uma certeza quanto ao fato de os

homens serem livres. Segundo ela, esta asserção tem sido tanto afirmada pelo homem comum quanto pela teoria política.

O problema, então, se dá na medida em que os homens concebem a liberdade humana praticamente de maneira apodítica e, concomitantemente, admitem estar envoltos num reino de causalidade, das quais não se saberá nunca e nem terá conhecimento quanto às volições humanas que a movimenta. Em termos políticos, a questão corresponde à antinomia entre uma liberdade afirmada na perspectiva da autonomia e sua, quase automática, negação ao dissolvê-la sob a perspectiva prática. Ou seja, embora os homens possam se afirmem detentores de uma liberdade, logo ela é detratada. Pois, as condutas humanas são submetidas a uma causalidade das motivações internas ou por princípios exteriores, como foi a tentativa kantiana em fazê-los coincidir com a vontade livre (ARENDR, 2009a, p. 190).

Diante disso, Arendt buscará na tradição o momento em que a liberdade (o que quer que fosse ou o que seja) se torna um dilema e analisará o quadro geral anterior. Assim, a autora destaca que a liberdade foi a última grande questão metafísica que apareceu na investigação filosófica, devendo seu aparecimento à conversão de Paulo e posteriormente elaborada pela filosofia agostiniana. Antes disso, a liberdade era um “fato da vida cotidiana” e política por excelência (ARENDR, 2009a, p. 191).

Dizer que o problema da liberdade principia com os cristãos significa afirmar que o mundo público, onde transcorrem as questões políticas, é um mundo inóspito ao crente. Assim, o abrigo interior será assentido como o lugar privilegiado para o qual os homens podem ser livres. É nesta perspectiva que Agostinho de Hipona desenvolve o conceito de livre-arbítrio, sem nenhuma conotação fundada na experiência política⁷.

Foi com Agostinho, na Antiguidade tardia, que se deu a conhecer a liberdade em termos de arbítrio, isto é, que o arbítrio designa a percepção interna pela qual o espírito se desloca na direção de um objeto em detrimento de outro. Para Agostinho, o centro do arbítrio está na vontade (como categoria do espírito), de modo que o querer da vontade implicará necessariamente na consecução desse movimento transcendente da vontade (querer = poder). Decorre daí as fatais consequências políticas que Arendt destacou ao considerar que

⁷ Arendt distingue o modo como Agostinho concebe a liberdade em seus escritos. De tal modo que a autora salienta que nas *Confissões* fala o bispo cristão, conforme temos discutido a noção de livre-arbítrio. Já em *A cidade de Deus* predomina o filósofo de cultura romana, para o qual predomina o caráter ontológico da liberdade em vista da mundaneidade da vida humana bem como pela representação da criatividade humana do nascimento (cf. Arendt, **Entre o passado e o futuro**, p. 215-6).

devido à incompetência da vontade, sua incapacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se de imediato em uma vontade de opressão (ARENDR, 2009a, p.210).

Dessa vontade de querer decorre um conflito na essência do próprio eu, pois o querer (*eu quero*) não coincide com a realidade objetiva, para a qual a dimensão do poder (*eu posso*) é sempre uma instância detratora que obsta a tirania do querer. Segundo Hannah, esse deslocamento da liberdade para o interior do indivíduo, sob a forma de livre-arbítrio, influenciará toda a posteridade do pensamento político moderno, no qual a liberdade não se manifesta no domínio público. Seu efeito nocivo é que o livre-arbítrio passa a “conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual” (ARENDR, 2009a, p. 212). Com efeito, é da sobreposição de uma liberdade adstrita sobre outra que se construirá a concepção moderna de soberania.

É preciso destacar que, conforme Collin (1999, p. 19), a análise arendtiana sobre a liberdade é muito mais uma avaliação sobre a equação entre “l’identification de la diversité d’un peuple avec l’unicité de l’État”. Esta preocupação está vinculada à condição de um povo sem nação – em particular se refere ao estatuto secular do povo judeu, que por gerações viveram sem um Estado e “sem história”. Não obstante, Arendt faz um esforço teórico visando, sobretudo, afirmar uma liberdade capaz de conferir aos homens “une citoyenneté adaptée à la condition transfrontalière” que garanta uma universalidade do direito a ter direitos.

Diferente da *liberdade apolítica* que apresentamos, a autora encontra na *pólis* grega e na república romana a complementariedade entre liberdade e direito, genuinamente como uma realidade mundana e objetivamente como a essência da política. Conforme salientou, a *liberdade política* consiste na ausência de motivações vinculadas à manutenção, reprodução e potencialização da vida e sem a autodeterminação dos efeitos previsíveis da ação intencionada (ARENDR, 2009a, p.198), isto é, a liberdade só se manifesta enquanto se desempenha, e não pelo que é capaz de fazer resultar (ARENDR, 2009a, p.200).

É essa compreensão que faltou a Lebrun, pois o agir livre é aquele que está inserido enquanto ação entre iguais, livres dos ditames que emergem do reino da necessidade. O homem livre na *pólis* grega é aquele que está liberado das funções inerentes à manutenção, reprodução e potencialização da vida. Portanto, salienta Arendt,

“a liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado” (ARENDDT, 2009a, p. 194).

Evidentemente, ao delinear determinados aspectos da aristocracia grega, a autora não propõe um afunilamento da realidade moderna frente aos paradigmas da Antiguidade Clássica. Com isso, a autora quer sublinhar a identidade entre política e liberdade, para as quais o reino da necessidade constitui uma categoria **condicional** da realidade humana, sem, contudo, constituir a teleologia do mundo humano.

A análise da liberdade humana, destarte identificada com a ação política, permitirá perceber que na modernidade, além de promover a dissolução do público e privado, se instituiu uma hierarquia. O social se configura primeiramente como hierarquização daquelas finalidades que outrora pertenciam ao âmbito doméstico da vida para, secundariamente, ser concebido como sobreposição de classes. Como já discutido, essa hierarquização consiste em que na Era moderna as finalidades do *animal laborans* elevou-se ao nível da preocupação pública.

IV

Os escritos arendtianos estão voltados para a compreensão da modernidade, elaborando uma profunda análise obnubilada pelas transformações políticas que culminaram na dominação totalitária. Segundo Correia, a análise de Arendt sobre a ascensão do social apresenta um nítido traço de antimodernismo, pois a autora salienta o “deslocamento de princípios e propósitos de uma esfera a outra” (CORREIA, 2014, p. 134).

Nesse sentido é que a autora salienta o contraste entre noção de propriedade privada nos mundos antigo e moderno, em que pese ao segundo uma extrema dificuldade em conceber uma universalidade quanto ao direito à propriedade e ao princípio de sua proteção inerente enquanto estrutura basilar da condição humana. Segundo Arendt, os liberais tendem a identificar a propriedade privada com riqueza privada sem os propósitos e princípios próprios do âmbito privado do mundo antigo. A riqueza privada nada mais é que o acúmulo de riqueza individual.

Isso porque a segurança individual tornou-se tema crucial na modernidade, em vista das instabilidades decorrentes do confisco das propriedades e a subtração do direito a possuí-las. Assim, enquanto na Antiguidade tínhamos a coragem como dispositivo para a vida pública e política, na Modernidade a busca pela segurança se

reifica na objetividade do dinheiro e, conseqüentemente, a acumulação de dinheiro ascende ao propósito da vida pública.

Portanto, a Política deixa de ser o fim da vida pública e se converte em meio para garantir o acúmulo de riqueza, isto é, o Estado se transforma numa ferramenta de governamentalidade para a legitimação do acúmulo de riqueza detendo uma jurisdição econômica (CORREIA, 2014, p. 33-4). Assim, Arendt afirma que

a marca distintiva da moderna teoria política e econômica, na medida em que considera a propriedade privada como questão crucial, tem sido sua ênfase nas atividades privadas dos proprietários e em sua necessidade de proteção governamental para o acúmulo de riqueza (ARENDR, 2010a, p. 88)

Collin entende que na crítica à modernidade a filósofa quer dar ênfase ao fato de que a ascensão do mundo social se desenvolve sobre aqueles valores reclusos ao espaço privado (*oikia*), no qual a célula econômica se constituía reclusa ao espaço familiar. Assim, “Arendt se situe donc dans la tradition de pensée selon laquelle l’organisation politique n’est pas une extension de l’organisation familiale mais relève d’autres critères” (COLLIN, 1999, p. 107).

A economia doméstica é a dimensão do reino da necessidade. Sua forma imperiosa liquida a dimensão da liberdade humana e conseqüentemente a política. No sentido que assevera Lima Vaz (2000, p. 11), a dimensão ética (*ethos*) pressupõe o atendimento das condições naturais (*physis*) como fundamento da predisposição à *práxis* e aos valores culturalmente erigidos.

Ora, o que preconiza a sociedade é o “equacionamento entre propriedade e riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e a pobreza, de outro” (ARENDR, 2010a, p. 74-5). Subtraídos da propriedade privada como recurso à subsistência, o trabalho passa a designar a única propriedade com a qual os homens podem ter garantido os meios para sua sobrevivência. Assim, o que Marx designava como “força de trabalho” corresponde à própria vida do indivíduo, em que aquilo que concerne à seguridade dele no mundo se encontra alicerçada no caráter fluutuável e inconstante da natureza e não mais nas estruturas estáveis das instituições humanas (ARENDR, 2010a, p. 85).

Entretanto, salienta a autora, o advento da sociedade trouxe consigo a indiferença àquele propósito antigo do espaço privado, a saber, que “o processo vital

[...] segue uma necessidade que lhe é própria” (ARENDDT, 2009a, p. 196) e que, portanto, exige uma estrutura capaz de lhe conferir o sentido de sua realização.

Ora, a preeminência dos assuntos econômicos (*oikia*) sobre a política (*polis*) fez com que, na ânsia por garantir as necessidades vitais, os interesses privados adquirissem maior relevância sobre os interesses públicos e, assim, a preservação e reprodução da vida passou a comprometer a própria vida. Esse consórcio matiza a liberdade humana em termos de uma economia pautada na obtenção dos recursos necessários à manutenção, reprodução e potencialização da vida e no esforço individual para a defesa dos interesses pessoais.

[...] o indivíduo, para quem a vida pública oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. [...]. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência (ARENDDT, 2012, p. 210)

Na perspectiva individual isso correspondeu à “*autolegimitização*” quanto ao emprego da violência, entendida desde sua extensão do âmbito coercivo da vida civil, passando pelo aliciamento do capital especulativo transfronteiriço até culminar nas formas de dominação política pautadas nos governos totalitários. Essa concorrência gera o que denominamos de estrangulamento social, que aponta as contradições ideológicas da política moderna subserviente aos interesses privados, para os quais não existem soluções econômicas capazes de equacionar as aporias do acúmulo de riqueza e as necessidades básicas para a subsistência humana.

A admissibilidade de que possa haver soluções econômicas para o estrangulamento social, conforme pressupôs Lebrun, corresponde à admissibilidade do caráter cambiável e supérfluo dos homens. Na denúncia que a autora realiza na análise do imperialismo torna-se flagrante que “mais antigo que a riqueza supérflua era outro subproduto da produção capitalista: o entulho humano que cada crise [...] eliminava permanentemente da sociedade produtiva” (ARENDDT, 2012, p. 221).

Na visão de Arendt a economia moderna – isto é, capitalista ou imperialista – se populariza através da ideologia progressista e coincide com a noção de acúmulo de poder (poder entendido como dominação). Assim, a economia ascende ao nível político quando ela estabelece os meios ou estratégias para a proteção do capital supérfluo, que

não está diretamente vinculado à subsistência da vida. Ao contrário, ele compreende um ciclo ilimitado de um auto-investimento que volta-e-meia produz a si próprio no alargamento da propriedade e a utilização das forças do Estado para sua proteção (ARENDDT, 2012, p. 212).

Empregando a terminologia que Arendt desenvolve n’*A condição humana*, a “privação da privatividade” correspondeu ao sombreamento dos direitos inalienáveis da condição humana com a legitimação de uma economia política que nos seus propósitos encerra o espaço da liberdade. Miguel Abensour entende que Hannah Arendt ao analisar a política na modernidade, para quem o tema da liberdade é intrínseco à política, salienta que a autora quer destacar que

au coeur du paradigme politique se tiennent deux relations antithétiques que l’on peut formuler comme suit : là où il y a politique, c’est-à-dire expérience de la liberté, la domination tend à disparaître ; inversement, là où règne la domination, la politique s’efface de l’expérience des hommes et fait l’objet d’une entreprise de destruction (ABENSOUR, 2003, p. 133-4)

Essa destruição do político não se identifica apenas com a dominação totalitária, é apenas o lado extremo do processo de afunilamento do espaço público. Contudo, a destruição do espaço propriamente político se iniciou com as inversões da Era moderna sem o uso da violência em seu sentido estrito. Nesse sentido, significa dizer que a noção de ação foi substituída pela noção de comportamento e é exatamente nesse foco que a economia se eleva ao posto de ciência, usando como principal instrumento científico a estatística.

A Economia dilui o político no social, ou seja, as relações numéricas – posta como a linguagem das Ciências Econômicas – que traduzem o quantitativo social delineiam com certa força persuasiva a sobreposição de soluções econômicas sobre os fins mesmos da política, tendo em vista que “grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo” (ARENDDT, 2010a, p. 52) pessoal ou institucional. Isto é, a Economia ascendeu a um posto tal de dignidade que suas soluções técnicas se sobrepõem à dignidade humana.

Assim, a Economia constitui um instrumento de dominação sob o disfarce do *status* de ciência. Contudo, destaca a autora,

A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo: é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência (ARENDDT, 2010a, p. 53).

Para Arendt a economia moderna se desenvolveu com o advento do social, na medida em que o estrangulamento social exigia por apontamentos que pudessem pô-lo abaixo. Nas considerações da autora, Marx estava certo quanto à utopia comunista, na medida em que ela é uma solução econômica que a enfatizava nos termos da abolição das classes sociais.

Contudo, a tão sonhada solução econômica somente poderia ser levada a cabo concebendo a humanidade em termos de uma comunidade universal, confinada na ficção de haver um interesse coletivo único. Arendt destaca que é deste ideal que a noção de comportamento passará a desempenhar um critério imprescindível na Economia e nas Ciências sociais que, “como ‘ciências do comportamento’, visam reduzir o homem como um todo [...] ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDDT, 2010a, p. 55).

Em detrimento da política, a Economia se torna a ciência do comportamento humano, porque toda a complexidade da vida social se reduz aos aspectos de uma complexa administração, operando como instância condicionante do agir humano⁸. Contudo, salienta a autora, uma sociedade na qual seus dilemas estão configurados sob o princípio da administração pública traduz o anseio de Marx por uma sociedade simétrica, sem o julgo do trabalho e sem Estado (ARENDDT, 2009a, p. 47).

Ora, essa utopia de Marx contém em si os germes das forças totalitárias (WAGNER, 2002, p. 19), pois a “ficção comunista” funda a ideologia da unidade da espécie humana (AMIEL, 2003, p. 148). Para Arendt, Marx tomava o sonho comunista como uma resolução ao estrangulamento social. Contudo, essa solução, de natureza econômica, ignora qualquer axiologia extrínseca ao valor da força de trabalho. Ou seja, todo valor em termos marxianos estão na órbita da produtividade (ARENDDT, 2009a, p. 61). Destarte, Hannah Arendt destaca que Marx estava impossibilitado de apresentar uma solução diferente desta, considerando que suas análises eram realizadas na perspectiva interna do social, na qual ele se encontrava enquanto investigador.

⁸ Numa acepção arendtiana, o agir humano condicionado se reduz a um mero comportamento, pois ele não traz em si a dimensão da liberdade ou do poder para uma tomada de posição.

Não obstante, a questão da economia torna-se axiomática na filosofia marxiana, pois na medida em que é denunciada sob a forma do acúmulo de riqueza, ela se converte também na própria solução do estrangulamento social, como se do ponto de vista endógeno do problema fosse possível emergir qualquer resolução.

Contudo, vale ressaltar, que por mais endossadas que sejam as críticas ao domínio do capital na sociedade, as matizes do pensamento marxista encontram-se ainda contaminadas pelo método de abordagem marxiana do estrangulamento social. Na medida em que tentam afirmar alguma axiologia, ela encontra-se fundamentada na perspectiva do social (onde predomina o *animal laborans* ou reino da necessidade) em detrimento do domínio público (reino da liberdade).

Conclusão

A economia é um tema pungente em Arendt, tendo em vista que suas análises sobre a modernidade a conduzem ao quadro geral quanto à superfluidade dos homens. Contudo, a economia não aparece em seus escritos em primeiro plano por uma razão metodológica e teórica. O empreendimento filosófico arendtiano quer, sobretudo, operar uma axiologia do homem moderno, subvertendo a lógica moderna do valor que passou a identificá-lo na capacidade produtiva do homem e não no homem em si mesmo.

Assim, a economia se reduz à administrabilidade pública dos interesses de classes sob a égide do acúmulo de riqueza privada. A complexidade que envolve as soluções econômicas, para as quais o estrangulamento social apela, decorre dos princípios que norteiam o protagonismo da Economia no âmago da sociedade.

A crítica arendtiana à Modernidade não propõe, conforme destaquei inicialmente, afunilar a realidade dos tempos modernos sob os paradigmas do mundo antigo. Ao contrário, sua teoria política pretende oferecer condições reflexivas capazes distinguir as vicissitudes inerentes ao social e ao político e subsidiar os homens para a ação política pautada no princípio da liberdade.

Em Arendt, há uma resistência quanto à diluição do político no social. Quando a filósofa foi confrontada em uma entrevista a Albrecht Wellmer, sobre a aplicabilidade destas categorias aos dias atuais, isto é, como distinguir quais são as preocupações inerente ao âmbito político e ao âmbito social.

Em resposta à pergunta de Wellmer, Hannah Arendt simplifica sua teoria política exemplificando com a temática da moradia, para as quais “não deveria haver

qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente” (ARENDR, 2010b, p. 141). Com isso, a autora defende que questões básicas da vida humana, tais como moradia, saúde, alimentação, não deveriam ser preocupações das pautas políticas, porque é condição inexorável tanto da vida biológica quanto para o exercício da vida humana em sociedade. A política, sob tal condição e no contexto do protecionismo financeiro, deixa as condições básicas em segundo plano enquanto preserva a lógica do acúmulo de capital.

Essa preocupação da autora aduz ao flagrante imperativo de reabilitar uma axiologia humana fundada na noção de dignidade humana. Para as quais a liberdade não pode estar desassociada da importância que as necessidades vitais dos homens possuem. Não se trata, portanto, de uma hierarquização destas categorias. É, sobretudo, conferir uma dignidade correlativa a instâncias humanas tão necessárias (AMIEL, 2003, p. 149) aos espaços privado, onde transcorre a necessidade *dada*, e pública, onde transcorre a necessidade *instituída* (LIMA VAZ, 2000).

Nesse sentido, os escritos arendtianos passam da teoria política à filosofia política propriamente dita. Para ela a filosofia política se realiza no âmbito da idealização arquitetônica (ARENDR, 2009a, p. 44) do espaço onde transcorrem os assuntos humanos (ARENDR, 2010a, p. 67; 2009a, p. 216), pois compete à Política a preservação do mundo construído pelos homens (ARENDR, 2009, p. 203). Seria, portanto, um contrassenso que o idealismo da axiologia arendtiana denotasse uma utopia.

Conforme expusemos no estudo arendtiano da filosofia marxiana, a autora classifica a “ficção comunista” em termos de utopia. É utópico na medida em que Marx estabelece a sociedade como unidade da espécie humana e espera que, pela abolição do Estado e do trabalho, possa se chegar ao reino da liberdade. Ademais, o reino da liberdade do qual Marx aspira nada mais é que um estágio final desenvolvido sob o principado do *animal laborans*. (ARENDR, 2010a).

Ora, o caráter da liberdade não se realiza pelos efeitos de determinada “ação”, muito menos se constitui enquanto uma instância duradoura. Ao contrário, a liberdade só se manifesta enquanto se está em ação (desempenho); exatamente por isso, a ação livre exige sua publicidade, para que os feitos possam adquirir a durabilidade que as instituições políticas conferem aos atos e palavras humanas.

Assim, a recusa arendtiana de uma teoria política circunscrita ou reduzida à economia política reforça o posicionamento teórico da autora na perspectiva da

valorização do espaço político e a sobreposição deste ao social. Sua filosofia política visa reabilitar a dignidade humana sem os ditames da economia, que se constitui instrumento técnico subserviente ao domínio político e não o contrário. Tudo aquilo que se tornaram preocupações sociais constituem, na verdade, garantias para a vida e enquanto tais são pré-requisitos para a liberdade (RIBEIRO, 2015, p. 58).

Referências

- ARENDRT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009a.
- _____. *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11.ed. Rio de Janeiro: 2010a.
- _____. *O que é política*. Trad. Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009b.
- _____. *Sobre Hannah Arendt*. Trad. Adriano Correio. Revista Inquietude. Vol. 1, nº 2. Goiânia: 2010b. p.123-63.
- ABENSOUR, Miguel. Philosophie politique critique et émancipation? *Revue Politique et Sociétés*. Vol. 22, nº 3. Montreal, 2003.
- ADEOTADO, J. M. L. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AMIEL, A. *La non-philosophie de Hannah Arendt: revolution et jugement*. Paris: 2001.
- _____. *A não-filosofia de Hannah: revolução e julgamento*. Trad. João C.S. Duarte. Lisboa: 2003.
- COLLIN, F. *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt*. Paris: Odile Jacob, 1999.
- CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- DUARTE, A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação E origem da política. IN: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*.
- MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (orgs). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 63-89.
- _____. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. IN: *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. DUARTE, André; LOPREATO, Christina & MAGALHAES, Marion Brepohl (Org). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p.71-82.
- LEBRUN, G. A liberdade segundo Hannah Arendt. IN: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 52-59.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- QUELQUEJEU, B. La nature du pouvoir selon Hannah Arendt: du “pouvoir-sur” au “pouvoir-en-commun”. IN: *Revue des sciences philosophique et théologiques*. 2001. (Tome 85), p. 511-527. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2001-3-page-511.htm>. Acessado em: 06/07/2017.
- REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana: Aristóteles*. Vol. IV. Trad. Henrique C. Lima Vaz & Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

- RIBEIRO, R. G. *Hannah Arendt: o totalitarismo e a relação com o conceito do mal e da moral*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- SANTOS, S. G. B. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VALLE, M. R. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Recebido em: 08/05/2018

Aprovado em: 13/07/2018