

Hannah Arendt em detrimento da questão social: algumas considerações sobre a repercussão de sua obra na esquerda brasileira

Maria Ribeiro do Valle

Como citar: VALLE, M. R. Hannah Arendt em detrimento da questão social: algumas considerações sobre a repercussão de sua obra na esquerda brasileira. *In:* TOTTI, M. A.; CZAJKA, R. (org.). **Intelectuais, cultura e pensamento social no Brasil**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021. p. 137-162.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2021.978-65-5954-056-3.p137-162>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

HANNAH ARENDT EM DETRIMENTO DA QUESTÃO SOCIAL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A REPERCUSSÃO DE SUA OBRA NA ESQUERDA BRASILEIRA¹

Maria Ribeiro do Valle

A LEITURA DAS REVOLUÇÕES MODERNAS POR ARENDT

Em seus mais importantes livros, *A democracia na América* e *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville, nostálgico do mundo vencido pela Revolução Francesa, critica tenazmente a inevitável marcha para a igualdade provocada por paixões e ambições desenfreadas, que trazem um grande perigo às democracias. Sua argumentação é herdada por Arendt (1990), principalmente quando extrapola para o campo da liberdade, até então totalmente vinculado à esfera política. Com efeito, a abdicção da liberdade em face dos ditames da necessidade só pode evoluir com o concurso de crimes e criminosos.

Podemos notar nessas argumentações críticas à Revolução Francesa, desencadeada pela questão social, um enaltecimento da Revolução Americana, calcada na implantação da liberdade e no estabelecimento de instituições políticas duradouras. Pois, a primeira, segundo Arendt, por

¹ Este texto é parte das reflexões desenvolvidas por Maria Ribeiro do Valle no livro de sua autoria intitulado *A Violência Revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse – raízes e polarizações* (São Paulo: Editora da UNESP, 2003).

abrir as portas da política às camadas inferiores da população, solapa os fundamentos da liberdade, enquanto, ao contrário, na América, os fundadores da República, por sua superior sabedoria, representam e constituem politicamente uma coletividade onde “o tenebroso espetáculo da miséria humana e as vozes fantasmagóricas da pobreza abjeta” (ARENDR, 1990, p.75) jamais penetram no campo político, onde os homens de ação estão à frente do processo que tem início na declaração da independência e culmina com a elaboração da constituição. Podemos notar como ela se aproxima dos pressupostos de Tocqueville, particularmente no que diz respeito à questão social. Para os dois autores em questão o reino da necessidade deve estar totalmente desvinculada da esfera política, esfera da excelência; e quando esta separação deixa de ser respeitada, como no exemplo da entrada das massas na Revolução Francesa, momento em que é posta em xeque a natural existência da pobreza, apenas haverá como saldo a violência e a destruição. A questão de fundo segundo Arendt é que neste caso a revolução deixa de voltar-se para a fundação da liberdade para buscar a libertação do homem de seu sofrimento e da miséria, trazendo a compaixão para o interior da política:

A vida humana tem sido assoberbada pela pobreza desde tempos imemoriais, e a humanidade continua a trabalhar sob essa maldição em todos os países fora do hemisfério ocidental. **Nenhuma revolução jamais resolveu a ‘questão social’**, libertando os homens do estado de necessidade, mas todas as revoluções, à exceção da Revolução Húngara de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa, e usaram e malbarataram as poderosas forças da miséria e da penúria, em sua luta contra a tirania e a opressão. E embora todos os registros das revoluções passadas demonstrem, **sem sombra de dúvida**, que **todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror**, e que é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias de pobreza do povo. [...] Quando a derrocada da autoridade tradicional colocou em marcha os pobres da terra, e eles deixaram a obscuridade do seu infortúnio e irromperam em praça pública, seu furor parecia tão irresistível como o movimento das estrelas, uma torrente precipitando-se com força primordial e engolfando o mundo inteiro (ARENDR, 1990, p. 88-89, grifos nossos).

Nota-se um dogmatismo nas expressões grifadas na citação anterior, demonstrando a desconsideração de Arendt pelos acontecimentos históricos, sendo que, se, por um lado, ela atribui à participação da massa na Revolução Francesa o terror político, por outro ela enaltece a Revolução Americana sem fazer alusão ao fato de que, nela também, os problemas sociais são resolvidos por meios institucionais repressivos, uma vez que, por exemplo, a Constituição proibia o Congresso de interferir no tráfico de escravos, atribuindo-lhe, no entanto, o poder de acabar com as rebeliões daqueles, devendo capturar os fugitivos e processá-los na corte federal (KRAMNICK, 1993). Neste sentido cai por terra o seu argumento de que, se a revolução for conduzida por motivações superiores, como na América, não são necessárias medidas violentas, pois, mesmo quando a escravidão, anteriormente inscrita na Constituição, é abolida no final da guerra civil através da 13ª emenda, de 1865, os sulistas negros são forçados a entrar num sistema de servidão em alguns aspectos muito pior. Eles continuam sendo cidadãos de segunda classe, deixando de servir aos interesses dos senhores de escravos para serem submetidos aos dos barões do norte (LAZARE, 1998).

Para Tocqueville a liberdade aristocrática prospera nos Estados do norte, colonizados pelas classes mais nobres, por indivíduos que tinham apenas a necessidade intelectual, ao contrário do que ocorre no sul, onde as classes mais inferiores da população, “gente sem recursos e sem modos”, introduzem a escravidão que “[...] desonra o trabalho; ela introduz o ócio na sociedade e, com este, a ignorância e o orgulho, a pobreza e o luxo. Ela debilita as forças da inteligência e entorpece a atividade humana.” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 39). No norte, além da lei servir de garantia para prevenir e satisfazer as necessidades sociais, há a igualdade entre as fortunas e entre as inteligências, condição imprescindível para o estabelecimento da liberdade.

Encontramos mais uma vez semelhanças com a interpretação de Arendt, segundo a qual os americanos estavam preparados para assumir o poder por sua inabalável fé na elaboração de uma Constituição livre e pela prévia abolição da pobreza absoluta que permitiu a mudança na estrutura de domínio político sem qualquer interferência da questão social, das condições alarmantes de miséria das massas.

O mito da inspiração divina da Constituição americana de 1787 parece ser retomado como verdade absoluta por Arendt, camuflando uma controvérsia que envolve todos os Estados da confederação, representando a difícil vitória de uma interpretação da Revolução Americana sobre outra. Se para grande parte dos americanos o seu significado gira em torno da independência, para vários outros ela é a expressão do repúdio das formas tradicionais de governo, especialmente das elites que estão à frente da vida política e social da América colonial.

Um ideal mais democrático dominava o cenário durante o período conhecido por “política da liberdade”, de 1776-1788, quando entraram em vigor os Artigos da Confederação onde homens novos, bastante humildes chegavam ao poder desenvolvendo programas igualitários, falando em nome dos pequenos agricultores e pelas camadas endividadas, tendo como seu principal ponto de apoio os legislativos estaduais populares. Neste momento o povo resistia em ceder ao governo central o poder de regular o comércio e cobrar impostos, uma vez que a revolução tinha sido feita exatamente contra este domínio exercido pela Grã-Bretanha. Além da ausência de um braço executivo, não existia nenhum poder judiciário central. Merece destaque também, neste período, que todos os senados, apenas de caráter secundário e consultivo, eram eleitos pelo povo em geral, capaz de selecionar os melhores em seu próprio meio. Muitos democratas radicais defendiam que só o povo podia realmente legislar quer através de comitês distritais ou convenções, quer em multidões, reservando para si o direito de fazer e julgar todas as suas leis. Desta forma, o sufrágio foi ampliado na maioria dos Estados sendo que cerca de 70% a 90% dos adultos do sexo masculino tornaram-se elegíveis, causando um acréscimo de 40% no seu comparecimento às eleições. Na maioria dos Estados as exigências de propriedade e recursos para ocupar cargos foram reduzidas.

Estes fatos causaram uma grande oposição à entrada do povo na política, liderada pelos Federalistas, expoentes tradicionais da vida americana, contrários à ambição social e à politização do homem comum propiciadas pela revolução. Eles recusavam terminantemente a natureza redistributiva das legislações estaduais que ameaçavam diretamente os interesses econômicos adquiridos e os direitos privados, especialmente pela grande quantidade de violações públicas do direito da propriedade privada. Para eles a “política da liberdade”, devido aos excessos do povo

em seu exercício, leva à iniquidade, à injustiça e à anarquia, em suma, à degeneração da autoridade legal em tirania. É contra ela e em nome da estabilidade na organização do governo que os Federalistas travaram uma grande batalha conhecida como a “Grande Discussão Nacional” contra os antifederalistas até conseguirem aprovar a Constituição federal de 1787 (KRAMNICK, 1993, p. 1-20).

A omissão deste período da Confederação americana na argumentação de Arendt, centrada no enaltecimento da Constituição Federalista, republicana e não democrática, revela claramente a proximidade de sua argumentação à dos federalistas, empenhados na exclusão do povo, ou seja, na retirada da questão social da esfera política. Torna-se explícito que o mascaramento das profundas divergências características da origem da República americana permite a autora contrapor ao ideal dos revolucionários franceses de mudar a tessitura da sociedade, os da reforma restrita à esfera política – ao seu ver, único fundamento da verdadeira revolução. A sua interpretação da Revolução Americana visa a defesa da “adorável igualdade” do Novo Mundo, em contraposição às revoluções sociais europeias:

[...] podemos ainda ver e ouvir a multidão em marcha, o seu avanço avassalador pelas ruas de Paris, que ainda era, nessa época, não apenas a capital da França, mas a de todo o mundo civilizado – a sublevação da população das grandes cidades, inextricavelmente mesclada ao levante do povo pela liberdade, ambos irresistíveis pela pura força do seu número. E essa multidão, aparecendo pela primeira vez à luz do dia, era na verdade a multidão dos pobres e oprimidos, que em todos os séculos passados tinham estado ocultos na obscuridade e na degradação. O que a partir de então tornou-se irrevogável, e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que **eram** livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas – fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia. (ARENDDT, 1990, p. 39-40).

Para Arendt, a condição de miséria nunca pode produzir gente de espírito livre, pelo fato de expressar a condição de sujeição à necessidade. Ela não é feita para gerar revoluções, mas apenas acaba por levá-las à ruína. Deparamos com a concepção arendtiana de separação do domínio econômico do político, uma vez que a tentativa de traduzir condições materiais em fatores políticos, ou melhor, da ênfase da mudança das formas de governo para a entrada do povo no domínio público, só pode levar a revolução à falência.

Arendt reitera que a meta da revolução deve estar restrita ao campo político, à determinação da forma de governo, e não vinculada à esfera do social, que tem por objetivo a libertação da pobreza e a felicidade do povo. A questão de fundo que emerge aqui é o fato dela diferenciar o agir violento – como o campo da força – da ação política (ARENDDT, 1999). Para ela a política flui nos espaços livres do pensamento e do diálogo que, ocupados por aqueles que vivem da mão para a boca, transformam-se no lugar da barbárie (ARENDDT, 1990).

O que está em pauta é a defesa da reforma das instituições políticas associadas à liberdade em contraposição ao ódio violento à desigualdade e à paixão pela libertação que, segundo Arendt, acabaram por levar os franceses a não se contentar com que seus negócios fossem melhor dirigidos e a acreditar que eles próprios podiam tomar a sua frente. Arendt está defendendo aqui a igualdade, identificando-a com diversidade, ou seja, a sobreposição de algumas classes a outras, seguindo a ordem natural das coisas, na esteira dos liberais conservadores dos séculos XVIII e XIX. O elogio da diversidade, da tolerância, em todos os planos, no cultural, no político, como também no dos costumes e no das ideias, aparece relacionado com a necessidade da manutenção da desigualdade social. Arendt, em linha de continuidade com Tocqueville, acaba por dissociar a pobreza, a necessidade e a escassez, da exploração e da desigualdade, raciocínio que leva à leitura destas relações sociais como se fossem fenômenos pré-políticos e naturais. Neste sentido, Tocqueville tece uma contundente crítica à revolução: não é mais feita com o apoio do povo, mas pelas suas próprias mãos, destruindo a ordem natural da sociedade que podia ser melhor conservada por um déspota (TOCQUEVILLE, 1997).

Nas seguintes palavras de Arendt podemos encontrar a mesma concepção negativa dos ideais nascidos da pobreza, totalmente distintos daqueles que inspiram a fundação da liberdade, pois, para ela

[...] a abundância e o consumo sem limites são os ideais dos pobres: são a miragem no deserto da miséria. [...] O anseio oculto dos pobres não é ‘a cada um segundo suas necessidades’, mas sim ‘a cada um segundo seus desejos’. E embora seja verdade que a liberdade só pode alcançar aqueles cujas necessidades foram satisfeitas, não é menos verdade que ela fugirá daqueles que são inclinados a viver em função de seus desejos. (ARENDR, 1990, p. 111).

Arendt desconsidera totalmente os ideais nascidos da pobreza, vinculando-os à corrupção política, uma vez que só os homens livres da necessidade não são traídos pelo desejo de enriquecimento, sendo este mais um argumento, sem sustentação histórica, para que as massas sejam mantidas fora da esfera política.

Tocqueville, ao comparar a democracia com a aristocracia, defende explicitamente essa segunda forma de governo pelo fato dos ricos – libertos do reino da necessidade – estarem à frente dos negócios públicos. Sendo assim, eles desejam apenas o poder, não havendo perigo para a emergência da corrupção. Em contrapartida, no mundo democrático os governantes, por serem pobres e terem ainda sua “fortuna por fazer”, são mais suscetíveis de se corromper:

O povo nunca penetrará no labirinto obscuro do espírito cortesão; sempre descobrirá com dor a baixeza que se oculta sob a elegância das maneiras, o requinte dos gostos e as graças da linguagem. Mas roubar o tesouro público, ou vender a preço de dinheiro os favores do Estado, é coisa que o primeiro miserável compreende e pode gabar-se de fazer igual, chegando a sua vez. (TOCQUEVILLE, 1998, p. 257).

Arendt, por sua vez, embora defenda o governo dos melhores como a característica marcante de uma república, uma forma aristocrática portanto, admite que dele podem fazer parte representantes de todas as esferas sociais, desde que se distingam pelo amor e dedicação à liberdade pública. Há aqui uma grande contradição, pois, como sustentar o fato de que os homens públicos poderiam advir de todas as classes, se aquelas

presas ao reino da necessidade não têm tempo nem a superior sabedoria para tanto? Seus pressupostos estão em consonância com as implicações aristocráticas e sacralizadas da Constituição americana de 1787 que autoriza os Estados a determinar quem pode e quem não pode votar para a Casa dos Representantes, privilegiando a vitória dos primeiros homens quer seja do ponto de vista da fortuna quer de sua influência, restringindo a possibilidade de que a grande massa do povo, das classes médias e baixas possam concorrer aos cargos públicos devido aos processos eleitorais indiretos estabelecidos (KRAMNICK, 1993).

Ao advogar em defesa de um mundo comum, Arendt não deixa de apontar para a necessidade da exclusão dos homens ligados ao labor e ao trabalho, fato que legitima uma relação de dominação. Mesmo levando em consideração a possibilidade, por ela admitida, de que alguns homens pobres possam ascender ao corpo dos eleitos, isto só é admitido desde que não signifique, de forma alguma, a emergência do perigo da tirania da maioria ou da soberania popular.

Assim, a crítica à Revolução Francesa através da retomada recorrente da Revolução Americana, mostra que a preocupação central de Arendt é a de como estabelecer e fundar organismos políticos e não a soberania popular. Ela enaltece a elaboração da Constituição americana e os seus fundadores por legitimarem o governo da maioria reflexiva, liderado por aqueles políticos que resistem aos sentimentos irrefletidos, insensatos e injustos do povo.

Arendt legitima um mundo dividido e hierarquizado, opondo-se à transformação social, em defesa da reforma das instituições políticas, da necessidade de um governo civilizado. Sua herança teórica vincula-se estreitamente à temática conservadora e aristocrática de Tocqueville que acentua o perigo permanente do despotismo dos governos revolucionários, defendendo uma concepção de democracia pautada na estabilidade das instituições e dissociada da ideia de abolição das desigualdades sociais. A total recusa à entrada das massas na política por Tocqueville, que vivencia a Revolução Francesa, é corroborada por Arendt nos anos 60, inclusive com a mesma justificativa, a de que a intromissão dos deserdados no espaço público só pode redundar em terror. Com efeito, apenas os libertos do reino da necessidade devem fazer parte da esfera da excelência, a política. A

liberdade e a igualdade confluem na concepção liberal conservadora, onde o governo dos melhores deve ser defendido da onipotência da maioria.

A RECUSA DA TRADIÇÃO HEGELIANO-MARXISTA POR ARENDT

Arendt tematiza a história das revoluções em contraposição à filosofia da história de Hegel, a qual, ao seu ver, encontra desdobramentos em Marx, acusado de circunscrever definitivamente as revoluções à influência da Revolução Francesa e ao predomínio da questão social. Os seus textos *Da Revolução, Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana* (1993) trazem para o centro do debate a argumentação teórica que permite o exame da sua crítica à tradição hegeliano-marxista, a partir da leitura sobre a história das grandes revoluções. Discutimos aqui as raízes teóricas da reflexão de Arendt em torno das revoluções modernas, em cujo bojo geraram-se os projetos e experiências de democracia em debate no mundo contemporâneo. Esta concepção segundo a qual a Revolução Francesa significa a invasão do domínio público pela necessidade, fornece o lastro histórico para o contraponto com as interpretações hegeliano-marxistas.

A leitura que Arendt faz dos pressupostos marxistas está atrelada aos seus argumentos teóricos e ao seu posicionamento político frente à história das revoluções. Apesar da Revolução Francesa ter redundado em desastre a partir da entrada do povo em cena, é ela que faz história no mundo, papel que deveria caber à Revolução Americana – triunfantemente vitoriosa. Assim suas análises contrapõem a história destas duas revoluções, criticando com veemência a francesa, particularmente em sua fase jacobina, quando as massas entram na política.

O processo revolucionário americano, ao seu ver, caracteriza-se desde o início pela experiência de participação política direta, por ter articulado um sistema de associações, já existente nas treze colônias, como fonte da legitimidade das autoridades constituídas. Ele não significa um começo radicalmente novo, mas apenas assegura legalmente o modo de comunidade política inventado no Novo Mundo. Já a Revolução Francesa é emblemática dos movimentos libertários que têm seu desfecho na restauração, na tirania e na petrificação, pela tentativa frustrada de criar instituições que permitam a participação política das massas incultas, introduzindo um significado inteiramente novo à ideia de igualdade que

passa a expressar um direito inato, pois as pessoas, pelo simples fato de terem nascido, são consideradas iguais. Esta nova concepção significa, para Arendt, uma mudança radical, pois a concepção de que todos nascem livres e iguais implica em que o exercício da política não é mais reservado apenas aos homens livres do reino da necessidade.

Segundo Arendt, a rebelião legítima, na teoria medieval e pós medieval, é entendida, apenas como uma contestação da autoridade constituída e não da ordem estabelecida e mesmo que

[...] às pessoas fosse reconhecido o direito de decidir quem *não* deveria governá-las, certamente não o tinham para escolher quem *deveria*, e muito menos jamais houve registro de que as pessoas tivessem o direito de se governar a si próprias, ou de indicar aquelas de suas próprias fileiras para os negócios do governo. [...] e não obstante houvesse bastante palavras na linguagem política pré-moderna para descrever a rebelião de súditos contra um governante, não havia nenhuma que descrevesse uma mudança tão radical que os próprios súditos se tornassem governantes. (ARENDR, 1990, p. 32-33).

Arendt condena veementemente, portanto, a guinada na concepção da política provocada pela entrada em cena das massas durante a Revolução Francesa, quando ocorre a abdicação da liberdade em face dos ditames da necessidade:

A realidade que corresponde a essa imaginária moderna é aquilo que, desde o século XVIII, veio a ser chamado de questão social, e que poderíamos, melhor e mais simplesmente, denominar de existência da pobreza. Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu

morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. [...] Foi a necessidade, as urgentes carências do povo, que desencadeou o terror e levou a revolução à sua ruína. (ARENDDT, 1990, p. 48).

Arendt, ao afirmar aqui que a pobreza é inerente ao mundo administrativo, condena o fato deste problema, por ser de origem doméstica, ser atirado ao espaço público durante a revolução. Assim, para ela, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de História na filosofia de Hegel¹⁴, pois a crença deste teórico na irresistibilidade da necessidade “[...] - estando a violência e a necessidade em movimento, e arrastando a tudo e a todos em suas correntezas – era a visão familiar das ruas de Paris durante a revolução, a visão dos pobres que afluíam em torrentes às ruas.” (ARENDDT, 1990, p. 90). Para Arendt, a ideia de que a pobreza deve ajudar os homens a romper as algemas da opressão, embora sendo inconcebível antes do transcurso da Revolução Francesa, torna-se familiar através dos pressupostos de Marx, fato que faz com que a partir de então as revoluções passem definitivamente à influência da Revolução Francesa e ao predomínio da questão social, relegando ao esquecimento “[...] a qualidade [...] do pensamento resultante do curso da Revolução Americana.” (ARENDDT, 1990, p. 48):

[...] não há dúvida de que o jovem Marx convenceu-se de que a razão pela qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis. Sua contribuição mais explosiva e sem dúvida mais original à causa da revolução foi ter interpretado as constrangedoras carências da pobreza do povo em termos políticos, como uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade. O que ele aprendeu da Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem. (ARENDDT, 1990, p. 48- 49).

Arendt defende a separação da economia da política, opondo o pobre - movido pela necessidade - aos homens que desejam a liberdade pública - a cidadania efetiva, a participação na coisa pública. Se, por um lado, a pobreza força o homem a agir como escravo, por um outro e

mesmo lado, a riqueza privada torna-se a condição para a admissão na vida política pelo fato dos proprietários não terem de prover por si mesmos as necessidades mais urgentes da existência e por não estarem empenhados na acumulação de riquezas. Condena, portanto, os revolucionários que buscam associar o reino da liberdade à soberania popular, criando canais de decisão política, voltados para realizar a vontade do povo, manifesta na revolta vinda da necessidade. Segundo Arendt a necessidade não é criadora de novas instituições, estas sim fundamentais - como mostra a Revolução Americana – pois a lei deve ter como fonte não o povo, mas a constituição, algo objetivo, durável e que não pode ser mudado segundo os ventos da vontade popular. Contrariamente, na Revolução Francesa, a vontade absoluta do povo prevalece pois abrange, pela primeira vez, aqueles que não participavam do governo, as classes inferiores da população. A deificação do povo, na França, resulta na tentativa de derivação da lei e do poder desta única fonte:

Os homens da revolução Francesa, não sabendo distinguir entre violência e poder, e convencidos de que todo poder emana do povo, abriram a esfera política para essa força pré-política natural da multidão, e foram arrastados por ela, assim como o rei e os antigos poderes haviam sido anteriormente. (ARENDR, 1990, p. 48).

Em contrapartida, os homens da Revolução Americana

[...] entendiam o poder como o próprio oposto de uma violência pré-política natural. Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo. (ARENDR, 1990, p. 48).

Há aqui a defesa da versão horizontal do contrato em Locke que, segundo Arendt é edificado sobre a ideia de consentimento, onde todos os contratos e acordos se apoiam na reciprocidade entre aqueles considerados cidadãos, dispensando a noção de governantes e governados. Esta concepção arendtiana está enraizada também na interpretação de Tocqueville sobre o governo republicano existente nos Estados Unidos que, sem disputa ou oposição, por um acordo tácito, chega a uma espécie de *consensus universalis*.

Podemos notar um importante contraponto a esta noção da política, enaltecida por Arendt, na análise de Hegel sobre o Estado burguês, quando ele afirma ser ele uma potência antes de ser poder, não podendo existir qualquer direito que não redunde, mais cedo ou mais tarde, no uso da violência. Se a força não cria o direito, este, contudo, para Hegel, não pode existir sem ela, uma vez que a lei é fundamental para manter os indivíduos dentro dos limites do direito e do reconhecimento da dignidade de homem a todo o ser humano. Desta forma, para Hegel, na Revolução Francesa, é a violência que mantém o Estado, concebido como um todo, sendo ela necessária e justa no sentido de garantir a efetivação da universalidade. O caráter violento assumido pela revolução explica-se pelo fato de que a corte, o clero, a nobreza e o parlamento se opõem a ceder seus privilégios quer pela força quer pelo direito.

Arendt, diversamente, defende a retomada da experiência da Revolução Americana como fruto de um consentimento dos iguais, mesmo sabendo que ele exclui os negros e índios na América por não apresentarem os traços gerais de humanidade. Tocqueville, embora critique este aspecto da democracia na América, acaba defendendo também a não extensão da igualdade do homem aos povos semicivilizados, como é o caso dos árabes, que não podem ser tratados pelos franceses como iguais ou cidadãos (LOSURDO, 1996). Este poder de definir o que é ou não humanidade, ou seja, de afirmar que os americanos são os melhores porque são livres das necessidades, por se identificarem apenas com o bem público, implica no fato de que uma República bem organizada deve ter instituições repressivas que selecione as elites conforme estes critérios, excluindo explicitamente os pobres, não proprietários, de serem dirigentes e eleitores. Arendt evita sempre chegar a esta conclusão normativa, embora se posicione contrariamente à concepção da Revolução Francesa de que todos os homens, pelo simples fato de terem nascido, tornam-se detentores de certos direitos, condenando enfaticamente a equiparação dos direitos do “homem *qua* homem” aos direitos dos cidadãos defendida pela tradição hegeliano- marxista.

Subtraindo a esfera econômica da política e enaltecendo esta última, insiste que o fundamento das revoluções modernas reside no delineamento de uma constituição, tendo como marco a Declaração da Independência, “[...] dando início à elaboração de constituições para cada

um dos Estados americanos.” (ARENDDT, 1990, p. 100). Ela está aqui se referindo ao desfecho do processo da aprovação da Constituição de 1787, que se estende por duas décadas e meia, opondo os federalistas, defensores do governo republicano, e os antifederalistas, que demonstram uma preferência bem mais acentuada pelas noções de democracia representativa. Arendt toma partido explicitamente dos federalistas, sendo que em seus textos privilegia as argumentações de James Madison (ARENDDT, 1999, p. 120-121), considerado o pai da Constituição dos Estados Unidos e responsável pela apropriação da palavra “república”, que carrega diversas conotações políticas, para nomear uma estrutura de governo baseada numa drástica redução da participação do povo nos assuntos do Estado, em contraposição à democracia direta praticada sob os Artigos de 1776 a 1778, período conhecido por “política da liberdade”. No *Federalista* nº63, Madison escreve que o Senado deve ser ocupado por homens sóbrios e respeitáveis que representam a razão, justiça e verdade diante dos erros e enganos do povo (HAMILTON et al., 1993, p. 404-411).

Engels, opondo-se à república americana, na introdução do texto de Marx “A Guerra Civil na França”, mostra a necessidade de superação da velha máquina do Estado pela Comuna de Paris devido ao fato dele ter se convertido na defesa dos interesses específicos daqueles que de servidores da sociedade passam a ser seus senhores. Desta perspectiva não apenas as monarquias hereditárias, mas também as repúblicas democráticas, especialmente a dos Estados Unidos, são consideradas emblemáticas:

Não há nenhum país em que os ‘políticos’ formem um setor mais poderoso e mais desligado da nação do que a América do Norte. Aí, cada um dos grandes partidos que se alternam no governo é, por sua vez, governado por pessoas que fazem da política um negócio, que especulam com as cadeiras de deputados nas assembléias legislativas da União e dos diferentes Estados federados, ou que vivem da agitação em favor de seu partido e são retribuídos com cargos quando eles triunfam. É sabido que os norte-americanos se esforçam, há trinta anos, para libertar-se desse jugo, que chegou a ser insuportável, e que, apesar de tudo, se afundam cada vez mais nesse pântano de corrupção. E é precisamente na América do Norte onde melhor podemos ver como avança essa independização (*sic*) do Estado em face da sociedade, da qual originariamente devia ser um simples instrumento. (ENGELS, 1981, p. 50).

Isto explica o ceticismo dos pais fundadores do federalismo americano quanto à democracia, ao mesmo tempo em que é louvada a sociedade liberal moderna principalmente no que diz respeito à defesa dos direitos pessoais e dos de propriedade, como interpreta Isaac Kramnick (1993, p. 52):

Fazendo lembrar muito o Locke do capítulo 5 ('Sobre a propriedade') do Segundo Tratado, Madison atribui, no nº 10, a posse diferencial de bens às 'diversidades nas faculdades dos homens', a suas 'faculdades diferentes e desiguais de adquirir propriedade'. A 'proteção dessas faculdades' constituía 'a primeira finalidade do governo'. Como para Locke – que escreveu que 'a justiça dá a todo homem o direito sobre o produto de sua indústria honesta' -, assim também para Madison e os federalistas a justiça significava efetivamente o respeito aos direitos privados, especialmente os de propriedade.

O perigo do *demós* apontado em várias passagens de Arendt, está diretamente relacionado com o repúdio à igualdade e a ameaça à liberdade e à propriedade privada. Tanto assim, que a dúvida dos antifederalistas quanto à possibilidade dos proprietários governarem a si próprios e preferir o bem comum aos seus interesses privados é legítima, uma vez que o planejamento da Constituição de 1787 se dá exatamente com o intuito de aumentar a influência, o poder e a fortuna daqueles que já o possuíam, sendo sua ratificação uma grande vitória da aristocracia. O povo pode ter sido a inspiração do novo governo, mas a ideia de que o papel histórico do *demós* é criar uma nova ordem que possa ser mais racional que a precedente permanece totalmente alheia. O *demós*, portanto, tem de ser contido através da lei, pois todas as tendências do espectro liberal-conservador dos EUA têm em comum a crença dos Fundadores de que a ilimitada soberania popular é inerentemente tirânica (LAZARE, 1998).

Nesta linha insere-se a crítica feita por Arendt à participação dos pobres na vida pública, deixando a sua direção para os melhores homens do estado. Para ela, este fenômeno teve por consequência a invasão do domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres, pela necessidade que está inexoravelmente ligada à violência. Portanto, ela condena o fato de os novos militantes da esquerda,

durante os protestos dos anos 60, particularmente aos dos movimentos de libertação colonial, em pleno século XX, evocarem as experiências da Revolução Francesa, uma vez que, ao seu ver, os revolucionários do século XVIII e XIX,

perpetuamente acoissados pela permanência desesperada da questão social, isto é, pelo espectro das vastas multidões de desvalidos que as revoluções tinham o dever de libertar, [...] se apegaram invariavelmente, e como que inevitavelmente, aos eventos mais violentos da Revolução Francesa, esperando, contra toda esperança, que a violência viesse a triunfar sobre a pobreza. Isso era, sem dúvida, a voz do desespero; tivessem eles admitido que a lição mais óbvia que poderiam ter aprendido com a Revolução Francesa era que *la terreur*, como um meio de atingir *le bonheur*, provocara a derrocada das revoluções, teriam tido também de admitir que nenhuma revolução, nenhuma fundação de um novo corpo político seria viável onde as massas populares vivessem oprimidas pela miséria. (ARENDR, 1990, p. 177).

A CRÍTICA CONTUMAZ DE ARENDR AOS PROTESTOS DOS ANOS 60

No ensaio *Sobre a Violência* de Hannah Arendt e de seu livro *Da Revolução*, as teses por ela desenvolvidas na conjuntura política dos anos 60, argumentam contra as ideias do marxismo clássico sobre a violência e, sobretudo, contra os teóricos seus contemporâneos, particularmente Sartre e Marcuse, que se colocam em linha de continuidade com elas. Tanto assim que Arendt posiciona-se contrariamente ao movimento estudantil e aos movimentos de libertação colonial, negando-lhes qualquer potencialidade transformadora.

Na conjuntura por Arendt analisada e vivida, destacam-se a rebelião estudantil em diversos países do mundo e, especificamente nos EUA onde ela só pode ser entendida relacionada aos confrontos raciais, à escalada da guerra do Vietnã e à opção dos militantes de esquerda por meios violentos. Em seu exame, enfatiza o avanço tecnológico na produção dos meios da violência, que traz à tona o temor de uma guerra nuclear, para refutar a via revolucionária e defender a reforma das instituições frente à impotência e ao desgaste das democracias. As suas reflexões têm como contraponto o posicionamento da Nova Esquerda

sobre o papel dos meios violentos de resistência à opressão, como a emblemática guerra de guerrilhas no processo de descolonização. Arendt condenando totalmente a incitação à violência destes autores, rechaça os movimentos de libertação colonial por colocarem em risco até mesmo o governo constitucional da França, tendo este boas razões para as suas repressões na Argélia. Como ao seu ver o enfraquecimento do poder imperialista francês se manifesta na alternativa entre a descolonização e o massacre, ela justifica a violência da ordem instituída e condena os movimentos de protesto que estão sendo defendidos por Sartre e Fanon. Para a filósofa alemã elas eclodem pela sua fúria demente, tendo como único resultado a destruição.

Arendt posiciona-se também contrariamente à ala esquerda dentre os críticos da guerra do Vietnã que a concebe como fascista ou nazista e iguala os massacres e os crimes de guerra ao genocídio. Ao seu ver, nos Estados Unidos “[...] nunca existiu em nenhum nível do governo [o] desejo de destruição em larga escala, a despeito do atemorizante número de crimes de guerra cometidos durante a guerra do Vietnã.” (ARENDR, 1999, p. 130).

Arendt, com esta justificativa, visa diferenciar a política de guerra dos Estados Unidos dos totalitarismos de Stálin e Hitler que utilizam o medo, isto é, o terror, como princípio de ação, como um cinturão de ferro que destrói a pluralidade, pautado por uma promessa na mão e um chicote às costas. Ao mesmo tempo em que busca livrar a política dos EUA de seus adjetivos totalitários, também diz ter encontrado provas que permitem desvinculá-la de objetivos imperialistas, sendo esse o seu grande aprendizado com as ofensivas norte-americanas no sudeste asiático:

Por fim, há uma lição a ser aprendida para os que, como eu, acreditavam que este país tinha se envolvido numa política imperialista; tinha esquecido completamente seus antigos sentimentos anticolonialistas e talvez estivesse conseguido estabelecer a **Pax Americana** que o presidente Kennedy tinha denunciado. Quaisquer que sejam os méritos destas suspeitas, poderiam ser justificadas pela nossa política latino-americana; se pequenas guerras não- declaradas – operações relâmpagos de agressão em terras estrangeiras – estão entre os meios necessários para se alcançar fins imperialistas, os Estados Unidos estão menos

aptos a empregá-las com sucesso do que qualquer outra grande potência. (ARENDDT, 1999, p. 47).

Arendt ao defender o não imperialismo dos EUA, desconsidera todo o significado político e econômico da guerra do Vietnã. Ela nega que um de seus objetivos é criar um campo de provas para as táticas antiguerrilha, contribuindo para a continuidade de práticas neocolonialistas incidentes sobre os povos da África, Ásia e América Latina. E omite o fato de que vários de seus países continuam sendo fonte de matérias primas para o desenvolvimento da grande indústria, como, por exemplo, o petróleo na Venezuela e no Oriente Médio e os metais não-ferrosos na América Latina. A importância econômica da guerra, totalmente minimizada por ela, se faz sentir não apenas externamente, mas também no âmbito interno, onde os prósperos negócios do complexo industrial-militar provam que os bilhões de dólares gastos não estão perdidos para todos, mas pelo contrário, são responsáveis pela orientação dos investimentos norte-americanos. Do ponto de vista das vítimas, ela recusa a existência da organização e da solidariedade da luta contra o colonialismo dos países terceiro-mundistas:

Os únicos que têm um interesse obviamente político em dizer que existe um terceiro mundo, são, é claro, os que estão nos níveis mais baixos – isto é, os negros da África.

A nova esquerda pegou o lema do terceiro mundo do arsenal da velha esquerda. [...] O nivelamento imperialista de todas as diferenças é copiado pela nova esquerda, porém com rótulos trocados. É sempre a mesma velha história: deixar-se levar por qualquer lema; a incapacidade de perceber, ou então a má vontade de ver os fenômenos como realmente são, sem aplicar categorias a eles, na crença de que possam ser dessa forma classificados. É exatamente isto que constitui o desamparo teórico.

O novo **slogan** – Povos de todas as colônias, ou de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos! – é mais louco ainda que o antigo de onde foi copiado: Trabalhadores de todo o mundo uni-vos! – que no fim das contas tem sido inteiramente desacreditado. (ARENDDT, 1999, p. 180-181).

A seleção dos fatos históricos feita por Arendt, desconsiderando totalmente a existência real do terceiro mundo e a intervenção política americana em seu destino, está estreitamente ligada à sua recusa em admitir quaisquer traços de imperialismo nos EUA. Neste sentido, ela pode ser criticada pelo seu próprio argumento, utilizado para refutar as declarações dos encarregados das relações públicas do governo americano durante a guerra do Vietnã, por sua capacidade de reescrever “[...] a história uma e outra vez para adaptar o passado à ‘linha política’ do momento presente, ou de eliminarem dados que não se ajustam à sua teoria.” (ARENDR, 1999, p. 17).

Seu viés interpretativo do movimento estudantil nos anos sessenta e dos movimentos de libertação colonial, centra-se na esterilidade teórica fundamentalmente pelo fato dele perder seu tempo com categorias do século XIX, mas, é bom frisar, com determinadas categorias deste século, ou seja, com o marxismo clássico. Pois, no que diz respeito a Tocqueville, também do século XIX, notamos não apenas uma substantiva influência de sua interpretação sobre as grandes revoluções na de Arendt, sendo ele também uma referência constante e enaltecida na defesa do mito da liberdade na América. Enquanto a volta à origem proposta por ela reside na retomada dos artigos constitucionais escritos no século XVIII, a recuperação do espaço político deve ser buscada na tradição da Grécia antiga, ao seu ver isenta de violência e nutrida pelo consenso e pela persuasão. Está presente aqui a valorização do passado, da tradição, em detrimento de um futuro incerto e a recusa da solução hegeliano-marxista que coloca no horizonte a construção do novo, a transformação da sociedade.

A REPERCUSSÃO DA OBRA DE ARENDT NO BRASIL

A obra de Hannah Arendt, no início da década de 60, quando escreve *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* tem pouca repercussão no Brasil. No final dos anos 60 e início dos 70, continua pouco conhecida e citada no Brasil a não ser por um grupo de intelectuais, diplomatas e homens públicos como Celso Lafer, Marcílio Marques Moreira, José Guilherme Merquior, Hélio Jaguaribe (LAFER, 1994). No meio acadêmico, como mostra Celso Lafer, particularmente na USP, Antonio Candido, um anti-stalinista histórico, apresenta divergências com

relação ao pensamento de Arendt, ao recusar a identificação estabelecida por ela entre nazismo e stalinismo uma vez que para ele o primeiro só comporta a destruição total como alternativa para a sua vitória, enquanto o segundo pode ser modificado por dentro por ser “um projeto de passagem a uma ordem humana” (CANDIDO apud BIGNOTTO, 2001). Em contrapartida, Francisco C. Weffort interessa-se pelos escritos da filósofa alemã, apontando para o

[...] significado de resistência intelectual da obra arendtiana para os que estavam no Brasil enfrentando os ‘tempos sombrios’ do período autoritário. Salientava a importância do resgate arendtiano da *vita activa*; rejeitava a sua qualificação como conservadora; insistia na força de um pensamento aberto e indicava a relevância de sua contribuição para uma teoria da revolução – que era um de seus temas naquela época [1980]. (WEFFORT apud BIGNOTTO, 2001, p. 37).

Na virada do século, os pressupostos reformistas arendtianos atingem grande repercussão no Brasil, o que talvez contribua para a retirada do debate sobre a revolução da agenda acadêmica. A ideologia hegemônica neoliberal é inclusive sustentada por pressupostos deste tipo, que abrem mão da tradição e pregam o conformismo e o derrotismo. Em 2000, 25 anos após a morte de Hannah Arendt, várias comunicações apresentadas no colóquio “Hannah Arendt – 25 anos depois”, ocorrido em junho, na PUC- RJ, organizado pelos Departamentos de Filosofia e de História desta instituição e da UFMG, são publicados em uma coletânea chamada *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Neste mesmo ano são publicados dois livros, *O Pensamento à Sombra da Ruptura Política e Filosofia em Hannah Arent* de André Duarte e *Hannah Arendt & Karl Marx – o mundo do Trabalho* de Eugênia Sales Wagner. Em linhas bastante gerais podemos dizer que este segundo defende a atualidade da argumentação arendtiana sobre a questão do trabalho, em nossa contemporaneidade, voltados a mostrar os limites das teses de Marx em torno de seu caráter emancipatório e civilizador.

Em 2013, a divulgação da obra de Arendt no Brasil toma proporções inusitadas, sendo emblemáticos a “IV Jornadas Internacionais Hannah Arendt – Sobre a Revolução

– 50 anos” no IFCH Unicamp e o “I Colóquio internacional Hannah Arendt – a crise na educação revisitada”, na faculdade de Educação da USP. A repercussão positiva de Hannah Arendt acontece, também, com o lançamento do filme “Hannah Arendt”, sobre a filósofa alemã, que, segundo pesquisa, logo depois da estreia, conquista um público de 94 mil espectadores. Se há uma novidade com relação ao aumento significativo da inserção do pensamento de Arendt quer no âmbito acadêmico, quer nos artigos que analisam o filme, por outro lado, a meu ver, o consenso acrítico (aproximando esquerda e direita) de enaltecimento à obra e à filósofa alemã permanece. Eles são escritos por monges, psicanalistas, professores universitários, homens públicos e enaltecem as reflexões de Arendt. Dos sete artigos que pesquisei, escritos em sua maior parte por professores, de renomadas universidades públicas, apenas um apresenta avaliação desfavorável. As críticas que são feitas ao filme só contribuem para superdimensionar a obra de Arendt ao afirmar que devido à sua complexidade, ela não pode ser abarcada por um longa-metragem.

As legendas do filme Hannah Arendt repercutem na fala dos articulistas que ressaltam uma feliz junção entre a arte, por um lado, e a grandiosidade da vida e a obra da filósofa alemã, por outro. O slogan diz: “No julgamento do século, uma das maiores pensadoras do mundo, confronta o significado do mal – baseado em uma extraordinária história real. As frases em destaque nos periódicos reverberam-no: “Uma vida de resistência”. “Filme ‘Hannah Arendt’ reconstitui episódio crucial não só da vida da filósofa alemã, mas da história das ideias”. “Hannah Arendt sempre defendeu a dignidade da política”. “O extraordinário filme de Margareth von Trotta, ‘Hannah Arendt’ relata um momento crucial na vida da notável filósofa”. “Filme ‘Hannah Arendt’ convida a reflexões que ultrapassam a biografia e os fatos históricos”.

A meu ver, no filme, Arendt seleciona, aspectos da história ao acusar as lideranças judaicas de não organizar seu povo para a insurgência, desconsiderando o registro histórico da resistência de judeus na França, Itália, Bélgica, Holanda e Dinamarca. Por outro lado, morando nos Estados Unidos, ela não faz qualquer menção em 1961 ao fato de que assim como o nazismo instituiu a eliminação possibilitada pela ciência e a tecnologia, o Governo Truman (1945/1952), ao fabricar bombas

atômicas e lançá-las sobre Hiroshima e Nagasaki, mata cerca de 220 mil japoneses. Ambos trazem a guerra para o “horror do extermínio”. Se ela condena os sistemas totalitários, identificando o stalinismo com o nazismo, como vimos, parece totalmente descabido o seu silêncio com relação aos EUA, sendo que nesse momento estamos em plena Guerra do Vietnã. Enquanto no filme ela diz não amar o seu povo, mas amar seus amigos, ela enaltece os EUA como o lugar que ela ama, que a acolhe e, que portanto, ela não pode perder. Além de estar a milhares de quilômetros dos fatos, em segurança, nos Estados Unidos e de ser seguidora de Kant, Tocqueville e Heidegger, ela escolhe ser professora na Universidade de Chicago, centro do conservadorismo estadunidense. Acredito que tais informações podem confirmar o posicionamento político liberal conservador de Arendt não apenas frente ao julgamento de Eichmann, como em toda a sua obra.

O mito da liberdade na América incorporado por Arendt é colocado em xeque a todo momento pela política não apenas interna dos EUA através da reinvenção das formas de segregação racial e do protecionismo econômico, mas também fora de suas fronteiras por sua política imperialista e de extermínio. Contudo, Lazare mostra que as liberdades civis derivadas da Declaração dos Direitos são, portanto, as únicas consideradas válidas pelos americanos, e acredito poder acrescentar que também por Arendt, quando comparadas à história dos países industriais avançados europeus, são crescentemente negativas devido à brutalidade dos EUA na guerra contra as drogas, por ser recordista em números de prisões, pela arbitrariedade da pena de morte, por ser um dos poucos países onde vigora o bipartidarismo, por ser o país mais corrupto do mundo desenvolvido, por ter o Senado menos representativo do Primeiro Mundo e pelo fato de sua lei trabalhista ser extremamente deficitária. Como agravante, há a quase impossibilidade de alterar a Constituição - que permanece praticamente intacta por duzentos anos. A maioria destes fatos, por pertencerem à esfera social, são praticamente inexistentes na argumentação de Arendt que, ao contrário, mostra que a solução dever ser restrita à questão política, ou seja, está na recuperação das origens da Constituição e da sua legitimidade.

Periódicos tais como *Veja*, *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo*, *Zero Hora*, *Outras Palavras*, de diversos matizes e leitores, publicam comentários uníssonos sobre o filme Hannah Arendt ressaltando a importância e originalidade do seu conceito sobre a “banalidade do mal”, bem como a sua atualidade e pertinência para a análise de determinadas conjunturas e realidades sociais brasileiras. Sendo assim, questiono: Como entender o fato de que em 2013, no Brasil, haja esse acolhimento tão favorável dos argumentos arendtianos comprovadamente liberal-conservadores, até mesmo por autores e editoras que há muito se autodenominam de esquerda e marxistas? Essa unanimidade não seria a expressão de uma banalização da crítica em um momento em que o universo acadêmico é marcado cada vez mais pela pasteurização da pesquisa universitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao contrário do que pensam muitos daqueles que retomam o pensamento de Arendt pela importância teórica dada à ação no espaço público, a leitura que fazemos a partir desses seus pressupostos é a participação política nesta esfera é restringida por ela aos livres e iguais que devem ser protegidos da tirania da maioria e não aos excluídos e às minorias do sistema capitalista. O fato dela diferenciar a esfera pública da esfera privada, ou seja, de desvincular totalmente a economia da política, corresponde à prática liberal relegando a questão social aos sentimentos caritativos da sociedade, enquanto a política é exercida pelos talentosos, inteligentes e afortunados em prol da manutenção da propriedade privada, da lei e da ordem que a legitimam. De seu ponto de vista, é a procura do lucro que leva ao aperfeiçoamento dos indivíduos, sendo, portanto, o interesse individual o motor que desencadeia o progresso econômico e social. Estes mandamentos do liberalismo clássico subjazem a toda a argumentação anti-*welfare-state*, anti-keynesiana, anti-planificadora, pela qual ela não recusa apenas o marxismo ou a economia planificada, mas, também, faz uma crítica dura a todo o Estado capitalista regulado, aproximando-se das tendências neoliberais mais extremadas.

Em que medida, então, o pensamento de Hannah Arendt pode lançar luz sobre as questões de políticas sociais, se o seu pressuposto é

de que a solução da questão social não passa pela esfera política? Como recuperá-lo com o intuito de preencher as lacunas “evidenciadas pelo esgotamento da tradição filosófica que vai de Platão a Hegel”, sendo que ela está pautada tanto em uma tradição da antiguidade clássica como na tradição liberal conservadora do século XIX, principalmente no que diz respeito à leitura das grandes revoluções? Se a revolução não se encontra mais na ordem do dia, como não é difícil observarmos, em que sentido um pensamento enraizado na Constituição americana, berço do liberalismo, de um Estado historicamente genocida e imperialista pode ser evocado justamente para dar conta dos desastres sociais provocados pelo neoliberalismo? Como acreditar em seu viés democrático diante de sua defesa de um aparato jurídico-legal que exclui os canais sociais para a efetiva concretização da liberdade e da igualdade de todos? Uma das principais críticas de Arendt à tradição marxista reside na proposição de que, com a revolução socialista, o Estado iria desaparecer, destruindo também a política eleita por ela a esfera superior do diálogo isento de conflito e de violência. Como pensar concretamente uma esfera pública onde os diversos interesses podem ser confrontados e conquistados pelo discurso e pela persuasão num momento em que os conflitos imperialistas, étnicos e raciais continuam responsáveis por guerras insanas que permanecem, inaugurando o século XXI?

Não nos cabe aqui registrar todas as interpretações da produção teórica de Arendt no Brasil, mostrando como ele parecia repercutir positivamente apenas entre aqueles que tomam à frente das decisões políticas neoliberais, relegando a questão social ao esquecimento. Hoje, contudo, essa versão é incorporada a passos largos por parte da esquerda intelectual brasileira que adere acriticamente a este pensamento, deixando de propor alternativas às formas de pensar e agir dominantes.

Nos movimentos de protesto de 68 os debates teóricos da intelectualidade dividem-se com relação ao seu espírito de ruptura e combatividade: se por um lado, parte dela busca nas teorias anticapitalistas do século XIX, a reelaboração de alternativas para explicar e transformar a realidade, outros, em contrapartida, dentre os quais Hannah Arendt, condenam a “[...] lealdade à doutrina típica daquele século já refutada pelo desenvolvimento dos fatos.” (ARENDR, 1999, p. 111). Contudo as

reflexões da filósofa alemã nesse momento têm muito pouca repercussão no Brasil.

Em 2013, como vimos, há um boom de eventos e publicações que divulgam o pensamento de Arendt no Brasil. E, é nesse ano também que eclodem aqui os protestos de junho que, no entanto, não evoluíram para o discurso claramente anticapitalista que alimentou os de vários países da Europa e o “Occupy Wall Street” em Nova York recentemente. O fato da incorporação dos pressupostos arendtianos, claramente opostos à contestação da ordem existente e construídos a partir da crítica contumaz aos ensinamentos de Marx, pela esquerda brasileira, não poderia explicar a sua dificuldade de estar contribuindo para canalizar tais movimentos à incorporação da questão social; Tal fato poderia, ao meu ver, inclusive elucidar a iminência desses protestos serem cooptados pelos (neo)conservadores da direita organizada que demoniza a entrada das massas na política.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ARENDDT, H. *Da Revolução*. São Paulo: EdUNB; Ática, 1990.
- ARENDDT, H. Da violência. In: ARENDDT, H. *Crises da República*. 2180. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.180-181.
- BIGNOTTO, N.; MORAES, E. J. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- ENGELS, F. Introdução à As lutas de classes na França de 1848 a 1850. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa- Omega, 1981. v. 1.
- HAMILTON, A.; JAY, J.; MADISON, J. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- KRAMNICK, I. Apresentação. In: HAMILTON, A.; JAY, J.; MADISON, J. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 9-11.
- LAFER, C. Prefácio. In: ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 3-4.
- LAZARE, D. America the Undemocratic. *New Left Review*, London, n. 232, p.484-485, Nov./Dec. 1998.

LOSURDO, D. Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 17, n. 57, dez. 1996. Especial.

TOCQUEVILLE, A. de. *A Democracia na América: leis e costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TOCQUEVILLE, A. de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4. ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 1997.