

HANNAH ARENDT: POLÍTICA E HISTÓRIA, UM PENSAMENTO PARA NOSSO TEMPO¹

JOSÉ MIGUEL ARIAS NETO²

ARIAS NETO, J.M. Hannah Arendt: política e história, um pensamento para nosso tempo. *Semina: Ci. Soc./Hum.*, Londrina, v. 13, n. 3, p. 164-173, set. 1992

RESUMO: Este artigo é dividido em três partes. Na primeira parte são feitos alguns comentários sobre a obra e um estudo dos conceitos básicos usados por Hannah Arendt. Na segunda parte há uma tentativa de análise das mudanças em curso no Leste Europeu a partir de algumas idéias de Hannah. Finalmente são feitos alguns comentários acerca do moderno conceito de história.

PALAVRAS-CHAVE: Política; História; Liberalismo; Totalitarismo

1 – INTRODUÇÃO

“What the hammer? What the chain?
In what furnace was thy brain?
What the anvil? What dread grasp
Dare its deadly terrors clasp?”

William Blake

A reflexão sobre a política parece ser o fio condutor do pensamento de Hannah Arendt, que se traduz em uma mensagem de fé, esperança e liberdade. Esta mensagem é portadora da marca de seu próprio tempo. Hannah Arendt nasceu em Hannover em 1906. Filha de rica família judia, participou intensamente do desenvolvimento cultural da República de Weimar. Foi influenciada por Martin Heidegger, de quem foi aluna e amante e por Karl Jaspers (discípulo de Max Weber) que orientou sua tese de doutorado sobre Santo Agostinho.

Durante os anos trinta desenvolveu trabalhos em pesquisa social em Paris, e em 1941 mudou para os E.U.A., onde atuou em várias universidades. Em 1954 recebeu o prêmio da American Academy four Arts and Letters.

Sua vida política é marcada pela atuação sionista, mas o contato com o grupo do Partido Comunista Alemão através de Gunther Anders e Heinrich Blucher, respectivamente seu primeiro e segundo maridos, fez com que Hannah adotasse uma visão mais cosmopolita e, conseqüentemente, a levou a “preocupar-se com questões como revolução, resistência e experiências de fundação” (CONSOLMAGNO, 1991, p.3)

Hannah Arendt vivenciou duas Guerras Mundiais, e a ascensão do totalitarismo – este evento político novo – tanto nas suas variantes nazi-fascista como comunista e o fenômeno da massificação nas sociedades capitalistas.

Sua preocupação com a restauração da dignidade da política, conseqüentemente, da liberdade, está ancorada nestes grandes eventos. O fato de Hannah ter vivido em um tempo em que a opressão, a violência e o terror se tornaram universais, provavelmente a conduziu, como observa Habermas, a conceber o poder como ação comunicativa. Segundo ARENDT (apud HABERMAS, 1980, p. 101):

“O poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles”.

Eis porque, conforme assinalam Habermas e Lafer, Hannah Arendt era uma radical-democrata. É necessário observar também, que decorre desta concepção o fato de que os exemplos que Hannah utiliza em suas reflexões – os soviets, os town-halls, as comunas, os conselhos, os rates – não são acidentais, escolhidos aleatoriamente, aqui e acolá, mas são o próprio “material histórico” sobre o qual ela forja suas reflexões. LAFER (1983, p. xi-xii) observa:

“São os tesouros perdidos, a serem novamente resgatados das experiências dos movimentos populares, quando estes não exprimem apenas as necessidades do metabolismo do animal laborans, mas também as aspirações políticas

1 - Texto apresentado nos Seminários de Pós-Graduação coordenados pela Profa. Dra. Maria de Lourdes M. Janotti no Departamento de História da FFLCH-USP, Março, 1991

2 - Docente do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina, Caixa Postal 6001, Londrina - Paraná - Brasil, CEP 86051-970

do povo e sua vontade de ação no seio da comunidade política".

No conjunto da obra de Hannah Arendt, *A condição humana* (1958) representa, por um lado, o desdobramento das reflexões desenvolvidas em *The origins of totalitarianism* (1951) e, por outro, tem seu contraponto em *The life of the mind* (1978). Em *A condição humana*, a autora trata das atividades que compõem a *Vita Activa* – o labor, o trabalho e a ação, e investiga a dissolução das esferas do público e do privado, a emergência das esferas do social e do íntimo, e os significados e consequências destas transformações no mundo moderno e contemporâneo. Essas reflexões, têm seu contraponto em *The life of the mind*, onde "Hannah investiga a *Vita Contemplativa* - o pensar, o querer e o julgar, que é um longo e meditado acerto de contas com a filosofia, e repõe em termos contemporâneos algo como as três críticas de Kant" (LAFER, 1983, p. iii).

Talvez seja interessante notar que a rebelião de Hannah Arendt contra a concepção de política como mera função administrativa na sociedade contemporânea, tenha contribuído para que a "esquerda" relegasse sua obra ao abandono e tenha injustamente lhe acusado de conservadorismo. De fato, acostumada a um pensamento mecanicista, no qual o político é concebido como derivação da infra-estrutura econômica, a esquerda, como observa Claude Lefort, não pensa em termos de política, e disto decorre uma consequência nefasta: a impossibilidade de refletir sobre o totalitarismo (LEFORT, 1987, p. 78).

Há entretanto, um outro nível de crítica endereçada à Hannah Arendt, que deve ser levada a sério, à medida em que contribui não só para um aprofundamento das origens, contradições e inflexões de seu pensamento, mas também para a discussão acerca dos temas do totalitarismo e da democracia no mundo contemporâneo. Neste sentido, a leitura dos artigos de HABERMAS (1980), O'SULLIVAN (1984) e LEBRUN (1983) é fundamental.

Se em 1983 LAFER já considerava ser a lição de criatividade intelectual e coragem política de Hannah Arendt "das mais oportunas na presente conjuntura brasileira" (LAFER, 1983, p. xii), hoje, mais que nunca, estas afirmações permanecem válidas.

Neste artigo procurar-se-á, desenvolver algumas considerações divididas em três momentos distintos.

Em primeiro lugar serão destacados os conceitos básicos utilizados por Hannah, bem como a relação entre eles, com o objetivo de evidenciar, por um lado, que a consolidação da democracia enquanto formação social depende fundamentalmente da construção de uma esfera pública, e, por outro lado, como a destruição desta esfera no mundo contemporâneo engendrou as experiências da massificação e do totalitarismo.

Em segundo lugar, procuraremos interpretar as transformações em curso no Leste Europeu como a criação, em nossos dias, de uma nova esfera pública. O limite

desta argumentação é dado por um critério espaço-temporal: nos debruçaremos sobre alguns acontecimentos ocorridos na Hungria em 1989.

Finalmente serão feitas considerações amplamente genéricas sobre a moderna concepção de história e sobre as possibilidades de sua crítica.

2 - A PLURALIDADE E A DIGNIDADE DA POLÍTICA

"Não nos deixáramos queimar por nossas opiniões: não estamos tão seguros delas. Mas, talvez, por podermos ter nossas opiniões e podermos mudá-las".

Nietzsche

"O plano não era tão simples; ao contrário, era bastante complexo. Assim deveria ser para ter permanência. Criou um poderoso sonho, um lugar de complexidade infinita, esquematizado em cada pormenor. Dentro dele poderia viver de novo. Mas não como sempre vivera. Tinha que dissipar sua pessoa em inúmeras partes, uma enorme quantidade de formas variadas, cada uma das quais lutando à sua maneira. Quando tudo estava pronto e preparado, comprometeu-se consigo mesmo a fazer-se em pedaços e não ser mais UM, mas um conjunto enorme de entidades... Mas antes ele deveria tornar seu sonho realidade... O experimento deveria começar. Inclinou-se, olhou para a escuridão e disse:

*Faça-se a luz.
E a luz se fez".*

Eric F. Russel

O fragmento de Eric Russel foi selecionado à guisa de introdução às anotações acerca de reflexões gerais suscitadas pela leitura de Hannah Arendt, uma vez que é possível verificar na argumentação do autor, uma ficção que enuncia a condição – **conditio per quam** – de toda a vida política: a pluralidade. É notável o fato de que, no texto de Russel, a pluralidade seja a motivação da própria criação e condição de uma outra vida que não a vivida até então. Embora não esteja explicitada a condição política desta segunda vida, verifica-se a insustentabilidade da unicidade e a impossibilidade da vida humana por longo tempo na imobilidade do estado contemplativo. Esse Deus, profundamente humano de Russel, ao transformar seu sonho em realidade – na ação irreversível da criação – gera a pluralidade, fundando assim, a política. Pode-se ainda inferir do texto, que independentemente do fato de que a vida foi dada ao homem, ela parece conter em seus misteriosos desígnios, algum desconhecido **telos**, sem dúvida, mais elevado que a mera reprodução biológica. A questão fundamental, no entanto, "a mon avis, bien sûr", é exatamente o investir de Hannah Arendt contra o UNO,

que motivou a **edificação de uma obra, providade de durabilidade** comandada por sua preocupação fundamental com a imortalidade mundana.

No prólogo de **A condição humana**, a autora identifica três rupturas em processo no mundo contemporâneo que constituem terríveis ameaças ao homem: com a terra (o esforço científico em tornar artificial a própria vida, ou seja, a ruptura do último laço que faz do homem um filho da natureza); com o discurso, que faz do homem um ser político (a introdução de uma linguagem ininteligível que promove o divórcio entre o conhecimento e o pensamento, ou seja, um mundo no qual as palavras perderam o poder); e com o trabalho (o advento da automação promoverá a libertação do trabalho em uma sociedade de trabalhadores, ou seja, uma sociedade na qual a única atividade que resta é o trabalho). Essa tríplice ruptura se constitui em um problema político fundamental, daí a proposta de Hannah em "reconsiderar a condição humana à luz das nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes" (ARENDRT, 1983, p. 13).

Nestas questões estão enunciados os temas do totalitarismo e da massificação, cujas características são o desenraizamento e o isolamento, que destroem a faculdade de agir, desagregam a vida privada e desintegram as relações sociais:

"O homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas quando já não é reconhecido como homo faber mas tratado como animal laborans, cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém" (apud LAFER, 1983, p. vii-viii).

Para uma apreciação de **A condição humana**, com ênfase no que se acredita ser a questão central do livro – a **pluralidade e a restauração da dignidade da política** – procurar-se-á explorar alguns dos conceitos desenvolvidos por Hannah, tendo também em vista que "tratar seriamente um filósofo, implica pensá-lo como filósofo" (ZINGANO, 1989, p. 13).

A distinção entre labor, trabalho e ação está fundada na antiga divisão entre a esfera do público e do privado, embora haja em Hannah uma hostilidade em relação à tradição quando esta estabelece uma hierarquia entre a **vita activa e a vita contemplativa**. Desta divisão fundamental entre público e privado, parece, portanto, derivar toda a reflexão de Hannah Arendt. O Privado é entendido como lugar da privação de todas as qualidades fundamentais a uma vida especificamente humana: é o lugar da mais profunda desigualdade, onde os homens estão sujeitos à autoridade sem lei do déspota e submissos às necessidades da vida, devendo portanto, laborar (combinar o seu metabolismo com a natureza) para garantir a sua sobrevivência. Esta esfera legítima a violência (modo pré-político de lidar com as pessoas) como a forma de superação das necessidades da vida. O processo

de escravização – coação do outro ao labor – permite que os homens se libertem das necessidades da vida e possam adentrar ao Mundo – edificado pelo trabalho – portador da durabilidade (característica que estabelece a permanência do mundo em oposição à futilidade de manutenção do processo biológico da vida). A esfera do privado é, portanto, comparável a uma prisão, da qual é necessário libertar-se para adentrar à esfera pública. A prisão às necessidades da vida faz com que não haja diferenciação entre os homens (associação natural) e o reino animal. Decorre disto o fato de que a morte através do suicídio é uma alternativa honrosa à escravização, bem como a coragem (o não apego à vida) ser a virtude política por excelência.

Essas reflexões são fundamentais para a compreensão das distinções entre o escravismo antigo e o moderno. Além da clássica diferenciação que se faz entre economia natural e economia mercantil, a emancipação do escravo no mundo antigo não corresponde a uma valorização positiva do trabalho (**labor**) como mundo moderno. Enquanto no mundo antigo o conceito de escravidão está associado à condição do labor, no mundo moderno a condição do labor se emancipou da pessoa do escravo, devido à conotação positiva que a primeira adquiriu na Economia Política moderna: em Locke, como fundamento da propriedade, em Adam Smith, como origem da riqueza, em Marx, como expressão da própria humanidade dos homens.

Uma outra característica da esfera do privado reside no fato do **labor caracterizar-se como processo cíclico**. Em outras palavras, o **animal laborans** se mistura à natureza dela extraindo o necessário à reprodução biológica da espécie. A despeito do fato de que individualmente os homens possuem uma trajetória linear de vida entre o nascimento e a morte, a imortalidade advinda do labor é a **da espécie enquanto coletividade**, garantida pela sucessão das gerações. Diferentemente da esfera pública na qual, os homens adquirem a eternidade individual por meio de **ações e palavras**, é possível afirmar que **o âmbito do privado é tão limitado que não é capaz de produzir condições para a memória e para a história**.

A esfera do público, inteiramente diferenciada, não têm, entretanto, existência separada e independente da privada, mas ambas mantêm uma relação constitutiva, de tal modo que o desaparecimento de uma levou à dissolução da outra no mundo moderno.

Antes de abordarmos a esfera do público, entretanto, faz-se necessário explicitar um outro conceito fundamental que é o de **condição**, pois ambas as esferas nada mais são que condição, que pode ser definida como um estado dos homens e não um lugar. Exemplo característico é a distinção do mero aglomeramento e da pólis. A vida na pólis é um estado, aquela espécie de segunda vida – **bios politikos** – que os homens adquirem quando adentram na esfera pública. O mero aglomerado não constitui uma cidade. Esse caráter de condição (estado)

persiste na definição que Lewis Mumford dá para a *city*, *citê*, *cidade*, que diferentemente do mero agrupamento de casas tem "a capacidade de transmitir em formas simbólicas e modelos humanos uma porção representativa de uma cultura" (MUMFORD, 1982). A fundação da pólis, portanto, corresponde à condição do político, da liberdade na esfera do público. O *bios-politikos* constitui a esfera dos negócios humanos que exclui tudo que seja meramente necessário (produtos do labor) ou útil (produtos do trabalho) e cuja atividade é a ação e o discurso. Esta esfera se caracteriza pela liberdade entendida enquanto não se estando sujeito às necessidades da vida, não comandar e não for comandado, características da desigualdade da esfera privada. A condição de membro da pólis encontra sua definição na idéia de "Vida boa" de Aristóteles, que possuía uma qualidade inteiramente diferente. Era boa porque,

"...tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do mero labor e do trabalho e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixara de ser limitada ao processo biológico da vida" (ARENDR, 1983, p. 46).

A política no mundo antigo caracteriza-se então, pelo não emprego da força e da coação, mas pela ação e pelas palavras que são coevas. Neste espaço de igualdade, os homens se diferenciam pela demonstração de suas qualidades individuais. Nesta dimensão, o fato dos homens verem e ouvirem uns aos outros confere realidade a eles e ao mundo. Diante disto, parece haver na obra de Hannah Arendt uma separação nítida do indivíduo portador da faculdade de agir do moderno conceito de individualismo, seja da esfera íntima na qual o EU se revela, seja do empreendedor liberal, o demiurgo que já não é humano. Essa separação é fundamental para a restauração da dignidade da política, que implica necessariamente na pluralidade em processo de desaparecimento como vida pública na sociedade contemporânea, seja pela massificação do capitalismo, seja pelo totalitarismo moderno. São muito sugestivas as palavras de Trotsky acerca do caráter de unicidade do regime totalitário stalinista:

"L'État c'est moi é quase uma fórmula liberal em comparação com as realidades do regime totalitário de Stalin. Luís XIV identificava-se apenas com o Estado. Os Papas de Roma identificavam-se ao mesmo tempo com o Estado e com a Igreja - mas unicamente durante as épocas do poder temporal. O estado totalitário vai muito além do, Césaropapismo, pois abarca toda a economia do país. Diferentemente do Rei-Sol, Stalin pode dizer a justo título: la société c'est moi!" (LEFORT, 1987, p. 106).

A restauração da pluralidade como condição da ação provavelmente indicou a Hannah Arendt que a na-

talidade pode constituir a categoria central do pensamento político. Segundo ela,

"... das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir" (ARENDR, 1983, p. 17).

Em outras palavras, a faculdade de agir se radica ontologicamente na natalidade que, por possibilitar um novo começo, traz fé e esperança à esfera dos negócios humanos.

A ação possui a qualidade de desencadear processos cujas características são a irreversibilidade e a imprevisibilidade, que poderiam tornar insuportável a capacidade de agir e relegar os homens a uma única ação, não fossem as faculdades de perdoar e de prometer. A primeira liberta os homens das consequências desastrosas de suas ações passadas, e a segunda contorna a inconfiabilidade humana e a impossibilidade de prever as consequências de um ato ao eleger certas ilhas de previsibilidades e erigir certos marcos de confiabilidade em um mar de incertezas.

O exercício da faculdade de agir, decorrente da natalidade e da pluralidade parece ser, portanto, o fator fundamental à consolidação de uma democracia enquanto formação social, ou seja, um regime político cujo "gesto inaugural consiste no reconhecimento da legitimidade do conflito na sociedade" (FORTES, 1978, p. 11).

Se, como diz Hannah, não se deve temer que o behaviorismo esteja errado, mas sim que ele possa vir a ser verdadeiro, é necessário também, manter a fé e a esperança no fato "de que o homem é capaz de agir, que se pode esperar dele o inesperado, que é capaz de realizar o infinitamente improvável" (ARENDR, 1983, p. 191)

.....

"... o que parecia sólido, desaparece; o que era sagrado é profanado, e finalmente os homens são obrigados a encarar com serenidade, suas condições de vida e suas relações recíprocas".

Karl Marx.

Em 1974, sétimo centenário da morte de Tomás de Aquino, Umberto Eco, no periódico *Dalla Periferia dell'Imperio* fez-lhe um elogio (ECO, 1984, p. 331-342). Neste texto, Eco conclui que a pior desventura na carreira do Angélico Dr. Tomás, dos Senhores de Aquino, foi a canonização em 1323. Tragicamente tornou-se um clichê. Sua obra não teve melhor destino, os tomistas tornaram-se vigilantes conservadores de um sistema intocável.

Provavelmente a frase "tudo que é sólido desmancha no ar" ao lado da afirmação "não é a consciência que

determina o ser, mas o ser que determina a consciência" e da cidadíssima décima primeira tese sobre Feuerbach "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, o que importa é transformá-lo", seja um dos maiores desastres (entre os muitos) da trajetória do marxismo. Como diz Perry Anderson, assim como na moeda, a inflação nas idéias provoca sua total desvalorização. Citadas a todo momento, usadas como fórmula para responder a qualquer indagação, deslocadas de seus contextos originais, estas palavras perderam, há muito, quase totalmente o poder, tanto de inspirar reflexões, como de iniciar algo novo.

O que surpreende, no entanto, é que, mais do que aquilo que a frase de Marx diz, **a sua linguagem expressa adequadamente o mundo armado pelas reflexões de Hannah Arendt em A condição humana.** Afirmou-se acima que as esferas do público e do privado não têm existência separadas e independentes, mas mantêm uma relação constitutiva. Os antigos gregos sabiam que a existência da esfera dos negócios humanos dependia da manutenção da esfera da desigualdade e da limitação do número de cidadãos e de habitantes da Pólis. A própria fundação da Cidade ocorreu às custas da redução do âmbito da esfera privada, que, no entanto, era respeitada, uma vez que, "sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse" (ARENDR, 1983, p. 39). Essas características da propriedade, a de assegurar um lugar no mundo aos homens, fez com que estes lhe conferissem um caráter de sacralidade, que impediu que a Pólis violasse a vida privada dos cidadãos. Deve-se a este fato à qualidade inteiramente diferente da lei, que era uma linha divisória que abrigava, protegia e separava o público do privado – uma espécie de muro, como diz Hannah, sem o qual poderia haver um povoado, mas não uma cidade.

É significativo o fato de que a dissolução das esferas do público e do privado com a fundação do mundo moderno, tenha se iniciado com a subversão destas duas instituições da Antiguidade, ou seja, a perda da sacralidade da propriedade e da função das leis em separar o público do privado. Nesta questão Hannah Arendt parece revitalizar as palavras de Marx – tudo que é sólido desmancha no ar – uma vez que as constantes repetições haviam quase que, desprovido as mesmas de sentido.

CHAUÍ (1982), acusa Hannah Arendt de confundir riqueza e capital, e isto teria o efeito de comprometer as críticas que esta dirige a Marx. Esta interpretação de Marilena Chauí, no entanto, parece passível de dúvida. As evidências em contrário, parecem estar na demonstração da distinção existente entre propriedade e riqueza no mundo antigo, e da vinculação de ambas no mundo moderno. Hannah ainda enfatiza o fato de que no mundo moderno "a riqueza tornou-se condição para admissão à vida pública pois liberta o homem de prover às necessidades para exercer atividade política" (ARENDR, 1983, p. 74).

Outra evidência que talvez possa reforçar a suspeita

quanto à validade da crítica de Chauí, é o fato de que na discussão acerca da emergência do social, Hannah ressalta que a conquista da esfera pública pela riqueza fez com que as pessoas privadas passassem a minar a durabilidade do mundo, e que a riqueza só adquire permanência quando entra em processo de transformação em capital (única permanência no mundo moderno), e caso isto não ocorra ela cai no processo de uso e consumo. O que importa perceber é que há uma clara distinção entre riqueza e capital em Hannah Arendt, que parece se apoiar inteiramente na distinção que Marx faz entre entesouramento, acumulação originária e processo de reprodução do capital.

A questão fundamental, no entanto, é a profunda contradição que Hannah demonstra haver no liberalismo, quando este legitima o processo de expropriação em nome do acúmulo de riquezas, ao mesmo tempo em que proclama a propriedade como inviolável e como direito inalienável dos homens. **É na identificação entre riqueza e propriedade, e a transformação da primeira em interesse comum que reside a origem da destruição da sacralidade da propriedade e a legitimação da expropriação.** Esta parece ser a fundamentação para a compreensão da dissolução das esferas pública e privada, da emergência do social, da elevação do labor à condição de mais nobre atividade humana, e, conseqüentemente do novo caráter da política como função de governo (este entendido como uma gigantesca administração doméstica) para garantir a continuidade do processo de expropriação. Neste sentido, torna-se compreensível a definição de nação como uma grande família sobre-humana organizada politicamente.

As conseqüências não poderiam ser mais desastrosas: a destruição da faculdade de agir e sua substituição pelo comportamento, o conformismo, o avanço do processo de burocratização, a massificação, o totalitarismo.

3 – A AÇÃO E O DISCURSO NO MUNDO MODERNO

"Doncques quel monstre de vice est cecy, qui ne merite pás ancore le tiltre de couardise, qui ne trouve point de nom asses vilain, que la nature desadvoue avoir fait, et la langue refuse de nommer?"

Etienne de La Boétie.

Afirmou-se anteriormente, que os exemplos utilizados por Hannah Arendt não são aleatórios, mas constituem o próprio material sobre o qual ela forja suas reflexões. É pertinente, neste contexto, desenvolver algumas observações sobre um deles: a Revolução Húngara de 1956.

No parágrafo trinta de **A condição humana**, Hannah Arendt estabelece uma distinção fundamental entre ação política e reivindicação sindical dentro do movimento operário, e demonstra como entre 1848 e 1956 a

classe operária foi capaz de criar uma ampla esfera pública, e por isso mesmo, seu capítulo mais glorioso. Provavelmente Hannah tenha interpretado a Revolução Húngara de 1956 como o último instante daquela esfera pública. Talvez seja possível interpretar as transformações em curso no Leste Europeu, como a criação, em nossos dias, de uma nova esfera pública. É o que se pretende argumentar aqui, apoiando-se no caso húngaro.

É fundamental o entendimento do fato de que o labor não propicia a criação de uma esfera pública, uma vez que a sociabilidade que enseja deriva da uniformidade, ou seja, do fato de que todos são iguais porque organismos vivos. Em segundo lugar, o fato de que os sindicatos são vinculados a interesses de classe, levando à incorporação da mesma à sociedade. Hannah explica, a partir desta distinção, o motivo pelo qual os movimentos sindicais tendem a crescer de vitória em vitória, enquanto que as reivindicações políticas da classe operária tendem ao fracasso. Para a autora, a linha divisória entre as reivindicações econômicas – tipicamente sindicais – e políticas está na proposição de uma nova forma de governo. Isto nos remete às considerações de Hannah acerca do poder.

A esfera pública decorre da ação e do discurso, jamais perdendo seu caráter de potencialidade em qualquer reunião humana. **É o poder – que só existe em sua efetivação** – que preserva a esfera pública e o espaço da aparência e, como tal é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias por eles engendradas. – Esse poder só se efetiva,

“...enquanto palavra e ação não se divorciam, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar verdades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDR, 1983, p. 212).

A fortuna da Revolução Húngara de 1956 reside justamente no fato de que a ação conjunta dos homens desencadeou tal potencialidade de poder que atingiu o coração de todo o edifício totalitário soviético. **Aconteceu sob o signo do novo.** Um exame de ações e discursos na Hungria de 1956 servirá para a verificação desta afirmação.

Tudo se iniciou em 23 de outubro, com uma manifestação de solidariedade aos poloneses, organizada por estudantes e intelectuais à qual se juntam operários e empregados. Geroe, falando à noite, provoca a multidão com um discurso – que se tornou tradicional dentro das esferas de governo – ameaçando reprimir elementos perturbadores que provocavam agitação. Os manifestantes se dirigem à Rádio para transmitir suas reivindicações: “A Rádio mental! Queremos dar a conhecer o que desejamos” (LEFORT, 1987, p. 133).

A polícia de segurança tenta reprimir a manifesta-

ção e os combates se generalizam por Budapeste. As oposições que há vários meses fervilhavam em todos os setores – interior do partido, fábricas, escritórios, universidades – foram catalizadas pelo turbilhão desencadeado. Desejavam muito mais que o retorno de Imre Nagy. Um operário torneiro declara: “Até agora não dissemos palavra. Aprendemos durante esses tempos trágicos a ser silenciosos e a avançar e passo de lobos. Estejam tranquilos, nós também falaremos” (LEFORT, 1987, p. 134).

Sabe-se que, nos dias que se seguiram, comitês operários se formaram por todo o país, sabe-se da intervenção soviética nos combates. As reivindicações avançam a linha que separa o econômico do político: um novo regime é proposto. Fundamentalmente exige-se: a) a retirada das tropas soviéticas do território húngaro; b) a constituição de um governo, com Imre Nagy na presidência, que seja representativo das aspirações do povo húngaro; c) a participação dos operários – através de conselhos – na direção da produção; d) uma nova constituição; e) eleições livres pelo sufrágio universal; f) a edificação de uma Hungria livre, soberana, democrática e socialista. É conhecido o trágico fim da Revolução. Sabe-se que a intervenção soviética levou Kadar ao poder e que Imre Nagy foi preso, deportado à Romênia, devolvido à Hungria, submetido a uma paródia de julgamento, enforcado e sepultado em local desconhecido. As liberdades foram sepultadas na Hungria por mais quarenta anos. O discurso oficial, reproduzido nestes anos por órgãos do governo (leia-se Partido Comunista), pelos livros, afirmavam ter sido a insurreição de 1956 uma contra-revolução. A presença de tropas soviéticas garantiram a manutenção dos mecanismos de controle da memória.

Esta revolução que não se efetivou tinha um futuro todo pela frente em 1956, e é impossível saber o que seria edificado na Hungria, qual ou quais tendências que predominariam. O que importa verificar, é que se combateu a identificação Estado-Partido-Sociedade, a unicidade, e lutava-se pela restauração da liberdade, pela manifestação da pluralidade, ou seja, pelo estabelecimento de uma esfera de participação política. Este evento sem dúvida, abalou o mundo de tal forma, que a sua memória representa uma ameaça à existência do totalitarismo soviético.

Budapeste, Hungria. Praça dos Heróis, 16 de junho de 1989. As grandiosas colunas neoclássicas da Galeria de Arte envoltas em tecido negro. Bandeiras Nacionais pendem das colunatas, todas com um buraco no meio, lembrando que os insurgentes de 1956 haviam arrancado a foice e o martelo – símbolos do totalitarismo – da bandeira. Imre Nagy, seus colaboradores mais próximos e o insurgente desconhecido finalmente descansarão em paz. A revolução de 1989 inicia-se onde a de 1956 havia sido interrompida. Discursos de vários representantes das várias correntes de oposição que haviam lutado e conquistado o direito de sepultar Imre Nagy. Um deles é muito significativo. Viktor Orbán, dos Jovens Democratas, sobe à tribuna e diz:

“Cidadãos! Há quarenta anos, mesmo sob a ocu-

pação soviética e a ditadura comunista, a nação húngara por uma vez teve a chance e a força e a coragem, de tentar realizar as metas de 1848... Não entendemos que precisamente o mesmo partido e os mesmos líderes que nos mandaram aprender em livros nos quais se falsificava a história da revolução agora se acotovelam para tocar estes ataúdes como se fossem amuletos. Não achamos que há qualquer razão para ficarmos gratos por terem permitido enterrar os nossos mortos martinizados. Não devemos agradecimentos a ninguém pelo fato de as nossas organizações poderem funcionar hoje. Se pudermos confiar em nossas almas e em nossa força, poderemos pôr um fim à ditadura comunista: e se formos determinados o bastante, poderemos forçar o Partido a submeter-se a eleições livres; e se não perdermos de vista os ideais de 1956, então seremos capazes de eleger um governo que iniciará imediatas negociações para uma rápida retirada das tropas soviéticas" (ASH, 1990, p. 57).

Foi este discurso que sugeriu a idéia de interpretar as transformações em curso no Leste Europeu como o surgimento de uma esfera pública. Em primeiro lugar, é significativo o fato de que a fala de Viktor Orbán retire do Partido a possibilidade de apropriar-se de uma conquista política das oposições. Há também no discurso o estabelecimento de pontes, que não são meras continuidades entre 1848-1956-1989.

A memória de 1848 e 1956 conferem fé e esperança à possibilidade de ações que podem transformar a realidade húngara. Como em 1956, a coragem (virtude política) e a força (qualidade que as tiranias não destroem) são os elementos fundamentais para a mudança do regime, para por um fim à ditadura comunista – ao totalitarismo, diria.

Torna-se possível manifestar as distinções entre estado e sociedade civil, e também as distinções no interior desta. O partido deve submeter-se a eleições livres. O novo se inicia na reabilitação de Imre Nagy, promovida por organizações políticas de oposição, e portanto, inteiramente diferente das costumeiras reabilitações oficiais promovidas de tempos em tempos pelos partidos. Não resisto à uma analogia deste evento com o julgamento de Luís XVI durante a Revolução Francesa, que não promoveu apenas a execução de um Rei (outros o haviam sido anteriormente), mas a destruição da monarquia enquanto forma de representação do poder.

Com os funerais de Imre Nagy, mais que sua reabilitação, os homens promoveram a reabilitação da dignidade da política, criando uma nova esfera pública.

Algumas indagações, à guisa de conclusão, são possíveis:

Em primeiro lugar, a Hungria não é palco privilegiado de transformações em 1989. Estas possuem um caráter internacional. Poder-se-ia falar então de um in-

ternacionalismo da esfera pública como condição de sua efetivação?

Em segundo lugar, a possibilidade de permanência desta esfera é fator de inquietação.

Finalmente, é fundamental observar que essas mudanças, não ocorreram sob o signo da paz. Os motivos pelos quais não foram desencadeadas violentas represões, parecem residir no fato de que os governantes, além de não poderem contar com o apoio de tropas soviéticas, provavelmente perceberam a inutilidade deste artifício, ao lado da impotência à qual estavam relegados, frente à mobilização popular. Neste caso, as palavras de Hannah Arendt adquirem pleno sentido:

"A revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência face a forças materiais vastamente superiores... uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto como ninguém governa os mortos" (ARENDR, 1983, p. 213).

4 – A HISTÓRIA DOS HOMENS

"Depois, Rômulo, satisfeito de ostentar a fulva pele de uma loba, sua ama de leite, construirá as Muralhas de Marte e dará seu nome aos romanos. Não lhes fixo limite no tempo ou no espaço: dou-lhes um império sem fim".

Virgílio.

Na perspectiva de Hannah Arendt, é a ação que cria condições para a lembrança, ou seja, para a História. Em outras palavras, a esfera do privado – do labor e do trabalho – não é locus da História.

Talvez à luz desta idéia geral, seja possível a compreensão da Narrativa Antiga, tão desqualificada quando da introdução do moderno conceito de História enquanto processo. Provavelmente a preocupação dos historiadores antigos em narrar os feitos e os discursos fez com que se voltassem para os aspectos retóricos de sua apresentação (STONE, 1979).

O objeto privilegiado da história então, era a esfera pública, os feitos e os discursos que, por si só, estariam condenados ao desaparecimento, não sobrevivendo além do instante de sua realização. A história preserva, portanto, ações e feitos, mantendo assim, a imortalidade mundana.

O mundo moderno concebeu a noção de história enquanto processo, à medida que elevou o labor (processo de manutenção da vida biológica por meio do metabolismo do homem com a natureza) à mais alta condição humana, que culminou na elevação da vida à posição de valor supremo do homem.

A descoberta do ponto de vista arquimediano e a

reação filosófica imediata – advento da dúvida cartesiana – promoveram o divórcio entre Ser e Aparência. Isto se deve ao fato de que foi um instrumento fabricado por mãos humanas – o telescópio – e não a contemplação que revelou aos homens o segredo do universo, com a certeza da percepção sensorial.

A consequência – a moderna concepção astrofísica – foi um universo que conhecemos através de registros e não de qualidades objetivas. **A dúvida cartesiana sustenta-se na convicção de que a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade.** É compreensível, então, a concepção de que verdade e realidade não são dadas, mas que na eliminação da Aparência reside a esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.

Hannah constata ainda que a relação entre ser e aparência não é estática, mas o ser é ativo, capaz de criar suas próprias aparências, e portanto, suas revelações só podem ser ilusórias e as conclusões deduzidas de suas aparências só podem ser enganosas. **A solução cartesiana para a perda da certeza do depoimento dos sentidos e da razão é encontrada na transferência do ponto de vista arquimediano para o interior do homem – introspecção.** A mente humana não é a medida de todas as coisas e da verdade, mas deve ser a medida do que se afirma ou se nega, ou seja, mesmo que não exista verdade, o homem pode ser veraz, mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável.

Se em Descartes a certeza produzida era a certeza do Existo, então não é possível conhecer a verdade como revelação, mas o homem pode conhecer o que faz. É interessante notar que a descoberta do labor como processo de geração da propriedade e da riqueza e o deslocamento do ponto de vista arquimediano para o interior do homem, parecem ter levado Marx a concluir que os homens **fazem a história** e que, esta não é nada mais que o metabolismo do homem com a natureza, gerando contradições que, quando superadas, conduzem de um modo de produção da vida a outro.

Isto produziu uma convicção mais ou menos generalizada de que o estudo da História é o estudo das transformações das sociedades humanas, ou seja, a Era Moderna promoveu a mudança de ênfase do **o que** e do **porque** para o **como**. Esta, talvez, seja a razão pela qual a Filosofia do século XVIII procure estabelecer um **sentido para a História**.

Segundo Ricardo R. Terra, a Filosofia do século XVIII se constitui no confronto de uma concepção linear de História com outra cíclica. **Foi a noção de progresso que fez com que os filósofos buscassem estabelecer um sentido para a História.** Deste ponto de vista, Kant pode ser considerado o fundador da Filosofia da História pois, segundo Gérard Lebrun, é a ele e

“... não a Hegel que remonta a oposição entre Historie, disciplina do entendimento, e a Welt-

geschichte, discurso sobre o sentido necessário da História” (TERRA, 1986, p. 75).

Para Kant, o progresso tem um caráter antinômico, que é dado pela insociável sociabilidade dos homens. Está presente em Kant uma finalidade como princípio regulador e articulador da ciência: teleologia. Segundo Kant, a natureza só pode ser admitida enquanto sistema de fins em relação a um fim último (**der letzte Zwecke der Natur**). O fim último é o homem, enquanto conhecedor, pois o interesse especulativo constitui o conhecimento como fim, ou seja, “o seu entendimento lhe ensina a utilizar-se das mais variadas criaturas, formar um conceito de fins e situar todos eles num sistema racional” (TERRA, 1986, p. 108).

A finalidade última, no entanto, deixa em aberto a questão da causa suprema dos seres, em particular do homem como criatura. O fim último, portanto, implica em uma finalidade mais alta (que excede todas as nossas possibilidades de observação na natureza sensível, assim como todos os recursos de nossa reflexão), um espaço vazio supra-sensível impondo uma forma a toda e qualquer atividade transformadora do homem, que Kant denomina escopo (**Endzweck**):

“Como único ser sobre a terra que possui entendimento e, por conseguinte, capacidade de se pôr a si mesmo fins segundo seu arbítrio merece ser intitulado senhor da natureza; e quando esta é considerada um sistema teleológico, aquele consiste, segundo sua destinação no fim último da natureza. No entanto, sempre de um modo condicionado, isto é, de tal modo que ele entenda tudo isso e tenha a vontade de dar a ela e a si próprio uma relação final, que seja independente da natureza e se baste a si mesmo, que em consequência, possa ser escopo que não deve mais ser procurado nessa natureza” (TERRA, 1986, p. 109-110).

É a lei moral, portanto, que prescreve este incondicionado: **o homem como noumeno e existência supra-sensível, o homem como ser moral, a organização dos seres racionais sob a lei moral, ou a liberdade como razão de existência contida em si no ser racional.**

Marx parece de certo modo, combinar a idéia de processo de trabalho (labor) com uma finalidade da ação – a transformação das sociedades capitalistas em sociedades comunistas.

Diferentemente de Kant, no entanto, a noção de progresso em Marx está fundada na contradição e não na antinomia, que o levou a considerar a história dos homens como história das lutas de classes. Esta não é, entretanto, a única concepção de história em Marx (LEFORT, 1978).

O moderno conceito de História implica, portanto, na narração dos processos sociais e não mais na de feitos e palavras. Foi a introdução da noção de processo no

âmbito da fabricação que promoveu a passagem da ênfase do modelo e do produto para o processo de fabricação. Mais que simples inversão de hierarquia, a contemplação perdeu sua posição no âmbito da experiência humana, uma vez que toda a estrutura que sustentava aquela concepção foi violada.

A noção de processo parece ter se associado e reforçado a convicção de que os fatos da história estão fixados para sempre no passado, esperando que o pesquisador os revele como "tais", encontrando concatenação lógica para a confirmação de um modelo dado "apriori".

A idéia de se reconsiderar o estatuto do moderno conceito de História, proposta por Hannah Arendt, exige a investigação de ações e discursos na esfera dos negócios humanos – em nossos dias radicalmente distinta daquela da Antiguidade Clássica – indicando a possibilidade de subversão das narrativas homogeneizantes em favor de uma história que se coloque como questão as descontinuidades temporais, os conflitos, as representações e a cultura de grupos, configurando uma construção "cujo lugar não é um tempo homogêneo e

vazio, mas um tempo saturado de agoras" (BENJAMIN, 1986, p. 229).

A crítica da historiografia tradicional, deve pois, ser fundamentada no questionamento do estatuto do conhecimento produzido e no abandono de convicções realistas. Não se trata pois, de por em questão apenas a "Histoire événementielle", mas também as explicações macro-estruturais. Assim, a segurança do historiador convencido de que suas fontes "falam por si" e que, "révelelam por si" a história tal qual ela foi, é minada e esvai-se, deixando-o perplexo diante de seu comprometimento com o conhecimento produzido. Conforme BERTAUX (1980, p. 221):

"... parece que l'expérience humaine est concrète, parce qu'elle est expérience des contradictions, des incertitudes de la lutte, de la praxis, de l'Histoire, la prendre au sérieux c'est se mettre en position de saisir non seulement les rapports sociaux... mais également leur dynamique, ou mieux, leur dialectique".

ARIAS NETO, J.M. Hannah Arendt: politics and history, a reflection for our time. *Semina: Ci. Soc./Hum., Londrina, v. 13, n. 3, p. 164-173, Sept. 1992.*

ABSTRACT: *This article is divided in three sections: in the first section, some comments about the book are made and a study of the basic concepts used by Hannah Arendt is made as well. In the second section, there is an attempt to analyse the changes in course in East Europe, using some Hannah's ideas; and, finally some comments on the modern concept of History are made.*

KEY-WORDS: *Politics; History; Liberalism; Totalitarianism.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, 1983. 338p. Tradução de: *The Human Condition*.

ASH, Timothy G. *Nós o povo: A revolução de 1989 em Varsóvia, Budapeste, Berlim e Praga*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 165p. Tradução de: *We the people: The revolution of '89 witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin & Prague*.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 253p.

BERTAUX, Daniel. *L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités*. *Cahiers Internationaux de sociologie, Paris, v. 69, p. 197-225, jul/dec. 1980.* (Número spécial).

CHAUF, Marlina. *A política como ação e mundo comum dos homens*. *Lela Livros*. São Paulo, 1991. (exemplar mimeog.)

ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Tradução de Aurora F. Bernardini e Homero F. Andrade. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. 353p. Tradução de: *Viaggio nella irrealità quotidiana*.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. Nota introdutória. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia*

política. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marlina Chau. São Paulo: Brasiliense, 1978. 345p. Tradução de: *Les formes de l'Histoire*.

HABERMAS, J. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sergio P. (orgs). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-118. (Grandes Cientistas Sociais, 15).

LAFER, Celso. *A política e a condição humana*. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983. 338p. Tradução de: *The Human condition*.

LEBRUN, Gérard. *Passados ao leu*. São Paulo: Brasiliense, 1983

LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marlina Chau. São Paulo: Brasiliense, 1978. 345p. Tradução de: *Les formes de l'Histoire*.

—. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Tradução de Isabel M. Loureiro. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 247p. Tradução de: *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*.

MUNFORD, Lewis. *A cidade na história*. Tradução de Neil R. Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982. 590p.

O'SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt: a nostalgia helénica e a sociedade industrial. *Humanidades*, v. 7, n. 9, out./dez. 1984.

STONE, Lawrence. O renascimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. *Past and Present*, n. 85, nov. 1979. Tradução de Dulce A.S. Ramos. (exemplar mimeog.).

TERRA, Ricardo R. (org.). *Immanuel Kant: Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de

Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. 150p. Tradução de *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*.

ZINGANO, Marco. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1989. 326p.

Recebido para publicação em 1/04/91
