

A QUESTÃO DO SOCIAL EM HANNAH ARENDT

Fábio Cardoso Keinert¹

Este texto procura deslindar os contornos da noção de *social*², tal como foi formulada nos escritos de Hannah Arendt, cuja importância não aparece de maneira inteiramente explícita em sua obra. As referências a essa noção encontram-se, sobretudo, delineadas em *A condição humana* (1981) e em *Sobre a revolução* (2001), mas não constituem uma exegese conceitual que desvelasse o seu sentido e a possível centralidade que assume no âmbito das preocupações intelectuais da autora. Embora não haja, em sua obra, uma elaboração que precise o significado do termo *social*³ – como ocorre no caso dos conceitos de “liberdade”, “ação”, “política”, “poder”, “violência”, “autoridade” –, a sua elucidação adquire relevância, na medida em que o referido termo pode ser interpretado como sendo a expressão do declínio do espaço público nas sociedades do século XX, questão que se configurou como central nas reflexões de Arendt, tomando especial relevo em suas análises sobre os totalitarismos⁴.

Com a noção de *social*, Arendt refere-se a uma modalidade de vínculo entre as pessoas que prescinde do compartilhamento, através da circulação da palavra, dos assuntos de interesse comum, cujo lugar é, por excelência, a esfera pública. Neste sentido, o *social* é definido pela ausência do domínio político da convivência humana, a partir do qual os indivíduos poderiam reconhecer a existência de um *mundo* efetivamente comum.⁵ Parece haver, nesta perspectiva, o acento de uma negatividade que marca o *social*, na medida em que este é tomado no registro dessa ausência. Este posicionamento teórico pode ser considerado também político, pois

¹ É mestre e doutorando em Sociologia pela FFLCH-USP.

Recebido em 02/2007. Aceito em 06/2007.

² A palavra *sociedade* é também usada por Hannah Arendt, como sinônimo de social.

³ Mais precisamente, a noção de social é tematizada no segundo capítulo de *A condição humana* (1981), “As esferas pública e privada” e no capítulo 2 de *Sobre a Revolução* (2001), “A questão social”.

⁴ Abordo esta questão em minha dissertação de mestrado, “O social e a violência no pensamento de Hannah Arendt” (2005), defendida no departamento de Sociologia da FFLCH-USP, sob a competente orientação da Profa. Maria Célia Paoli.

⁵ Por *mundo*, ARENDT compreende o “espaço intermediário” que está entre as pessoas, preenchido pela palavra. Realiza-se pela discussão e apenas na medida em que se torna “objeto de discurso” no espaço público. A constituição do mundo é, assim, coincidente com a emergência da própria política, como exercício do debate em torno das questões que dizem respeito a todos. Cf. ARENDT, 1987.

Arendt está menos preocupada em formular um diagnóstico do funcionamento do social e de seus desajustes, do que explicitar aquilo que nele falta, a saber, o vínculo associativo entre as pessoas cuja razão de ser seja a preocupação partilhada da esfera das questões (públicas) concernentes a todos.

No *social*, as relações entre os indivíduos encerram-se no âmbito privado, à imagem dos nexos familiares avessos à dimensão pública dos negócios humanos. São, portanto, laços sociais que se constituem na ausência de *mundo*, posto que não há qualquer instância de universalização de referências para a condução dos relacionamentos humanos. Se o *social* diz respeito a uma forma de convívio entre indivíduos, o seu fundamento não é, entretanto, *político*, pois emerge tão somente das relações que são constituídas em função do imperativo da satisfação da necessidade. Trata-se da sociedade em que cada indivíduo se ocupa inteiramente de si mesmo, imerso na tarefa incessante de dar conta das demandas irrefreáveis da sua existência física. Mesmo liberto do jugo da sua própria necessidade, o indivíduo, no *social*, parece sempre imergir na vivência privatizada de si procurando levar a cabo os interesses que confirmam a sua identidade, constituída na ausência de um universo de significação política partilhado com outros.

A noção de *social* exprime a especificidade da análise de Arendt sobre o mundo moderno. Realça exatamente a nova condição que a vida pública assume nesta formação histórica, referente à inversão do significado de política que a modernidade testemunhou. Ora, se na concepção da autora, a política encontra no seu próprio exercício, a sua razão de ser, como modo privilegiado de mediação da convivência humana, pode-se dizer que a mesma, no mundo moderno, converteu-se em mero instrumento de gestão dos problemas provenientes do âmbito das necessidades humanas. A política perde a sua efetividade no mesmo movimento em que o *social* se realiza e se consolida.

O *social* expressa, ainda, outro aspecto da especificidade da perspectiva arendtiana: trata-se de noção diferente daquela que se constitui com o advento das ciências sociais, cuja abordagem consagrou o princípio da objetividade como fundamento do processo analítico. A noção de *social*, em Arendt, é significativa para as ciências humanas não pela sua operacionalidade como conceito, mas naquilo que contribui para uma forma de *compreensão*⁶ das sociedades modernas e contemporâneas,

⁶ A *compreensão* é uma faculdade humana eminentemente política, no sentido arendtiano da palavra, que nos compromete diretamente com o mundo e não com os rigores prévios estabelecidos pela lógica do raciocínio científico: “(...) a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar

elaborada a partir de um juízo sobre a realidade, formado num compromisso político com o mundo.

Procuro reconstruir o modo como Arendt interpretou a gênese histórica da montagem do social, cuja referência são as revoluções de fins do século XVIII, indicando a consolidação da política, na modernidade, como instância gerenciadora dos desajustes da *sociedade*. Em seguida, atendo-me às formulações de Arendt presentes n' *A condição humana* (1981), buscando demarcar os elementos mais essenciais que caracterizam o social, cujo fundo comum parece se referir à desrealização do mundo público, como esfera de onde emanariam parâmetros comuns orientadores da convivência. Nesta medida, esclarecer a noção de social significa elucidar a sua oposição ao conceito de *política*, para o qual está voltado o núcleo de seu pensamento.

A EMERGÊNCIA DA QUESTÃO SOCIAL NAS REVOLUÇÕES DO SÉCULO XVIII

A partir das reflexões desenvolvidas por Arendt em *Sobre a Revolução* (2001), é possível considerar que o problema da solução da questão social adquire centralidade no âmbito das preocupações políticas mais prementes, na própria constituição da sociedade moderna. Isto porque, neste livro, a autora explicita o modo como o legado das revoluções do fim do século XVIII, francesa e americana, marcou o advento do *social*, como a dimensão preponderante na dinâmica da vida moderna. De certa maneira, revela a origem da questão social, remetendo-se à constituição da sociedade moderna, nascida sob o princípio da igualdade. Trata-se do momento histórico em que a solução da pobreza e a inclusão na cena pública das massas oprimidas passam a constituir propriamente uma questão a ser resolvida, conferindo ao poder político a responsabilidade fundamental de gerenciar o provimento das necessidades humanas.

O momento em que o *social* toma o centro das preocupações políticas do mundo corresponde precisamente ao momento da emergência do universo da *necessidade* como questão pública. No entanto, é exatamente esse o ponto central da crítica de Hannah Arendt à modernidade, referente aos custos políticos do fato de ter convertido a administração da necessidade em finalidade última das relações humanas. Mais do que isso, Arendt parece ser bastante crítica ao fato de que, nos tempos modernos, a esfera política tenha se reduzido em operações de *gestão* dos problemas relativos ao social. A funcionalização do político como gerenciamento

com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (Arendt, 2002a, p. 39).

técnico da sociedade exclui exatamente o sentido de política, defendido pela autora, relativo à possibilidade constante de fundação da experiência do compartilhamento. Em *Sobre a Revolução* (2001), essa crítica recai sobre o legado das revoluções modernas, afirmando o caráter trágico desses eventos, referente à perda do “espírito revolucionário”, que abriu a brecha para a consolidação do social como objeto de gestão política.

Arendt afirma que no andamento do processo das revoluções modernas, especialmente no que concerne à Revolução Francesa, perdeu-se de vista a possibilidade da *fundação* de um novo corpo político baseado no exercício da liberdade, que estivera presente na instauração da revolução. Para a autora, este aspecto relativo à idéia de fundação é aquilo que caracteriza decisivamente o termo “revolução”: por um lado, no que diz respeito ao ensejo da novidade e, por outro, no que se refere à instauração da liberdade no espaço público. Segundo Arendt, “só podemos falar em revolução quando esta característica de novidade está presente e quando a novidade se liga à idéia de liberdade” (ARENDDT, 2001: 39).

A noção arendtiana de fundação está inextricavelmente conectada à possibilidade humana de engendrar novas experiências do convívio político articulado pela palavra. O ato fundador é a própria expressão do potencial criador de espaços livres de discussão pública. É neste sentido que Arendt compreende a noção de revolução nos termos da idéia de fundação. Nessa perspectiva, a atividade política desenrola-se, sobretudo, como preservação do ato fundador. Sobre a república de Roma, Arendt afirma: “No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDDT, 1972: 162).

A perda do “espírito revolucionário” significou, então, a própria perda da possibilidade da valorização da política, como espaço de participação direta dos cidadãos na deliberação das questões referentes aos assuntos comuns. Segundo Arendt, esse foi o verdadeiro “espírito” do desejo de engajamento político que mobilizou os revolucionários do século XVIII, mas que se desfez no desenrolar do processo⁷.

⁷ No “Prefácio” (1972) de *Entre o Passado e o Futuro*, ARENDT refere-se à Resistência francesa, como um momento de criação efetiva do político como espaço da liberdade pública. A perda deste “tesouro” constituiu, então, o ponto de partida da reflexão enunciada neste “Prefácio”. Em uma passagem deste ensaio, Arendt estabelece uma correspondência entre os eventos revolucionários do século XVIII e o movimento da Resistência, no contexto da ocupação nazista: “Os homens da Resistência Européia não foram nem os primeiros nem os últimos a perderem seu tesouro. A história das revoluções – do verão de 1776, na

A novidade do aparecimento dos “sistemas de conselhos” nas revoluções que se fizeram a partir do século XVIII representou, para Arendt, a realização concreta da experiência do espaço público, como lugar que pudesse abarcar o desejo de participação dos revolucionários. Os conselhos⁸ surgiram espontaneamente no próprio seio das revoluções modernas e constituíram modo de organização política, baseada na livre troca de opiniões entre os revolucionários: “[os conselhos] desejavam conscienciosa e explicitamente a participação direta de cada cidadão nos negócios públicos do país (...)” (ARENDDT, 2001: 324). Revelaram, como conseqüência que, historicamente, é possível constatar lampejos de concretização do espaço do político, tal como Arendt o entende, assentado no princípio da liberdade de ação.

O “espírito revolucionário” é traduzido precisamente pela experiência dos sistemas de conselhos, que visavam estabelecer “a verdadeira república”, fundada não na representação, mas na participação direta do cidadão na esfera pública (ARENDDT, 2001: 326). É possível dizer, então, que nos próprios eventos revolucionários modernos estava inscrita a possibilidade da realização de uma alternativa política ao modelo democrático-liberal, sustentado na idéia de representatividade. O que se perdeu no transcorrer das revoluções foi precisamente a possibilidade de estabelecer o sistema de conselhos como instituição duradoura. Este é o “tesouro perdido da tradição revolucionária”, a que Arendt se refere no título do sexto capítulo de *Sobre a Revolução* (2001).

O esquecimento do “espírito revolucionário”, marcado pela reatualização do entusiasmo pela prática política concretizada na experiência da *polis*, significou, sobretudo, a perda dos “princípios” que inspiraram os revolucionários na gênese da revolução. “Liberdade pública, felicidade pública, espírito público” eram os princípios que representavam propriamente o potencial de fundação de um mundo político (ARENDDT, 2001: 272). No entanto, a urgência de inclusão social das massas miseráveis, de libertá-las da penúria de suas condições de vida, fez do mote das revoluções, a solução dos problemas oriundos da necessidade.

É neste momento, segundo a análise da autora, que a questão social aparece como imperativo nas sociedades que se constituíram a partir

Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste –, que decifram politicamente a história mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais variadas, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas” (ARENDDT, 1972: 30).

⁸ Neste caso, ARENDDT não está se referindo apenas às revoluções francesa e americana, do século XVIII, mas também à experiência dos conselhos observadas na Comuna de Paris em 1871, nos *soviets* da Revolução Russa e na Revolução Húngara de 1956.

da revolução. A virtude política da ação transforma-se, neste contexto, em uma espécie de solidariedade com o sofrimento dos famélicos, expressa nos sentimentos de compaixão e de fraternidade. Contudo, isto não significa que Arendt negue a exigência de suprir as demandas da necessidade humana – até porque a libertação da necessidade é condição para que o indivíduo ascenda à cena pública –, mas ao contrário, enfatiza sua afirmação de que sentimentos privados, como a compaixão e a fraternidade, não fundam um corpo genuinamente político. Isto porque, solidarizar-se com outrem não significa tomá-lo como interlocutor político que compartilharia pela via do debate a emergência de um mundo comum.

A emergência da questão social marcou a entrada da fraternidade no mundo político exatamente sob a forma da solidariedade com os oprimidos. Arendt destaca que a prevalência desse tipo de sentimento fraternal só pôde se constituir quando o ímpeto inicial dos revolucionários de estabelecer uma república livre arrefeceu: “Historicamente falando, a compaixão tornou-se a força motriz dos revolucionários apenas depois dos girondinos terem fracassado na produção de uma constituição e no estabelecimento de um governo republicano” (ARENDR, 2001: 91). Neste momento em que a compaixão adentra o universo político, a dimensão pública do convívio humano se esvazia: “A compaixão abole a distância, o espaço material entre os homens onde a matéria política e todo o campo dos problemas humanos estão colocados. Por isso permanece, politicamente falando, sem importância nem conseqüências” (p. 105).

É preciso, ainda, apontar os custos decisivos que o “humanitarismo da fraternidade” produziu na constituição do mundo moderno, no que concerne à “inversão do domínio público pela *societate*” (ARENDR, 2001: 272, grifo meu). Os “princípios originariamente políticos” das revoluções modernas foram traduzidos nos termos de “valores sociais”, relativos ao bem-estar individual da população (p. 272). Assim, o princípio fundamental da instauração da liberdade pública converteu-se na formulação de direitos que garantissem a igualdade social, cujo sentido é a plena satisfação da necessidade.

Na contramão dessa perspectiva, é imprescindível destacar a distinção entre a idéia de libertação e a de liberdade pública, apontada por Arendt em *Sobre a Revolução* (2001), para que se evite “confundir direitos civis com liberdade política, ou a assimilar essas preliminares do governo civilizado à verdadeira substância de uma república livre” (ARENDR, 2001: 269). A libertação é, certamente, condição para a instauração da liberdade, no que se refere à garantia das liberdades civis: do direito de ir e vir, do direito à vida, do direito à propriedade e da liberdade de opinião. Contudo, não se constitui como condição suficiente para o advento da liberdade na esfera pública. Para Arendt, “ou a liberdade pública significa,

na verdade, o direito de ‘ser participante do governo’, ou deixa de ter qualquer significado” (ARENDT, 2001: 269). Neste, sentido, trata-se de “conceito político e não filosófico” (LEBRUN, 1983: 53).

A noção de liberdade política, formulada por Arendt, encontra na idéia de necessidade, o seu termo antitético. A liberdade refere-se à própria constituição do mundo partilhado e não à libertação do indivíduo diante das demandas da reprodução de seu ciclo vital. Assim, “liberdade” e “necessidade” constituem-se em oposição que corresponde à dicotomia fundamental estabelecida entre “público” e “privado”, a partir da qual o pensamento de Hannah Arendt se articulou. O caráter trágico das revoluções modernas, a que se refere a autora, diz respeito ao momento em que a fundação da liberdade foi preterida em face às “forças puras da privação e da necessidade” (ARENDT, 2001: 273).

O exercício da política como realização da liberdade configura uma forma de interação humana baseada em relações de “não-mando” entre os indivíduos. Arendt está se referindo a um tipo de convivência no espaço público marcado pela ausência da dominação, em que a livre troca de opiniões sobre o mundo é aquilo que assegura a constituição do universo político. Neste sentido, a experiência da liberdade encontra-se estreitamente conectada à condição de *igualdade* entre aqueles que participam da esfera pública. Trata-se do princípio da *isonomia*, oriundo da *polis* grega, que afirma a igualdade como atributo específico da política. Isto implica que ser livre apenas faz sentido na convivência com outros e não no isolamento da vida privada individual. Este princípio arendtiano de igualdade aponta, ainda, a possibilidade “do viver como ser distinto e singular entre iguais” (ARENDT, 1981: 191).

Neste ponto, Arendt realiza uma inversão importante em relação à tradição filosófica iluminista, assentada na noção de direito natural, que considerava a igualdade um atributo conferido pela própria natureza humana. Ao contrário, a noção grega, resgatada pela autora, concebe a igualdade como sendo algo construído deliberadamente no espaço público. Em *Origens do Totalitarismo* (1997), Arendt afirma esta concepção a fim de salientar a idéia de que a igualdade refere-se ao direito igual de todos ao discurso e à ação política, independentemente de qualquer diferença de origem entre as pessoas: “A igualdade, em contraste com tudo que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamos-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (ARENDT, 1997: 335).

O resgate da noção de igualdade empreendido por Arendt a partir da experiência da *polis* permite enfatizar o caráter político do termo,

deixado de lado com o triunfo e a centralidade da idéia de igualdade social, concebida como igualdade de condições materiais de existência. As revoluções modernas enunciaram exatamente a precedência dos cuidados com o universo da necessidade, em relação à possibilidade de constituição (e constante refundação) do político.

A PERDA DA AUTONOMIA DO PÚBLICO NO *SOCIAL*

A substituição da política pelo social coloca em questão a autonomia do público em relação ao econômico. Isto porque, à medida que o poder político torna-se instância de administração do social, cujos desajustes seriam objeto de intervenções de ordem puramente técnica, a esfera política assume caráter de ação instrumental para o provimento da necessidade. Se Arendt define a política como um fim em si mesmo, a partir da qual são criados os juízos orientadores da ação humana, na experiência moderna do *social*, a política torna-se meramente meio de gestão da “economia nacional”. A autora associa o termo “sociedade” à idéia de “nação”: “o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (ARENDR, 1981: 38). Esta definição formulada por Arendt relativa ao termo *sociedade* permite, nesse sentido, que se localize na indistinção entre aquilo que é público e aquilo que é privado, o lugar da constituição do *social*.

Em *A Condição Humana* (1981), Arendt empreende esforço em compreender o significado da emergência da *sociedade*, bem como explicita os custos políticos da prevalência dessa forma de sociabilidade, no que se refere à impossibilidade da constituição do mundo comum. Define a esfera do social pelo seu caráter “híbrido”, na medida em que reúne em si aspectos públicos e privados da convivência humana. Para tanto, Arendt recupera a experiência grega antiga a fim de mostrar a desarticulação moderna do fundamento da existência humana que na tradição da *polis* era conferido pela separação das esferas pública e privada. Assim, no seu intento de narrar a história do declínio da ação política, a autora recupera a distinção perdida entre as duas ordens fundamentais da vida, em que o cidadão da cidade-estado grega inscrevia-se.

Segundo Arendt, a convivência humana no mundo grego organizava-se na diferenciação entre aquilo que é próprio ao indivíduo, o âmbito da sua vida privada, e aquilo que é comum a todos, a esfera pública. O espaço da *polis*, a instância propriamente pública do convívio, constituía-se a partir da palavra circulada entre os atores políticos que faziam da comunicação a possibilidade de fundar o mundo comum. Refere-se à

instância da vida entre-pessoas, na qual a liberdade poderia se manifestar, no que se refere às condições iguais dos cidadãos de falarem e serem ouvidos. Trata-se, então, da liberdade que se configurava tanto em relação ao jugo da necessidade, como em relação aos vínculos de mando e obediência, segundo o princípio da *isonomia*. A autonomia da esfera pública era exatamente aquilo que permitia o aparecimento da ação política, atividade criadora do *senso comum*⁹, sem o qual a vida humana não tem significado para o mundo, exceto no isolamento do espaço privado.

Da experiência grega, Arendt extrai sua concepção acerca dos aspectos que caracterizam a vivência humana no mundo partilhado. Afirma ser o público, o lugar da visibilidade, na medida em que aquele que fala “pode ser visto e ouvido por todos” (ARENDDT, 1981: 59). Este aspecto do espaço público é fundamental, porque é a visibilidade, ou o fato da aparição, em público, daquele que empreende o discurso, que configura a realidade do mundo. Esta está condicionada à possibilidade do aparecimento do ator político para os outros: “Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão a sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna” (ARENDDT, 1981: 67). Neste sentido, a realidade das coisas parece ser incerta fora do âmbito da visibilidade pública. Além disso, Arendt está enfatizando a exigência da pluralidade de pontos de vistas sobre aquilo que é visto, para que o próprio mundo adquira realidade. Isto porque, a certeza sobre a sua realidade não é garantida pela impressão subjetiva, mas no seu compartilhamento intersubjetivo.

Contudo, ao afirmar a condição da companhia de outros para a realização da política, Arendt está se referindo à presença de “um público formal” (ARENDDT, 1981: 58), que vê e ouve aquilo que possui *relevância pública*, e não à “presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores” (p. 58), relativa ao tipo de convivência humana enraizada no interior do espaço privado, cujo lugar de realização diz respeito à casa e à família. No mundo público, afirma Arendt, “só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado” (p. 61).

O tipo de vínculo entre as pessoas que se processa no âmbito privado não constitui modo de associação política, ao contrário, refere-se a

⁹ ARENDDT formula uma concepção de senso comum bastante peculiar em relação aos usos mais correntes do termo. Trata-se da expressão do compartilhamento intersubjetivo do mundo e se revela, sobretudo, na criação de referências valorativas comuns a todos. A existência do senso comum é aquilo que exprime “o ser no mundo com os outros”, precisamente o contrário do encerramento do indivíduo no âmbito de sua própria particularidade. Ver: ARENDDT, 1981.

uma espécie de “companhia natural” marcada pelos laços que visam puramente à sobrevivência biológica. Segundo Arendt, esse tipo de convivência entre as pessoas imposta pela necessidade não é prerrogativa exclusiva do humano, mas também concerne a “outras formas de vida animal” (ARENDR, 1981: 33). Era precisamente a “força compulsiva” da própria vida que reunia aqueles que compunham o universo privado. Os laços constituídos na privacidade preservavam-se apenas em função da urgência da execução das tarefas que garantissem a sobrevivência. Em virtude da premência da necessidade, estes vínculos privados prescindiam inteiramente da fala política que realiza o mundo.

O *trabalho*¹⁰ significava a atividade humana central na vivência privada do indivíduo, na medida em que se relacionava com o próprio processo biológico de reprodução da vida, sendo, então, completamente indissociável do âmbito da necessidade. Neste sentido, o trabalho tinha o seu lugar rigorosamente delimitado no espaço privado, haja vista que o universo público exclui, por definição, tudo aquilo que seja meramente “necessário ou útil” (ARENDR, 1981: 35): “Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política” (p. 46). Por outro lado, o trabalho era a atividade imprescindível à possibilidade de libertação do indivíduo das demandas advindas da necessidade para que assim pudesse participar do mundo público. Segundo Arendt, “no que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da ‘boa’ vida na *polis*” (ARENDR, 1981: 47). Neste sentido, a vida política desfrutava, na cidade-estado grega, de completa autonomia em relação aos assuntos da privacidade humana.

Restrita ao universo da necessidade, a esfera privada era concebida, no registro da idéia de privação. O sentido do termo “privado” remetia à situação de ausência de mundo comum, de estar privado daquela instância que se fazia na convivência política com outros. Segundo Arendt, a condição daquele cuja existência transcorria inteiramente no âmbito privado significava a privação da própria “realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente do que a própria vida” (ARENDR, 1981: 68).

¹⁰ A tradução para o português de *A Condição Humana* (1981) ora utilizada neste artigo vale-se da expressão “labor” para traduzir o termo do original em inglês, *labor*. No entanto, faço uso da expressão “trabalho” para designar o termo em inglês, *labor*, seguindo a proposição de CELSO LAFER (2003).

Se a esfera pública era o lugar onde a realidade do mundo se constituía na visibilidade daquele que fala, o espaço privado significava exatamente o lugar da “sombra”, daquilo que “deve ser escondido contra a luz da publicidade”, isto é, o espaço onde as coisas não são dotadas de aparência (ARENDT, 1981: 81). É neste “esconderijo” do universo do lar que as atividades humanas ligadas à satisfação da necessidade tinham seu lugar de realização, por excelência. Segundo Arendt, a distinção entre o público e o privado corresponde “à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado” (p. 82). A esfera privada encontra, então, no fato de não aparecer, a sua marca distintiva. No entanto, é preciso ressaltar que Arendt não condena a esfera privada pelas características que possui em si mesma, ao contrário, a sua crítica recai exatamente na dissolução do público como dimensão autônoma e separada do universo de coisas que dizem respeito estritamente à existência individual. Neste sentido, Arendt faz um comentário sobre a importância e o lugar da esfera privada: “Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo” (ARENDT, 1981: 81).

Contudo, a distinção entre os universos da liberdade e da necessidade, estabelecida pela separação entre o público e o privado na Antiguidade clássica, é diluída precisamente no momento em que o mundo moderno elevou as questões relativas à necessidade humana ao plano dos negócios políticos. Este foi o legado das revoluções modernas referente ao novo sentido que o exercício da política assumiu, de garantir plenamente a reprodução da *sociedade*. À medida que a solução da necessidade passa a se constituir em preocupação pública, a possibilidade do surgimento de espaço comum entre as pessoas torna-se cada vez mais estreita. Quando Arendt aponta a conversão da vida pública em mera “função da sociedade”, está se referindo exatamente à perda do significado da política como ação livre e autônoma frente às determinações do âmbito da necessidade. Neste sentido, a ascensão do social, na era moderna, revela “o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade” (ARENDT, 1981: 81). Sendo assim, “no mundo moderno, as duas esferas [pública e privada] constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida” (p. 42-43).

O advento do *social* marca a entrada dos assuntos antes circunscritos ao espaço privado do indivíduo ao universo da visibilidade pública. As atividades que eram desenvolvidas no interior do lar e da família adquirem lugar central no funcionamento da sociedade. Este é o

novo contexto histórico marcado pela generalização das relações humanas associadas ao âmbito da necessidade, em detrimento da autonomia da vida política. A emancipação do universo do trabalho, traduzida no seu predomínio sobre a atividade do agir, engendrou a prevalência do vínculo social assentado na idéia da conservação do indivíduo e do corpo social. Neste sentido, pode-se dizer que o social torna público o próprio âmbito privado da vida, na medida em que as atividades que se realizariam na privacidade do lar passam a *aparecer* à vista de todos. Por outro lado, o *social* privatiza o público, ao passo que este último passa a abarcar assuntos antes exclusivos do universo privado da família e do lar.

Com a ascensão do *social*, diz Arendt, a administração do lar adquire uma dimensão coletiva. A vida social passa, nesse sentido, a funcionar como “uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca” (ARENDT, 1981: 37). Arendt, em *O que é Política?* (2002b), constrói uma crítica bastante incisiva à constituição de corpos políticos cujo fundamento refere-se aos nexos familiares entre as pessoas. Isto porque, a sociedade pensada como imagem da família abole a pluralidade humana e compromete a possibilidade de experimentar a convivência no interior das diferenças. Nesta direção, afirma a autora: “a ruína da política (...) surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família” (ARENDT, 2002b: 22). O Estado constituiu-se, assim, como órgão de gestão do “conjunto de famílias” que compõem o *social*. Neste sentido, a possibilidade de existência de uma instância pública na sociedade refere-se, então, exclusivamente ao lugar de operacionalização das funções que garantam a reprodução do corpo social.

A indistinção entre as esferas pública e privada revela a produção de uma sociabilidade funcional cuja referência máxima de organização refere-se à lei da necessidade. É em torno desta que se articulam as atividades humanas. Criaram-se, assim, as condições para a ocupação do espaço público pela figura do *animal laborans*, referente àquele que não age politicamente, mas apenas trabalha passivamente para o sustento de sua existência biológica: “A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público” (ARENDT, 1981: 146).

O primado do trabalho no mundo moderno reduziu o sujeito político, capaz de engendrar espontaneamente a ação, ao indivíduo que vive meramente como um autômato na sua tarefa sempre reiterada de

sobreviver¹¹. A sociedade do trabalho é, neste sentido, o lugar que paralisa o potencial imprevisível e espontâneo do agir, no que se refere à criação (e refundação) de um mundo politicamente dotado de significado. É possível afirmar que à vida social não interessa a capacidade humana de agir, tendo em vista seu potencial de iniciar algo novo, mas somente a capacidade do indivíduo em se adaptar àquilo que está dado. Neste sentido, Arendt afirma que na sociedade as pessoas não agem, mas comportam-se: “Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada” (ARENDDT, 1981: 50).¹²

Na medida em que no universo do *social* todos trabalham tendo em vista o único objetivo de garantir a vida, o dissenso e a pluralidade não encontram lugar onde pudessem ser acolhidos. Sobre a *sociedade*, vivida como pura reprodução incessante de si mesma, é possível dizer que, nela, a própria história, entendida no registro da criação de novos começos e da refundação do político, parece ser marcada por uma vivência negativa nesse espaço que se faz reiteradamente como afirmação de si mesmo.

A forma histórica da consolidação definitiva do *social* refere-se, segundo Arendt, à experiência contemporânea da sociedade de massa, que fez do estreitamento da vida pública e da indiferença política do indivíduo, a sua condição de se reproduzir. Nesta medida, os vínculos constitutivos da *sociedade* degradam-se em amálgamas de indivíduos, para os quais a existência do outro pouco importa para si mesmo, exceto naquilo que diz respeito ao fato de dependerem uns dos outros para garantir as tarefas necessárias à reprodução do próprio corpo social. No entanto, do ponto de vista político ou da possibilidade da constituição de um mundo comum, estes amálgamas de indivíduos não têm nenhum significado.

¹¹ ARENDT afirma que todo tipo de atividade humana que não esteja imediatamente associada ao objetivo de prover o próprio sustento converte-se na categoria de *hobby*: “todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de trabalho, enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como *lazer*” (ARENDDT, 1981: 139, grifo meu).

¹² Segundo ARENDT, foi a partir da suposição de que os indivíduos apenas se comportam e não agem politicamente, que surgiram as ciências sociais, cujo nascimento coincidiu com o advento da sociedade. A normalização da conduta social permitiu que as ciências sociais, através do uso do instrumento da estatística, pudessem mensurar as questões relativas à vida social. Referindo-se à disciplina da economia, Arendt afirma que esta “só veio a adquirir caráter científico quando os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certas normas de conduta, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais” (ARENDDT, 1981: 51-52).

No espaço do social, não é somente o sentido do público que se altera, mas também o sentido da esfera privada. Isto porque, para Arendt, a vivência do universo privado perdeu o sentido de privação que os gregos conferiam a este âmbito da vida. Não se trata mais da condição de estar privado do próprio mundo, mas ao contrário, este passou a ser o lugar, por excelência, da realização da individualidade. A idéia de realizar-se a si mesmo como indivíduo está, no mundo moderno, referida à vivência inscrita no “*círculo da intimidade*” – a versão moderna da esfera privada, segundo Arendt. Entretanto, a autora afirma que o triunfo da esfera da intimidade individual produz uma situação em que o isolamento torna-se a marca fundamental do modo de sociabilidade moderno. Para Arendt, “a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada” (ARENDDT, 1981: 79). À medida que a convivência humana passa a prescindir da companhia pública e comunicativa entre as pessoas, o indivíduo deixa de existir para o mundo, porque “não se dá a conhecer (...) O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros” (ARENDDT, 1981: 68).

Recollido na esfera íntima da vida social, o sentido de orientação no mundo que o indivíduo dispõe vai se restringindo cada vez mais à dimensão de sua própria subjetividade, formada não no espaço público da convivência, mas no interior do espaço da sua privacidade. São indivíduos que encerram a sua existência como confirmação de si mesmos, ávidos pela projeção de suas personalidades privatizadas para o mundo social. Permanecem, assim, alheios ao outro, que parece não partilhar o mesmo mundo.

* * *

Se a distinção entre *público* e *privado* articula a reflexão de Hannah Arendt, a antinomia entre *política* e *social* parece ter, como oposição análoga, importância decisiva na construção de seu pensamento. A prevalência do social pode ser, então, interpretada como o reverso da experiência política autêntica, como convivência vivida no espaço dialógico do mundo público. A possibilidade desta experiência é, para Arendt, percebida como ausência, ou pelo menos identificada em breves lampejos históricos – na *polis* grega, na república romana e nos conselhos revolucionários modernos. Falar em *política*, na acepção arendtiana, significa falar numa exceção, posto que a hegemonia da vida privada (isto é, do social) se estende, no mundo moderno, como vivência constante.

Arendt, ao refletir tão intensamente sobre a ausência do político, revela a sua perplexidade diante de uma situação histórica que pôde produzir um fenômeno como o do totalitarismo. Quando problematiza o vazio da política, sinaliza, sobretudo, os riscos do enfraquecimento da *capacidade de julgar*. Esta faculdade humana talvez seja, para Arendt, a potencialidade mais importante derivada da experiência do espaço público que, ao se atrofiar, produz a convicção de que “tudo é possível” (ARENDDT, 1997: 471). Neste sentido, a formação de uma *opinião* partilhada acerca do “certo e do errado” é aquilo que fornece os parâmetros de julgamento das ações humanas. O juízo político não tem, entretanto, a pretensão de constituir uma *verdade* absoluta – o que implicaria o esgotamento da comunicação política –, mas ao contrário, é constantemente refundado na experiência incessante da “livre troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum” (ARENDDT, 1972: 297).

Se a política como possibilidade de criação de espaço público tem compromisso estreito com a liberdade – de *ação* – e com a igualdade de acesso à cidadania – o “direitos a ter direitos”¹³, como garantia legal da ancoragem do indivíduo em um lugar de reconhecimento –, parece haver, em Arendt, uma preocupação especial com a faculdade de julgar, indispensável ao rompimento da adesão generalizada ao conformismo que marca o comportamento das pessoas no *social*. A possibilidade de julgar os fatos é, no limite, a única fonte de negação de fenômenos de violência extrema como o do totalitarismo.

Definir o *social* por uma ausência – do compartilhamento político do mundo – significa tomá-lo pela perda constitutiva de nossa condição histórica. A experiência do convívio partilhado pela palavra, ao falhar, produz a *sociedade* que se reproduz como repetição do mesmo: na rotina dos processos automáticos do *trabalho*. Se é uma ausência que caracteriza o *social*, é possível dizer que aquilo que falta, ou que não existe mais, – a convivência política em sua plena autenticidade – não deixa de incidir tão profundamente sobre nossa realidade histórica. A explicação do tempo presente pode ser feita por aspectos existentes, mas, a perspectiva de Arendt nos convida a imaginar que a verdadeira *compreensão* se dá capturando o que foi perdido e o que já não temos¹⁴.

¹³ Sobre o “direito a ter direitos”, ver “O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem”, In: ARENDT (1997).

¹⁴ Para essas considerações, foram importantes as arguições de Cibele Rizek e de Franklin Leopoldo e Silva, por ocasião da defesa da dissertação de mestrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- _____. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1981.
- _____. Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios: reflexões sobre Lessing. In: _____. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- _____. **Sobre a Revolução**. Trad. I. Morais. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001.
- _____. Compreensão e Política. In: _____. **A Dignidade da Política**. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002a.
- _____. **O que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002b.
- KEINERT, F.C. **O social e a violência no pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.
- LAFER, C. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo, Paz e Terra, 2003.
- LEBRUN, G. A liberdade segundo Hannah Arendt. In: _____. **Passeios ao Léu**. São Paulo, Brasiliense, 1983.