

CONSIDERAÇÕES DE ARENDT SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA: COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS

ARENDT'S CONSIDERATIONS ON THE FRENCH REVOLUTION: INTRODUCTORY COMMENTS*

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE**
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA, BRASIL

Resumo: Em seus estudos sobre a Revolução Francesa, Hannah Arendt conclui que seus protagonistas falharam em seus propósitos e transformaram essa revolução em um grande “fracasso”. O objetivo deste artigo é analisar os argumentos dessa autora, principalmente em sua obra *Da revolução*, no intuito de compreender os motivos pelos quais a Revolução Francesa foi um “fracasso” em sua visão.

Palavras-chave: Arendt. Liberdade. Pobreza. Política. Revolução.

Abstract: In his studies of the French Revolution, Hannah Arendt concludes that her protagonists failed in her purposes and transformed this revolution into a great “failure”. The aim of this article is to analyze the arguments of this author, especially in her book *On Revolution*, in order to understand the reasons why the French Revolution was a “failure” in its vision.

Keywords: Arendt. Freedom. Poverty. Politics. Revolution.

* Artigo recebido em 04/02/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 25/02/2020.

** Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3698270800560619>. E-mail: josebvicente@gmail.com.

Em sua obra *Da revolução*, Hannah Arendt destaca e contrapõe duas importantes revoluções ocorridas no final do século XVIII, a saber, a Americana e a Francesa. Neste artigo, o interesse se volta exclusivamente para as considerações da autora sobre a Revolução Francesa. É importante, logo de início, sublinhar que, Hannah Arendt, ao fazer a análise da revolução, não se preocupa necessariamente com a sua história, mas sim com seus significados políticos; para ela, interessa compreender o “espírito revolucionário” e não a exatidão do evento. Ela busca, portanto, com suas análises, captar no evento revolução, principalmente “suas implicações gerais para o homem como um ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos, seu papel na história moderna” (ARENDR, 1988, p.35).

A revolução, para Hannah Arendt, é essencialmente uma ação capaz de fundar um novo corpo político, mas ela reconhece que todos aqueles indivíduos que protagonizaram a Revolução Francesa, “estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial”. Na verdade, todos eles almejavam a mesma coisa: “o retorno dos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser” (ARENDR, 1988, p.35). Portanto, em seu início, o sentido da revolução era a restauração ou a renovação; o nascimento do “*pathos* revolucionário de um início inteiramente novo” aconteceu no curso do próprio evento, quando em um determinado momento, “seus agentes tomaram consciência da impossibilidade de restauração e da necessidade de se aventurarem numa empresa inteiramente nova” (ARENDR, 1988, p.36).

Apesar dessa “consciência” dos homens da revolução de realizar o maior feito desse evento que é “o ato de fundação”, isto é, a recriação da política como espaço de manifestação da liberdade ou do “agir em concerto”, a Revolução Francesa, de acordo com a análise de Hannah Arendt, foi um “fracasso”; no lugar da “liberdade”, ela colocou a “necessidade” como a principal categoria do pensamento político. Esse fracasso, no entanto, não se resume apenas à Revolução Francesa, mas a todas as outras revoluções que seguiram os seus passos. Todas as revoluções que aconteceram no “século XIX e na maior parte do século XX, seguiram as pegadas da Revolução Francesa”. Nesse sentido, se tornaram não apenas sucessoras dessa revolução, mas também “agentes da História e da necessidade histórica, com a consequência óbvia, ainda que paradoxal, de que, em lugar da liberdade, foi a

necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário” (ARENDDT, 1988, p.42).

Mesmo tendo sido um fracasso na tentativa de fundar um novo corpo político capaz de assegurar o espaço onde a liberdade possa aparecer e de ter ateado “fogo ao mundo”, não se pode negar, no entanto, que foi graças à Revolução Francesa que o uso da palavra *revolução* recebeu suas conotações e matizes em todos os lugares. Em termos arendtianos, isso significa dizer que, infelizmente, não se pode negar “a triste verdade” de que a Revolução Francesa fez “história” e exerceu grande influência no mundo; assim, “sempre que, em nosso próprio século, as revoluções apareceram na cena política, elas foram interpretadas segundo imagens evocadas no curso da Revolução Francesa” (ARENDDT, 1988, p.45). Todavia, é importante ressaltar que essa grande influência exercida no mundo pela Revolução Francesa, não se explica simplesmente pela força desse acontecimento, mas fundamentalmente pela “abundância de interesse teórico e de pensamento conceitual, esbanjados prodigamente” em torno dela “por pensadores e filósofos europeus, que contribuíram decisivamente para seu sucesso mundial, a despeito de seu fim desastroso” (ARENDDT, 1988, p.175-176).

Entre essas contribuições dos filósofos e pensadores europeus, Hannah Arendt destaca a leitura que Hegel e Marx fizeram dessa revolução, uma leitura que como demonstrou Valle (2005, p.127-136) em seus estudos, rejeitada por ela, porque coloca mais ênfase na necessidade do que na novidade e na liberdade política como categorias centrais da explicação do processo revolucionário. A partir da leitura que esses filósofos fizeram da Revolução Francesa, “as revoluções vieram a ficar definitivamente sob a influência da Revolução Francesa, em geral, e sob o predomínio da questão social, em particular” (ARENDDT, 1988, p.49). Mas, seja como for, a verdade é que se a Revolução Francesa exerceu profunda influência no mundo, principalmente após a sua interpretação feita por Marx e Hegel, isso não foi suficiente para disfarçar ou encobrir o seu fracasso, cuja razão se explica fundamentalmente pela presença do “estado de pobreza” no cenário francês que forçou os revolucionários ou os homens de ação a abrirem as portas da política para a entrada da “multidão dos pobres e dos oprimidos” que sempre permaneceu oculta na obscuridade e na degradação, mas que agora apareceu pela primeira vez em plena luz do dia.

Quando a multidão dos homens (os *sans-culottes*) presos à necessidade invadiu o espaço público, Robespierre abandonou a ideia de fundar a liberdade e se voltou para os direitos dessa multidão que se traduziam em “vestuários, alimentação e reprodução da sua espécie”. A pobreza extrema das massas invadiu a mente de Robespierre e a revolução saiu

dos trilhos, a liberdade não importava mais, a única coisa que importava era a felicidade do povo, mas as necessidades e carências urgentes da multidão dos homens desencadearam “o terror e levou a revolução à sua ruína”. E Robespierre, ainda que seja em tom de profecia, reconheceu o que estava acontecendo quando disse: “Havemos de perecer, pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade” (ARENDDT, 1988, p.48). Portanto, a entrada na política dessa multidão solapou os fundamentos da liberdade; assim, a partir desse momento, algo “tornou-se irrevogável”, não apenas para “os protagonistas”, mas também para os “espectadores da revolução”: todos estavam cientes “que o domínio público” sempre reservado “àqueles que *eram* livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas”, finalmente “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” (ARENDDT1988, p.39).

Os revolucionários franceses fracassaram em seus propósitos diante daquilo que Watson (2001, p.96) chamou de “sedução em relação à ideia da *necessidade* histórica”. A partir daí, eles mudaram as prioridades das questões políticas para as sociais, ou seja, em meio a um cenário de fome e de sofrimento das massas, os homens da revolução deixaram para o segundo plano, ou simplesmente abandonaram a proposta da “fundação da liberdade” e concentraram todas as suas atenções nas “questões sociais”, isto é, nos interesses ou necessidades privados. O rumo da Revolução Francesa, portanto, foi desviado do seu curso original e conduzido ao fracasso a partir do instante em que o seu impulso deixou de ser a “liberdade” e passou a ser a “compaixão” diante do sofrimento daqueles que viviam no estado de pobreza extrema. A “pobreza”, como compreendida por Hannah Arendt em suas análises, não se reduz simplesmente à “privação”, ela é muito mais do que isso; trata-se de “um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora”. Em termos arendtianos, portanto, “a pobreza é abjeta”; é uma terrível condição na qual os homens se submetem “ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independentemente de todas as especulações”. A necessidade é algo implacável e foi precisamente sob ela que uma grande “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 (ARENDDT, 1988, p.48).

Em termos arendtianos, não restam dúvidas de que a preocupação com a “questão social” levou a Revolução Francesa à ruína. Questão social que, para a autora, e em função

do seu papel nas revoluções, jamais deve ser confundida com “a falta de oportunidade, ou com o problema de *status* social, o qual nas últimas décadas, tornou-se um tópico importante das ciências sociais” (ARENDDT, 1988, p.57). Esse “jogo de busca de *status*”, apesar de ser comum em alguns segmentos da nossa sociedade, para a autora, ele não existia na sociedade dos séculos XVIII e XIX, e os revolucionários em nenhum momento pensaram ou admitiram como suas obrigações apresentar esse jogo à humanidade, ou ensinar as suas regras aos desprivilegiados. Para Hannah Arendt, a questão social que arrastou a revolução para o abismo, se resume na “existência da pobreza” em larga escala, bem como na tentativa de eliminá-la por meios políticos. Os homens da revolução deixaram para trás o objetivo de estabelecer um novo corpo político que promovesse a liberdade e permitiram que as massas populares oprimidas pela miséria invadissem o domínio político com suas reivindicações sociais. Movidos pela compaixão diante do sofrimento dos pobres e não pelo desejo de “instituir a liberdade”, os revolucionários resolveram politizar a “questão social” e libertar “o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo volumar-se numa torrente de abundância” (ARENDDT, 1988, p.51).

A partir desse momento, não a liberdade, mas a abundância tornou-se o objetivo principal da revolução que passou a ser social e não mais política, isto é, condicionada não mais pela liberdade, mas sim pela necessidade e sofrimento. Todas as outras revoluções posteriores seguiram esse mesmo modelo: traçaram como meta a libertação do povo da necessidade e não a fundação da liberdade; suas principais preocupações foram com as questões sociais, isto é, a superação da pobreza e da miséria das massas populares e não com as questões políticas, a saber, a criação de um espaço público para o exercício da liberdade. E aqueles que dirigiram essas revoluções encontraram em Marx, “o maior teórico que as revoluções jamais tiveram”, o fundamento necessário para seus objetivos, pois quando interpretou a Revolução Francesa, Marx concluiu que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem, assim, ele transformou “a questão social numa força política” ao defender a pobreza como sendo “um fenômeno político”, isto é, “uma consequência mais da violência e da violação do que da escassez” (ARENDDT, 1988, p.48-50).

Quando os revolucionários franceses fixaram seus olhares nas questões sociais, a ideia da “nova república nasceu morta” e a Constituição de 1791 baseada no conceito de “povo” como um corpo constituído de indivíduos abstratos com seus direitos naturais pré-políticos, “não foi mais do que uma folha de papel, de mais interesse para os eruditos e especialistas do que para o povo” (ARENDDT, 1988, p.48, 100). Antes mesmo de entrar em

vigor, a sua autoridade perdeu a força. As seguidas sucessões que teve ao longo do tempo, fez desintegrar por completo a própria noção de constituição e ela se tornou irreconhecível, “passou a ser associada a uma ausência de realidade e de realismo, com sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades” (ARENDDT, 1988, p.101). Com a Revolução Francesa, a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital; o domínio público, isto é, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres, foi invadido pela necessidade, uma invasão, no entanto, sem qualquer tipo de êxito, porque desde o primeiro instante quando “ a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato ‘social’”, mas é preciso lembrar que “ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica” (ARENDDT, 1988, p.72).

De acordo com comentários de Hadjadj (2008, p.738-739), quando a questão social invadiu o espaço público, a revolução deixou de “abrir a comunidade para a *ágora*” e passou a propor a realização de “um sonho privado” de abundância e consumo sem limites. Pode-se dizer que o debate foi substituído pelo conforto, o viver junto foi reduzido ao bem-estar individual; nesse sentido, a política, cuja via de navegação, como entendida por Hannah Arendt, é a pluralidade e requer sempre o diálogo, foi completamente abandonada para se entrar definitivamente no campo da técnica e da administração, com o intuito de se descobrir meios eficazes capazes de libertar o povo de suas necessidades, melhorando as suas condições econômicas. Para Hannah Arendt, no entanto, seguindo os passos de Tocqueville (1997, p.160), libertação não quer dizer liberdade, cujo sentido está ligado à criação de um espaço no qual os homens possam participar pelo “prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento”, por isso para ela, não há “nada mais prejudicial” de que acreditar que “o processo revolucionário chega ao fim quando se conquista a libertação”; para a autora, é preciso sublinhar ainda que não é incomum “confundir a conquista da libertação com a fundação da liberdade” (ARENDDT, 1988, p.235).

A libertação, para Hannah Arendt, “pode ser a condição de liberdade”, mas além de não conduzir o indivíduo automaticamente à liberdade, ela permanece como uma atividade não política. Em sua essência, a libertação refere-se à eliminação da “penúria e do medo”, ela atende às urgências da vida e não do discurso e da ação, ou seja, ela não constitui de forma alguma “o verdadeiro conteúdo da liberdade”, pois esta significa “participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político”. É verdade, portanto, que em Hannah Arendt, os conceitos de libertação e liberdade possuem uma fronteira sutil, mas o importante é que eles

não se confundem e nem se equivalem, e os desejos de libertação e suas conquistas não correspondem à experiência da liberdade, ou em outras palavras, “a intenção de libertar” não é a mesma coisa que o “desejo de liberdade”. A confusão que se faz constantemente entre libertação e liberdade, se explica essencialmente pelo fato da primeira sempre se apresentar com “nitidez”, enquanto a segunda “foi sempre incerta”. Hannah Arendt destaca ainda que é comum “entender por liberdade política não um fenômeno político, mas, ao contrário, a gama mais ou menos livre de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante àqueles que o constituem” (ARENDR, 1988, p.24).

A pobreza extrema das massas vivenciada na França no período da revolução e o esforço dos revolucionários no intuito de eliminá-la por meios políticos, devem ser considerados, de acordo com a teoria política de Hannah Arendt, uma questão social e não política. E se a Revolução Francesa perdeu a chance de fundar a liberdade, foi precisamente porque a compaixão pelos pobres conduziu os homens da revolução para um objetivo diferente: resolver a questão social, isto é, libertar o povo de suas necessidades através da eliminação da pobreza; e nenhum deles demonstrou qualquer remorso em sacrificar os seus princípios ou a causa da revolução. Para a autora, no entanto, a abundância e o consumo que são os desejos dos pobres, não levam necessariamente à liberdade, pois esta “fugirá daqueles que são inclinados a viver em função de seus desejos” (ARENDR, 1988, p.111). A questão social, para ela, é uma tarefa que deve ser atribuída não aos homens de ação, mas aos especialistas; como comentou Torres, “o planejamento e o cálculo não conduzem a resultados sempre satisfatórios quando aplicados à política”. Nesse sentido, ainda de acordo com Torres, Hannah Arendt demonstra um conhecimento consistente da relação entre política e economia, e ao reconhecer a diferença funcional entre ambas, ela evita “o erro de pensar a política por meio de uma racionalidade que não lhe é própria” (TORRES 2013, p.187).

A revolução, portanto, como entendida por Hannah Arendt, cujo objetivo central é a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer, é inviável onde as massas populares vivem oprimidas pela miséria extrema, pois elas certamente se levantarão e clamarão pelo fim das condições miseráveis em que vivem. Acontece, no entanto, que todas as tentativas para resolver esse tipo de questão com meios políticos, sempre levaram ao “terror”, e este condena as revoluções à perdição, mas é praticamente impossível evitá-lo quando uma revolução irrompe sob condições de miséria do povo. Para Hannah Arendt, apenas onde os homens já são livres, isto é, não submetidos

a nenhum senhor ou necessidade é que a liberdade política no sentido de falar e agir em conjunto possa surgir. É por isso que esse tipo de liberdade não foi possível na França onde estado de pobreza imperava; e como observou Hannah Arendt, “Tocqueville tem razão quando observa que ‘de todas as ideias e sentimentos que prepararam a Revolução, a noção e o gosto da liberdade pública, estritamente falando, foram os primeiros a desaparecer” (ARENDR, 1988, p.106).

Aqueles que desejavam ser libertos da situação de miséria vieram, portanto, ao encontro daqueles que desejavam criar um espaço para a liberdade pública, e estes, por compaixão para com aqueles, deixaram seus objetivos de lado e abraçaram as lutas e os desejos do povo de se libertar do sofrimento provocado pela miséria, levando assim a Revolução para o abismo. É por isso que Hannah Arendt, como disse Gottsen (1994, p.40-42), coloca o sentimento da compaixão no “catálogo das emoções que são potencialmente perigosas à liberdade” e faz uma longa defesa da “frieza e insensibilidade na política”. Este posicionamento da autora que, de um modo geral, encontra-se diretamente ligado às suas considerações sobre as “questões sociais”, surge aos olhos de alguns dos seus leitores, como o mais complexo e como a parte mais perturbadora da sua obra e, não por acaso, foi alvo de várias críticas, como se Hannah Arendt estivesse empenhada em eliminar, de uma vez por todas, a questão social da agenda da modernidade, ou defendendo uma total indiferença para com os pobres e oprimidos.

É preciso registrar, no entanto, que Hannah Arendt procura pensar o sentido e o significado próprios de cada questão para evitar qualquer tipo de erro ou confusão. Ela não defende em nenhuma parte da sua obra que a situação de miséria e sofrimento do povo não deve ser resolvida, até porque a libertação da miséria ou da necessidade pode ser condição para que o indivíduo ascenda ao espaço público. O que a autora defende é que para existir uma verdadeira vida política, a pobreza, ou a “questão social”, deve ser considerada como questão administrativa e, por isso mesmo, deve ser colocada nas mãos de especialistas e não tentar equacioná-la por meio político, cuja essência é o falar e o agir em conjunto. Para Hannah Arendt, a política começa quando os problemas da subsistência da vida são resolvidos, não quando eles são colocados no centro da discussão; a essência da vida política é o debate, não a satisfação das necessidades.

Para Hannah Arendt, o sentimento de compaixão, a solidariedade com o sofrimento dos famélicos que perseguiu e conduziu os melhores homens de todas as revoluções, não é outra coisa senão um “cosofrimento” que em seu sentido próprio, não consegue ir além do

que é sofrido por uma pessoa. Isso significa dizer que, a rigor, não se pode ter compaixão por uma classe ou por um povo, como foi, por exemplo, o caso dos homens da Revolução Francesa, e nem pela humanidade como um todo. Toda a força desse sentimento, “ao contrário da razão, só pode abranger o particular, mas não tem qualquer noção geral e nenhuma capacidade de generalização” (ARENDR, 1988, p.67-68). Tomando como referência o conto *O grande inquisidor*, do escritor russo do século XIX, Fiódor Dostoiévski (1821-1881), Hannah Arendt observa que, para esse autor, “o sinal da divindade de Cristo foi sua capacidade de sentir compaixão por todos os homens em sua singularidade, isto é, sem reuni-los em alguma entidade geral como, por exemplo, a humanidade sofredora” (ARENDR, 1988, p.68).

A compaixão, de acordo com Hannah Arendt, é incompatível com o âmbito político e deve permanecer longe deste, pois ter compaixão para com o outro, não faz dele um interlocutor político capaz de compartilhar o espaço público através do debate. Na verdade, para a autora, a compaixão destrói o espaço mundano entre os homens onde se localizam as relações entre eles e os eventos políticos, pois ela é um sentimento incapaz de “fala conciliatória ou argumentativa”. Dirigida intensamente e unicamente para aquele que sofre, a compaixão é totalmente estranha ao “mundo loquaz e argumentativo”, e por isso mesmo, ela não diz respeito ao político e nem serve para estabelecer instituições duradouras. Sem a fala, a política como entendida por Hannah Arendt, é impossível; e a compaixão que é algo muito íntimo e incapaz de discurso, não tem nenhum significado político. Para Hannah Arendt, podemos ser “afetados” totalmente pelas “coisas do mundo”, elas podem nos “instigar e estimular” de modo profundo, mas a verdade é que só podem se tornar “humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros”. Quando se lida com algo incapaz de se tornar “objeto de discurso”, isso não significa, para Hannah Arendt, que ele não possa “encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDR, 2008, p.33-34).

O sentimento de compaixão que tomou conta da mente de Robespierre no curso da Revolução Francesa e que veio a público por meio da sua retórica revolucionária, fazendo com que a Revolução se enveredasse pelo caminho do terror, encontra-se diretamente ligado à teoria política de Rousseau. Ou em outras palavras, ao colocar a lógica da compaixão como princípio político para libertar os homens de suas correntes, Maximilien Robespierre não fez outra coisa senão trazer à luz as implicações da teoria política de Rousseau, o pensador que

introduziu o sentimento de compaixão na teoria política, um sentimento que, em suas palavras, significa “uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante” (ROUSSEAU, 1983, p.253), uma capacidade de “sofrer com”, uma disposição imediata e carregada de sentimentos que implica uma resposta urgente a uma situação, isto é, uma disposição que leva o indivíduo ao socorro do outro sem qualquer reflexão. As virtudes e os valores humanos, no entendimento de Rousseau, derivam todos da compaixão, “um sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mais fraco no homem civil”; ainda para este pensador, por mais que seja “próprio de Sócrates e dos espíritos de sua tẽmpora adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo” (ROUSSEAU, 1983, p.254-255).

O sentimento de compaixão dos revolucionários franceses para com a massa dos pobres, no entanto, como já foi mencionado anteriormente, só podia fazer fracassar o projeto de fundação de uma nova e durável esfera pública, pois por ser algo “inato” e experimentado diretamente sem qualquer mediação do discurso, a compaixão exclui o debate, a troca de opiniões e a deliberação, sendo assim, ela é incapaz de fundar um corpo genuinamente político e “permanece”, nas palavras de Caponi (1998/1999, p.105), “alheia a esse âmbito que é próprio do diálogo entre iguais”. Portanto, a compaixão que, para Rousseau, é uma reação natural entre as pessoas capaz de unir as massas sofredoras, capaz de unir os homens em prol de uma comunidade política autêntica, é, para Hannah Arendt, intraduzível do ponto de vista político; na verdade, em termos arendtianos, ela elimina do campo político todo e qualquer tipo de diálogo ou argumentação e fecha todos os espaços de relações recíprocas entre aqueles que agem no espaço público, por isso ela deve ser confinada na esfera da intimidade e jamais permitida na esfera pública política e nem tomada “como fonte de virtude”, uma vez que, nessa condição, ela “tem demonstrado possuir uma capacidade para crueldade maior do que a própria crueldade” (ARENDDT, 1988, p.71). E nunca é demais ressaltar que, para a autora, foi o sentimento de compaixão que legitimou o terror na França, uma imensa crueldade que se confunde com o nome de Robespierre, uma vez que, para ele, a origem da política e todo o poder legítimo, deviam originar-se do “impulso imperioso que nos atrai para *lès hommes faibles*”; ou em outras palavras, da “capacidade de sofrer com a imensa classe dos pobres” (ARENDDT, 1988, p.60).

Para Hannah Arendt, como sublinhou Caponi (1998/1999, p.108), o sentimento de compaixão defendido e introduzido na teoria política por Rousseau, pode até ser um sentimento correto enquanto permanecer oculto, mas não se pode dizer o mesmo quando

alguém decide torná-lo público; quando isso acontece, ele degenera em mera aparência e começa “a ter o gosto desagradável da ‘hipocrisia’”. E o curioso nisso tudo, é que Rousseau, um pensador obcecado pela autenticidade e um adversário implacável da aparência e da hipocrisia, não conseguiu enxergar esse lado da compaixão. Para Hannah Arendt, exigir o impossível, isto é, exigir “que todos ostentem em público suas íntimas motivações”, significa transformar “todos os atores em hipócritas”; a partir do momento em que cada um deles começa a exhibir os seus reais motivos, a hipocrisia certamente começa também a “envenenar” as suas relações. Além disso, é preciso dizer que “o esforço para arrastar o que está escuro e escondido para a luz do dia só pode resultar numa livre e ruidosa manifestação daqueles atos cuja própria natureza os leva a buscar a proteção da obscuridade”. É verdade que qualquer ato, além de objetivo e princípio, ele possui também as suas motivações, mas mesmo que “proclame seu objetivo e torne manifesto seu princípio”, o ato em si “não revela a motivação íntima do agente”. Pelo contrário, “seus motivos permanecem obscuros, não aparecem, antes se escondem, não apenas dos outros, como também de si próprio e de sua autoanálise”. Hannah Arendt ainda nos lembra que no campo da política, “não temos possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas, o ser e a aparência são, de fato, uma e mesma coisa” (ARENDDT, 1988, p.77-78).

Na França, e particularmente em Paris, no período da revolução era impossível não enxergar a “miséria da sociedade” e perceber, como disse Zaretsky (1997, p.225), que para o povo oprimido “as questões econômicas são fundamentais”, assim como é impossível não enxergar tal situação em qualquer outro lugar onde ela se faz presente. Mas, para Hannah Arendt, apesar da pobreza ser considerada pela maioria como uma questão seguramente política que pode ser resolvida através de meios políticos, ela permanece uma “questão social” e não política, e as soluções para ela devem ser buscadas em outro âmbito. Se é a vida que está em jogo, estamos sob o domínio da necessidade, se queremos uma solução para este caso, devemos buscá-la não na política, mas em um âmbito próprio, cuja administração tem ofuscado cada vez mais o âmbito político, a saber, a gigantesca e sempre crescente esfera econômica. Como comentou Canovan (1974, p.105), é preciso considerar que a questão social como entendida por Arendt, tem a ver com os domínios privado e bilógico baseados na administração doméstica dos gregos antigos. Nesse sentido, refere-se a algo cuja essência desvia a atenção das questões políticas para a necessidade e carências biológicas. Para Hannah Arendt, quando isso ocorre, o labor, “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano”, é promovido como a atividade mais importante, e não a ação, a “única

atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria”, e que “corresponde à condição humana de pluralidade”, a condição “de toda a vida política” (ARENDDT, 2009, p.15). A questão social, portanto, para a autora, é definitivamente um assunto que deve ser trado administrativamente e conversado no limite do domínio privado, “em todas as épocas”, diz Hannah Arendt (2010, p.138), “as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – ‘são dignos de serem discutidos em público’”, a questão social não é um deles. Ela é uma realidade que corresponde à necessidade biológica.

Para Hannah Arendt, a questão social é uma realidade entre nós que deve ser cuidada antes de se entrar na esfera pública, principalmente porque “a liberdade só pode alcançar aqueles cujas necessidades foram satisfeitas” (ARENDDT, 1988, p.111). Para a autora, a política não se alinha, em hipótese alguma, com homens inclinados a viver em função de seus desejos, e nem é um meio adequado para resolver a questão social: “Nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e mais perigoso” (ARENDDT, 1988, p.90). Hannah Arendt não é contra a libertação da pobreza, a sua luta é contra “a distorção do sentido da política pela ascensão do social, isto é, pela tentativa de trazer as questões da economia e da pobreza para a esfera pública” (GINES, 2007, p.41). Para ela, é inadmissível aceitar o cenário do mundo moderno no qual a economia se tornou a questão mais importante do domínio público, e a atividade política se transformou na administração de interesses privados.

A preocupação principal de Hannah Arendt é com a perda da liberdade como *raison d'être* da política e a vinculação desta à necessidade. Não é nenhum exagero afirmar que ela não é inimiga do social e do trabalho, o que ela não admite, de forma alguma, é que eles sejam tomados como modelos para tudo, porque isso inviabiliza a política como espaço de aparição e do agir em conjunto. Nos escritos de Hannah Arendt, “o problema [...] não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política” (AGUIAR, 2004, p.15). Não se trata, portanto, de negar a questão social e nem ignorar a importância da economia ou posicionar-se contra o esforço da sociedade para resolver a questão da pobreza, mas não se pode valorizá-las ao preço da liberdade e da esfera pública. Para Hannah Arendt, “se aderir à questão social” significa renunciar “ao cuidado com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana”, é preciso dizer que “não vale pena” investir nisso, principalmente

porque “a vida que a questão social quer salvar estará em perigo”; ela poderá se perder “diante da massificação, da opressão dos tiranos” ou simplesmente poderá ser totalmente “exterminada através das estratégias contemporâneas de purificação ou equilíbrio das populações” (AGUIAR, 2012, p.50-51).

É preciso estar ciente que o modo como Hannah Arendt concebe a política encontra-se diretamente ligada à sua compreensão da “ação”, uma “atividade política humana central” que não necessita da mediação das coisas ou da matéria para ser exercida entre os homens. A ação corresponde à condição humana de pluralidade, nesse sentido, ela é conceitualmente diferente de outras atividades humanas com as quais é frequentemente confundida, tais como “labor” e “trabalho”. Para a autora, enquanto a “ação” é uma atividade política em que os homens se revelam uns aos outros quem eles são, o “trabalho”, por sua vez, é uma forma de vida não política. O trabalho, como entendido por Hannah Arendt, “se relaciona com um espaço público que é o mercado”, no qual “as pessoas mostram seus produtos, mas nunca se mostram a si mesmas”. Nesse espaço as pessoas surgem como “fabricantes de um produto e não como pessoas singulares”. A outra atividade, o “labor”, não se relaciona nem com o mundo e nem com outros homens, a não ser “com o próprio corpo para satisfazer suas necessidades”. O labor, portanto, “não se relaciona com nenhum espaço público porque se vários homens laboram juntos não se produz interação, apenas mera contiguidade sem os traços próprios da pluralidade humana” (DI PEGO, 2002, p.3-4). O âmbito político é o espaço de liberdade “no qual os homens se apresentam, sobretudo, como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral não lhes é característica” (ARENDRT, 2002, p.26). Diferente da questão social que se encontra vinculada à necessidade, a política está vinculada à liberdade. A Revolução Francesa é um exemplo clássico do que acontece quando ocorre a distorção do sentido da política; o terror do qual foi vítima, “a caça aos hipócritas”, ou em outras palavras, “a guerra de Rosbepierre contra a hipocrisia” que “transformou o ‘despotismo da liberdade’ no Reino do Terror”, foi o resultado da tentativa de resolver a questão social por meios políticos (ARENDRT, 2001, p.49).

Para Hannah Arendt, introduzir questões econômicas ou sociais na vida política, significa destruir a esfera pública; a política diz respeito à ação entre os homens cujo sentido é a realização da liberdade, a questão social diz respeito à administração das necessidades dos homens e, portanto, deve ser colocada nas mãos de especialistas. Para a autora, a política não utiliza a categoria meio/fim, ou a racionalidade instrumental, ela tem a ver com a “participação e deliberação das pessoas em um espaço público onde elas podem fazer

aparecer suas singularidades”. Ao fazer a distinção entre o político e o social, Hannah Arendt não apenas “recupera a especificidade da política frente aos âmbitos instrumentais como o social e o econômico”, mas também elimina do campo “da política o tema da justificação da violência como meio para conseguir determinados fins” (DI PEGO, 2002, p.6). Para ela está claro que “enquanto acreditamos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados” (ARENDDT, 2009, p.241).

Em uma conferência proferida em 1972, em Toronto, McCarthy (1979, p.315 -317), preocupada certamente com a dificuldade de se fazer uma distinção nítida entre o social e o político em nossa época, cuja característica fundamental é a incorporação ao âmbito político das questões sociais, questionou Hannah Arendt sobre o que devemos fazer na cena pública, no espaço público, se não nos preocuparmos com as questões sociais. Hannah Arendt, cujo objetivo fundamental dos seus escritos é “compreender” e não apontar soluções, simplesmente reiterou a sua distinção entre o social e o político como já foi amplamente discutida. Ao falar das questões sociais, Hannah Arendt estava preocupada em alertar para o seu papel desastroso quando ela é introduzida no âmbito político. Hannah Arendt não se apresenta como uma “especialista”, sua preocupação em toda a sua obra nunca foi com o cálculo e o planejamento no sentido de encontrar soluções ou “receitas” para a questão da fome e da pobreza. Como ela mesma disse: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (ARENDDT, 2009, p.13)¹.

¹ O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Referências

- AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.27, n.2, p.7-20, 2004.
- AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade em Hannah Arendt. *Princípios*, Natal, v.19, n.23, p.35-54, julho/dezembro, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, v.1, n.º2, p.123-163, ago/dez, 2010.
- CANOVAN, Margaret. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- CAPONI, Sandra. A lógica da compaixão. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.21/22, p.91-117, 1998/1999.
- DI PEGO, Anabella. Un análisis de la distinción entre lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt. IV Jornadas de Investigación en Filosofía – 7 al 9 de noviembre, La Plata, 2002. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2004.
- GINES, Kathryn. Race thinking and racism in Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism". In: KING, Richard & STONE Dan (Eds.). *Hannah Arendt and the uses of history: imperialism, nation, race, and genocide*. New York: Berghahn Books, 2007.
- GOTTSEN, Michael. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: SUNY, 1994.
- HADJADJ, Fbrice. La terreur par la pitié : Hannah Arendt et la Révolution. In: ESCANDE, Renaude (Ed.). *Le livre noir de la Révolution française*. Cerf, Paris: Cerf, 2008.
- MCCARTHY, Mary. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn (Ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St-Martin's Press, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2013.

VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarização*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

ZARETSKY, Eli. Hannah Arendt and the meaning of the public/private distinction. In: CALHOUN, Craig & John MCGOWA, John (Eds.). *Hannah Arendt and the meaning of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



NEVES BARBOSA VICENTE, José João. Considerações de Arendt sobre a revolução francesa: comentários introdutórios. *Synesis*, v. 11, n. 2, fev. 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1854>>
