



## A QUESTÃO SOCIAL E A RECUPERAÇÃO DA POLÍTICA COMO UM ESPAÇO DE LIBERDADE EM *DA REVOLUÇÃO* DE HANNAH ARENDT

LEANDSON SAMPAIO

### Resumo

O objetivo do trabalho é mostrar no pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975) no ensaio *Da Revolução* (1963) a sua reflexão sobre a questão social e a liberdade política a partir de seu diagnóstico político da realidade após a Revolução Francesa e a Americana. Arendt reflete sobre o fato de as revoluções modernas terem pautado a política a partir da esfera da necessidade de forma absolutizada, diminuindo o espaço da liberdade, trazendo graves consequências para o mundo contemporâneo, sobretudo, com o advento do totalitarismo.

### Palavras-chave: Hannah Arendt. Política. Liberdade.

THE SOCIAL QUESTION AND THE RECOVERY OF  
POLITICS AS A SPACE OF FREEDOM IN ON REVOLUTION  
OF HANNAH ARENDT

### Abstract

The objective is to show the thought of German philosopher Hannah Arendt (1906-1975) in the essay *On Revolution* (1963) to reflect on social issues and political freedom from its political diagnosis of reality after the French Revolution and the American. Arendt reflects on the fact that modern revolutions have guided the politics from the

sphere of the need to absolutized form, reducing the space of freedom, bringing serious consequences for the contemporary world, especially with the advent of totalitarianism.

**Key-words:** Hannah Arendt. Politics. Freedom.



A filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975) em seu ensaio *Da Revolução* (1963) trata no segundo capítulo, intitulado *A Questão Social* da entrada do problema da necessidade na esfera da política ocidental. A partir da Revolução Francesa, o problema da resolução econômica da pobreza passou a pautar a esfera da política e a conduzir a política à esfera apenas da administração social para a resolução da miséria econômica. Para Arendt, a liberdade acabou por perder espaço para a necessidade na pauta política revolucionária, levando em consideração as urgências biológicas da esfera da necessidade, esvaziando assim o espaço da liberdade na política. Este fato acabou por reduzir o espaço da esfera da liberdade política, colocando a administração da esfera econômica como principal característica da política ocidental de modo que “a política foi reduzida ao cuidado da vida e à questão social” (AGUIAR, 2009: 39). Neste sentido, no diagnóstico feito pela filósofa alemã da tradição da filosofia política ocidental desde a modernidade, a questão da urgência da necessidade como pauta revolucionária acabou por diminuir o espaço da liberdade. A Revolução Francesa, que iniciou pautando, sobretudo, a liberdade como condição política, passou a ter a esfera da necessidade e a questão social como fundamento da política. A necessidade, em contraponto com a liberdade, que era uma questão metafísica, passou a ser um problema político de dimensão social, tendo em vista a urgência da resolução do problema econômico.

As observações que colhemos sobre a necessidade e a liberdade tem como perspectiva, na autora, o trabalho de compreensão dos aconteci-

mentos políticos e sociais na modernidade e no mundo contemporâneo. A necessidade, para a autora, é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social. Já a liberdade é entendida como âmbito do propriamente humano, ligada à capacidade de lidar com os outros, através da fala e da ação, o mundo com suas leis, espaços e significações. (AGUIAR, 2009: 38-39).

O advento da primazia da questão social na política em detrimento do espaço da liberdade a partir das revoluções na modernidade levou a política a perder a sua efetividade prática na convivência, perdendo assim o seu significado maior. A gestão das atividades humanas em busca da erradicação da necessidade passou a ser o modelo político-revolucionário ocidental, que acabou por fazer da questão social uma forma de diminuição do espaço da política e conseqüentemente também a dimensão do espaço da liberdade. Arendt critica a mudança da busca revolucionária pela liberdade pela busca pela resolução da questão social e da administração da miséria como fundamento dos governos revolucionários, pois “a revolução mudara de rumo; não buscava mais a liberdade; seu objetivo agora era a felicidade do povo.” (ARENDR, 1988: 48). A vida pública a partir da modernidade passou a pautar não mais a mediação da convivência humana, que seria o movimento próprio da liberdade política, mas sim a gestão dos problemas humanos que provêm da esfera da necessidade e da felicidade.

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. (KEINERT, 2007: 200).

As carências sociais passaram a ser a pauta política a partir da Revolução Francesa, dando sequência também em outras revoluções

ocidentais. Estas revoluções utilizaram da política como meio de resolução da questão social e não mais da defesa do espaço da liberdade, o que as conduziu à ruína e à prática do terrorismo de Estado, sobretudo, a partir das ideias de Robespierre. Neste horizonte, Arendt diferencia a Revolução Americana da Revolução Francesa a partir da ideia de necessidade como parte da esfera social que fez a diferença principal entre o sucesso de uma e o fracasso de outra. “A razão do sucesso da primeira e do fracasso da última foi que o estado de pobreza estava ausente do cenário americano, mas presente em todos os lugares do mundo.” (ARENDR, 1988: 54). A pobreza não era a questão principal da Revolução Americana, mas sim a liberdade, diferentemente da Revolução Francesa, que começou em busca da liberdade política e transformou-se em uma busca pela resolução política da questão social da esfera da necessidade, pois “os trabalhadores da América eram pobres, mas não miseráveis” (ARENDR, 1988: 54). Entretanto, “a inexistência da questão social no cenário americano era, no final das contas, bastante ilusória, e a miséria abjeta e degradante estava presente em toda a parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros.” (ARENDR, 1988: 56). Nesta perspectiva, escreve Arendt:

A realidade que corresponde a essa imaginária moderna é aquilo que, desde o início do século XVIII, veio a ser chamado de questão social, e que poderíamos, melhor e mais simplesmente, denominar de existência da pobreza. Pobreza é mais do que privação, é um estado de profunda carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve que render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. (ARENDR, 1988: 48).

A assunção da questão social em detrimento da questão da liberdade na política dos revolucionários após a Revolução

Francesa, diferentemente da Revolução Americana, acabou por levar as revoluções que se seguiram a um processo de autodestruição na medida em que a pobreza social passou a ser o mote revolucionário. Desse modo, “a assunção da questão social como justificativa e critério revolucionário provocou a corrupção e levou à decadência quase todos os movimentos revolucionários modernos.” (AGUIAR, 2009: 249). A partir da Revolução Francesa, com a instauração do terror revolucionário justificado pelas razões Estado como combate à pobreza tendo em vista a urgência da resolução do problema, começou-se a usar da urgência da miséria social como argumento para a instauração do terror na revolução, o que levou os processos revolucionários a ruírem. “Foi a necessidade, as urgentes carências do povo, que desencadeou o terror e levou a revolução à sua ruína.” (ARENDR, 1988: 48). Neste horizonte, Arendt nota em seu diagnóstico que as revoluções passaram a pautar a questão econômica como denúncia da miserabilidade social, colocando assim a questão social na esfera da política. Isto depois se mostrou desastroso na medida em que levou os processos revolucionários a ruírem. Assim, as revoluções modernas acabaram por diminuir o espaço da política. Ao colocarem a política a serviço da resolução da urgência do problema da pobreza, a política transformou-se em administração e gestão dos problemas sociais, enquanto o espaço da liberdade política ficou em segundo plano. Neste sentido, podemos dizer que um dos motivos que levou os processos revolucionários à ruína foi ter reduzido o espaço da política e ter transformado a política apenas em administração muito mais do que na época do absolutismo. Ao transformar a questão econômica em principal forma de se fazer política, foi a liberdade foi ficando em segundo plano. Nesta perspectiva, escreve Arendt:

Desde o momento em que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato, “social”. Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, não poderiam ser solucionados por meios políticos, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos de especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão. É verdade que os assuntos sociais e econômicos haviam se

insinuado no setor público antes das revoluções do final do século XVIII, e a transformação do governo em administração, a substituição da gestão pessoal por medidas burocráticas, e até mesmo a transmutação de leis em decretos, tinham sido as características principais do absolutismo. Mas com a queda da autoridade legal e política, e o advento da revolução, era o povo que estava em foco, e não os problemas de ordem econômica e financeira, e esse povo se introduziu de repente no domínio político, com fúria explosiva. Sua necessidade era violenta, e como que pré-política; parecia que apenas a violência teria a força e a presteza suficientes para ajuda-los. (ARENDR, 1988: 72).

Vale ressaltar que Arendt não é contra a dimensão social da política e nem insensível à questão da miséria social. Ela contrapõe-se ao reducionismo da política apenas à dimensão da esfera da necessidade, pois política perdeu sua dimensão pública de diálogo e de aparição política como prática de liberdade e passou a ser apenas uma questão de administração técnica da vida biológica. Isto colocou os indivíduos apenas na em dimensão de vida orgânica e não enquanto cidadãos que tem direitos iguais de aparição e participação ativa na vida política. Este fato também trouxe como consequência, com o advento das sociedades de massa contemporâneas, os Estados totalitários. A pauta da resolução dos problemas da necessidade na política levou a política à esfera da administração totalitária. Ao biologizar a política, esta acabou por massificar as pessoas em um processo contínuo de controle totalitário, justificado com a ênfase na questão social da necessidade.

O resultado da ascensão do social foi o surgimento das sociedades de massa, nas quais, segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle sobre a capacidade humana de agir e transformar. O intenso progresso tecnológico apenas corrobora com essa “biologização” da vida, uma vez que o buscado, a abundância, é uma forma de fazer com que a natureza invada o campo do artifício, fazendo-o perder a sua característica fundamental: a de obstar o poder coercitivo constrangedor da natureza sobre o mundo humano, potencializando, assim, a descartabilidade [*superfluouness*] dos homens como tais. A funcionalização e a massificação dos homens ensejam a perda da sua especificidade, o banimento da dimensão da autarquia humana [*autarqueia*]. O processo de massificação despoja os seres humanos de

suas qualidades humanas, tornando-os intercambiáveis e, acima de tudo, *superfluos*. (AGUIAR, 2009: 248).

A redução da política à esfera da necessidade acabou por levar à descartabilidade da vida transformando as pessoas não em cidadãos que lutam pela liberdade, mas em meros consumidores da abundância com os avanços tecnológicos, reduzindo os seres humanos a seres descartáveis dentro do processo de massificação. Arendt, ao fazer a crítica aos processos revolucionários, está diagnosticando também o processo de massificação da sociedade que se deu a partir da glorificação da questão social na esfera da política. A vida política também passou a ser descartável. E a vida em comum passou a ser apenas uma questão econômica de consumo massificado e não mais espaço político de liberdade. E além da diminuição do espaço da liberdade na política, com a entrada da questão social na esfera da política, a violência passou a ser justificada em nome da resolução dos problemas da necessidade. O Estado passou a ter cada vez mais o domínio e o controle através da violência justificada pela necessidade. Na tentativa de resolução da questão social e da resolução dos problemas econômicos na esfera da necessidade, o que era revolucionário passou a ser motivo de justificação do terror e do crime de Estado. Diz Arendt:

Todo poder político tem como fonte original e mais legítima o desejo do homem de se libertar da necessidade da vida, e os homens conseguiram essa libertação através da violência, forçando os outros a suportar por eles o ônus da vida. Isto constitui o cerne da escravidão, e foi apenas o advento da tecnologia, e não o aparecimento de modernas ideias políticas, que refutou a antiga e terrível verdade de que somente a violência e o domínio sobre os outros podem tornar alguns homens livres. 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. Pois a violência que ocorre entre homens que se emanciparam da necessidade é menos aterrorizante, embora muitas vezes não menos cruel do que a violência primordial com que o homem se opõe à necessidade, e que apareceu, pela primeira vez na Idade Moderna, em plena luz de acontecimentos políticos historicamente documentados. O resultado foi que a necessidade invadiu o domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres. (ARENDR, 1988: 90).

Neste horizonte, a filósofa alemã põe em questão os processos revolucionários que colocaram a questão econômico-social como principal pauta política, pois a questão econômico-social das revoluções modernas levou a um processo violento. O crime de Estado instaurou-se em nome da necessidade e do domínio da política. Com a esfera da necessidade em primeiro lugar na pauta política, em um processo de violência e de massificação, a singularidade acabou por ser ignorada. O domínio da política, que é para ela o domínio onde podemos ser livres, acabou por ficar em segundo plano, dando assim espaço para o fim da política. Na dimensão social ocorreu cada vez mais um processo de biopolitização em nome do progresso, reduzindo a vida comum a processos controlados e determinados pela esfera política como gestão e administração da vida. A política passou a ser um meio de funcionalização da vida em nome do progresso. A vida em comunidade como vida política teve o seu espaço reduzido ao ponto da criação da sociedade de massas. Na prática, a liberdade de agir dos cidadãos foi anulada.

Social é, então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas as associações e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para a realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares tornam-se supérfluos e inviabiliza-se o mundo comum, constituído a partir dos contatos livres e ativos dos homens. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria do social. Essa biopolitização da vida vai significar o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondição inerente ao exercício da faculdade de pensar. (AGUIAR, 2009: 250).

Para Arendt, a absolutização da questão social levando em consideração a urgência das necessidades acabou por eliminar o espaço efetivo da política. A vida começou a ser biopolitizada pelas questões sociais e a urgência da necessidade acabou por diminuir o espaço da liberdade política. A política necessita de visibilidade de diálogo público na construção de acordos comuns que necessitam de

tempo para discussão coletiva a partir de argumentações livres em espaços políticos de aparição. Com a vida biopolitizada, sem o espaço de diálogo e de argumentação livre da política e com a supremacia da questão social, a vida controlada passou a ser a medida do Estado, instaurando o terror e o medo através do controle e da administração social que tratava a vida apenas do ponto de vista biológico, de modo reducionista, reduzindo também outras dimensões da vida. Desse modo, Arendt busca construir uma filosofia política em que a política seja o espaço efetivo de liberdade, de discussão, de persuasão e de visibilidade em suas diversas dimensões, evitando assim o terror instaurado a partir do paradigma da necessidade como ponto de vista único sobre a política.

O problema de Arendt 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. A biopolitizada questão social transformou-a em necessidade histórica que a dotou de legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse pela sua urgência. Essa urgência não se adapta aos demorados e argumentativos processos de persuasão e negociação próprios da esfera política. A necessidade se impõe, não exige argumentação e se não for limitada, instaura o terror. O desafio para Arendt era construir uma *novus ordo saeculorum* capaz de dar um sentido à vida para além da sua determinação biológica. (AGUIAR, 2009: 253-254).

Ou seja, Arendt, ao criticar a primazia do social na esfera política, não está se contrapondo à esfera social, mas sim à sua absolutização e suas consequências, como a perda do espaço da liberdade na política. As pessoas que estavam na esfera da necessidade continuaram sem o seu espaço político, que foi reduzido apenas às questões econômico-sociais de forma absoluta. “Eis aí por que, uma vez assegurado o estado de autopreservação dos pobres, suas vidas ficam sem consequência, e eles continuam excluídos do domínio político onde a excelência pode brilhar; permanecem na obscuridade, onde quer que vão.” (ARENDT, 1988: 55). A questão para Arendt está na recuperação do espaço político como espaço de liberdade efetiva, pois a necessidade acabou por retirar também o espaço da livre associação que forma corpos

políticos. “O âmbito da necessidade não constitui, por si, um organismo político.” (AGUIAR, 2004: 43). Desse modo, faz-se necessário a defesa da liberdade política para além da esfera da necessidade. Na formação do espaço público, a política deve ter espaço para que os corpos políticos dialoguem, considerando a igualdade política entre os agentes. “O outro entra não como um necessitado, mas como um igual, com capacidade de falar, como um cidadão, nem que seja em termos potenciais.” (AGUIAR, 2009: 254-255). Nesta perspectiva, Arendt busca dignificar a grandeza humana.

A luta de Arendt não é contra o empenho da sociedade para resolver a questão social, mas com a repercussão desse empenho na política. Ou seja, Arendt não é contra a questão social, mas a favor da grandeza humana. Esta se manifesta na forma criativa de produzir o mundo e no deslinde da questão social sem se fechar no constrangimento natural. Para ela, a questão social pode ser resolvida num contexto de tirania, ditadura e até motivar o totalitarismo. (AGUIAR, 2009: 255).

Desse modo, a busca pelo espaço da liberdade política é uma forma de combate a todos os totalitarismos. Neste horizonte, para a filósofa alemã, a liberdade está a serviço da grandeza e da dignidade humana não apenas no seu aspecto biologicizante. A esfera da necessidade e da resolução da questão da pobreza como primazia do processo político pode ser perigoso, pois pode ser usado como justificação do terror de Estado, sobretudo, como ocorreu nos governos totalitários do século XX, já que “governantes totalitários viram, na questão social, a dimensão habilitada a justificar as ações a partir do necessitarismo natural ou histórico.” (AGUIAR, 2012: 51). Ou seja, a política deve assegurar o seu espaço de liberdade no mundo comum para além da esfera da necessidade, pois este espaço político perdido com o tempo e trouxe consequências para a humanidade terríveis ainda na contemporaneidade.

[A] supremacia da necessidade, em detrimento da liberdade, está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e protototalitárias. Segundo Arendt, a imbricação entre política e necessidade provocou o esquecimento e a perda do tesouro das experiências políticas originais: a *Polis* grega, a República

romana, a *Comuna* de Paris, os *Räters* alemães, os Soviéticos, a revolta de Praga e tantas outras. (AGUIAR, 2004: 52).

Com efeito, para Arendt, a experiência revolucionária que colocou a esfera da necessidade como mote da política acabou por levar as sociedades ao esquecimento das experiências políticas que colocavam a liberdade como pauta da política discutida na esfera pública. Isto na prática levou as sociedades a aceitarem governos que diminuem o espaço da liberdade. Neste sentido, o fator econômico como peso maior da política acabou por colocar a própria política em xeque, fomentando sociedades massificadas, consumistas e alienadas. Arendt busca não negar o espaço da necessidade na política, mas sim ampliar o espaço que permite o diálogo e a discussão. A aparição do cidadão singular deve proporcionar o espaço de participação efetiva na política para além da esfera da necessidade. Em outras palavras, a questão econômico-social também deve ser pautada no espaço político, mas ela não deve ser o seu único fundamento.

Arendt não se contrapõe à questão social nem retira a importância dos fatores econômicos. O que a pensadora rejeita é pagar essa atenção e importância com a liberdade e a esfera política. Se aderir à questão social implicar na renúncia ao cuidado com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então isso não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo, não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou de ser exterminada através das estratégias contemporâneas de purificação ou de equilíbrio das populações. (AGUIAR, 2004: 50-51).

Arendt, ao colocar-se criticamente com relação à primazia da questão social nas relações políticas, busca também denunciar o fato de que a necessidade como principal fator da discussão política acabou por justificar a violência. O preço pela diminuição do espaço da liberdade política acaba por ser demasiado alto, tendo em vista que a política como espaço de exercício do diálogo e da liberdade demonstra também a grandeza humana. Nesta perspectiva, a política precisa garantir o espaço da aparição da cidadania e da liberdade. Quando a política preocupa-se apenas com o problema da escassez,

a economia acaba por determinar uma lógica que pode ser assassina, sobretudo, quando um único modelo político ganha espaço e diminui o espaço da convivência livre. A questão da dimensão da necessidade não deve ser esquecida na política, mas o espaço prático da política deve manter-se em função da liberdade de modo que a necessidade não seja o padrão para todas as questões políticas.

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessas dimensões, ao se tornarem padrão para tudo, inviabilizam a política, as pertencas comunitárias e o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força e a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição e de associação entre os cidadãos, capaz de dotá-los de poder e de cidadania. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse mundo comum, podemos ter a solução de todos os problemas de escassez, mas paga com o preço da liberdade e da solidariedade política. (AGUIAR, 2004: 48).

Neste horizonte, as sociedades contemporâneas, influenciadas pela ideia de que a necessidade e a solução do problema da questão social são o mote principal da política, também diminuíram o espaço da solidariedade. O sofrimento alheio por conta da miséria não é visto como uma questão que mereça a solidariedade, pois nas sociedades massificadas e padronizadas o individualismo tornou-se sinônimo de indiferença. Diminui-se cada vez mais o espaço pela busca da solidariedade como busca pela dignidade que provém também do espaço comum de liberdade. A grandeza humana acabou por ser diminuída em nome da gestão humana, levando a política à funcionalização das pessoas. Apenas a vida biológica passou a ser a pauta política e a esfera econômica o mote que faz da vida apenas mais uma peça na engrenagem da história, transformando assim a política em biopolítica. As consequências da diminuição do espaço da liberdade na política são claras para Arendt. Nas sociedades contemporâneas, com a diminuição do espaço do mundo político comum, o aumento do domínio político das pessoas, diminuiu a grandeza humana em nome de um suposto progresso social que resolveria o problema da escassez. Arendt se contrapõe ao sacrifício da liberdade em nome da

questão social, pois este sacrifício levou não à ampliação da cidadania e da participação efetiva dos indivíduos singulares na política, mas ao aumento gradativo da violência e da massificação. A sociedade da abundância tornou a padronização da vida a forma principal de convívio comum e o espaço da liberdade não é mais importante e sim a função social dos indivíduos massificados.

[...] embora não seja contra a questão social, Arendt se opõe à biopolitização, aos defensores do sacrifício da esfera política para a resolução do problema da escassez. O pressuposto do seu pensamento não é a economia, mas a ideia de que a grandeza humana, a excelência máxima (*aretê*) que os homens podem alcançar, realiza-se na convivência e nas relações humanas, domínio apropriado para se mostrar o *quem*, forma por meio da qual a vida se singulariza como humana e não no exercício das funções sociais. Esse espaço, o mundo comum, constitui-se no consentimento forjado na pluralidade de seres singulares. Essa é a perspectiva da validade a partir da qual a *quaestio facti* da questão social é analisada por Arendt. O sacrifício desse espaço em nome da questão social não vai originar a sua resolução, uma vez que as sociedades de abundância não formam cidadãos, mas consumidores e, além do mais, absolutizada, a questão social tende a pôr em movimento uma violência sem limite, justificada pela violência com que o próprio ciclo vital constrange os seres humanos, um ciclo que se repete *ad infinitum*, pois constitutivo da condição humana. (AGUIAR, 2009: 257).

A preocupação arendtiana com a biopolitização está, sobretudo, no fato de que a resolução dos problemas econômicos não criam indivíduos capazes de participação cidadã na busca do diálogo. Podemos constatar que ao absolutizar-se a questão social, as sociedades passaram a tornar-se cada vez mais controladas, administradas, gestadas, agravando o problema da violência e da coerção por parte do Estado. Os indivíduos não se tornaram agentes participativos com espaço de liberdade de opinião, mas pessoas descartáveis, supérfluas, inúteis. A crítica de Arendt à questão da primazia da necessidade na política tem em vista o fato de que o reducionismo das questões políticas apenas à questão biológica na prática levou à exclusão de milhões de pessoas. Nos processos totalitários, a vida perdeu todo o seu espaço de dignidade e passou a ser parte do processo de funcionalização. Fechou-se o espaço da opinião que permite a busca

por novas ideias, novos modelos, novas formas de organização da vida comum em busca de dignidade. Neste horizonte, podemos dizer que a busca pela recuperação da política por parte de Arendt é também uma busca pela afirmação da pluralidade humana em suas diversas perspectivas, opiniões, culturas, modos de vida etc.

A insatisfação de Arendt é com a prevalência da necessidade nas organizações humanas e sua insuficiência para dar algum sentido à vida. A concepção biológica da vida, sua redução à “vida nua” é o começo do seu desrespeito e até do seu extermínio, por isso, Arendt entende ser preciso enlaça-la nas redes e nas pertencas comunitárias na participação da solução dos problemas comuns na recuperação dos poderes e das organizações protetoras da igualação e da pluralidade humana ao mesmo tempo. Trata-se de outra aposta, desta vez, calcada no investimento da sociedade em direção de mundo comum, no qual a política e demais associações humanas, propiciem o surgimento da liberdade humana, a aceitação do homem como um ser potencialmente iniciador, agente, falante e fundador. Essa é a opção de Arendt e ela é calcada na convicção de que os homens nasceram para começar, não para morrer. (AGUIAR, 2004: 53).

Desse modo, para Arendt, faz-se necessário a recuperação do espaço político da vida comum, como era o caso, por exemplo, da *Pólis* grega, da *República Romana* e da *Comuna de Paris*. A liberdade de opiniões deve ter espaço constante e não apenas a esfera econômica da questão social. A biologização da vida não deve ser a meta da política e sim a busca pela dignidade. A política precisa recuperar o espaço que propicie aos cidadãos a invenção do novo, do poder de criação, de iniciação, para que a convivência não seja biopolitizada em formas padrões pela política através da pauta da necessidade. A capacidade de iniciar algo novo contrapõe-se às ideias totalitárias de fechamento dos espaços políticos que se tornam unificadores em torno de ideologias únicas e uniformizantes da vida. Ou seja, faz-se necessário a recuperação da dignidade política como forma de combate a todos os tipos de totalitarismos políticos que proporcionam na prática o fim da política e consequentemente o fim da dignidade.

A solução que é possível deslumbrar em Arendt para a questão social é lacônica. Sua preocupação era a recuperação da dignidade da política. Essa

talvez seja a razão da escassa reflexão dedicada ao assunto. Do pouco que ela disse, podemos entender que, para a filósofa, a questão social, como qualquer outra, pode adentrar o espaço das discussões públicas, mas não pode se transformar em administração no mundo moderno e o estabelecimento de um tipo de sociedade concentrada nas questões econômicas e dos meios tecnológicos, animalizadora dos homens. Vários estudos revelam que a incidência da tecnologia nos modos de vida nem sempre favorece o intercâmbio das pessoas. Além de, na maioria das vezes, obstar as relações diretas, o desenvolvimento tecnológico provoca, em muitos países, não a resolução do problema social, mas o seu acirramento em função da descartabilidade de um contingente enorme de mão-de-obra do mercado de trabalho. Com isso, podemos finalizar observando que a questão social em Arendt só pode ser vista a partir da importância maior da esfera política no seu pensamento. Essa sim mereceu a maior atenção da brilhante e original inteligência arendtiana. (AGUIAR, 2004: 257-258).

Em suma, a partir da análise da questão social em *Da Revolução*, podemos notar a crítica arendtiana às revoluções a partir da modernidade, que colocaram a esfera da necessidade como principal pauta política, colocando a questão da liberdade em segundo plano, sobretudo, a partir da Revolução Francesa, que, diferentemente da Revolução Americana, absolutizou a questão social em detrimento da liberdade e trouxe como consequência o aumento da violência, a tecnificação, a massificação e a biopolitização da vida, principalmente com o advento do totalitarismo nas sociedades contemporâneas. Nesta perspectiva, para a ensaísta alemã, a urgência da resolução da questão da abjeta pobreza acabou por trazer o terror e levou os processos revolucionários à ruína na medida em que diminuiu o espaço de liberdade na esfera pública e levou à criação não de indivíduos cidadãos singulares com direito de aparição e participação, mas sim à criação de indivíduos massificados e descartáveis. Com o processo de massificação nas sociedades contemporâneas, Arendt nota que em nome do progresso, tecnificou-se a vida e a liberdade de agir foi anulada, pois a vida em comunidade passou a ser pautada apenas pelas questões econômico-sociais e com a funcionalização da vida a capacidade de fundação de algo novo com o espaço de liberdade permaneceu obscuro, trazendo como consequências também o fim da política. Neste sentido, à luz de Arendt, podemos notar que o preço de trocar a liberdade pela pauta

da necessidade na esfera política foi demasiado alto, pois mesmo as sociedades totalitárias resolvendo a questão social o espaço da grandeza e da dignidade da política foi anulado e a visibilidade pública do cidadão foi posta de lado, colocando o respeito e a dignidade no lado obscuro, oculto, sem espaço de aparição. Assim, para Arendt, as experiências políticas que pautaram a liberdade política e deram visibilidade à participação cidadã, como no caso dos gregos antigos, da República em Roma, da Comuna em Paris ou dos soviets do início da Revolução Russa, precisam ser colocados novamente em pauta para que a liberdade seja o fundamento da política como processo de aparição e não como administração, trazendo assim o respeito à política e sua recuperação para além da esfera da necessidade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio. **A Questão Social em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: Jan. 2016.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Coleção Filosofia; 28. Editora Unijuí, Ijuí, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt**. Princípios - Revista de Filosofia. V. 19, nº 32. Jul/Dez. Natal, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562/5625>> Acesso em: Jan. 2016.
- ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Editora Ática, Brasília, 1988.
- KEINERT, Fábio Cardoso. **A questão do social em Hannah Arendt**. Revista Teoria & Pesquisa. Vol. XVI – nº 1 – Jan/Jun de 2007. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/38/31>>. Acesso em: Jan. 2016.

---

## A CONCEPÇÃO HILEMÓRFICA NO LIVRO *A DO DE ANIMA*: MODELO E INVESTIGAÇÃO CRÍTICA

RUMMENIGGE SANTOS SILVA

#### Resumo

O presente artigo se propõe a analisar o livro *A do De Anima* tomando por base as concepções sobre a alma dos antigos predecessores e as confrontando com a noção de substância composta apresentada por Aristóteles. Desse modo, através do *hilemorfismo* aristotélico, nos é possível empreender uma abordagem metodológica paradigmática e crítica das *psykhai* dos antigos filósofos, ressaltando, assim, a importância investigativa desse primeiro momento do tratado, que não se subsume apenas a uma dialética indutiva, mas que é estrutural ao problema do tratado como um todo.

**Palavras-chave:** hilemorfismo; *psykhai*; substância composta.

#### Abstract

This article is intended to analyze the book *A of De Anima* based on the conceptions about the soul of the ancient predecessors and confronting them with the notion of composite substance presented by Aristotle. This way, through Aristotelian *hylomorphism*, it is possible to us to understand a paradigmatic methodologic and critic approach of the *psykhai* from ancient philosophers, highlighting, therefore, the investigative importance of this first moment of the tractate, which doesn't subsume only to an inductive dialectic, but it is structural to the tractate as a whole.