



ONTOLOGIA E INSTITUIÇÕES NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Paulo César Nascimento

Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)
Instituto de Ciência Política (IPOL), Universidade de Brasília

RESUMO: Este artigo aborda as duas compreensões que Hannah Arendt desenvolve sobre a política. Ele discute a concepção ontológica de Arendt, elaborada a partir da filosofia de Heidegger, que vê a ação política como um “estar-no-mundo”. Esta compreensão da política também é baseada na interpretação de Arendt dos heróis homéricos e sua luta por destacar-se no espaço público através de feitos e palavras. O texto também destaca a outra compreensão que Arendt tem sobre a política, baseada na construção de instituições. Nesta segunda compreensão da política, Arendt a entende como uma atividade voltada para a fundação de corpos políticos e suas leis e instituições. O artigo conclui discutindo a tensão existente nestas duas visões de Arendt sobre a política e a ação política.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia. Instituições. Ação política.

ABSTRACT: This article focuses on Arendt's two-folded approach towards politics. It discusses her ontological conception of political action as a “being-in-the-world”, which she developed from Heidegger's philosophy. This approach is also based on Arendt's interpretation of Homer's heroes and their agonistic drive to appear in the public realm through deeds and words. The text also highlights Arendt's other approach to politics, which is based on institution building. In this second understanding of politics, Arendt views political action as an activity aiming at the foundation of political bodies and their laws and institutions. The article concludes by discussing the existing tension between Arendt's two views of politics and political action.

KEYWORDS: Ontology. Institutions. Political action.

Um pensador tem sua obra consagrada quando esta consegue resistir à ação corrosiva do tempo e seguir inspirando novas idéias. É o que sem dúvida tem ocorrido com uma pensadora como Hannah Arendt, cujas obras vêm encontrando uma recepção

cada vez maior nos meios acadêmicos e intelectuais, suscitando inúmeros debates sobre variados temas ligados à filosofia e à teoria política.

A política, aliás, é uma das áreas onde o pensamento de Hannah Arendt se tem mostrado mais polêmico. Dispensando a auréola de filósofa – já que para ela a tradição do pensamento ocidental subordinou a política à metafísica –, Arendt apostou na indagação sobre o que constitui o político enquanto domínio onde a liberdade se manifesta e o homem se revela através de suas ações e discursos. Esta visão, que denominarei aqui de “ontológica” por acarretar em um “estar no mundo” do ente político, convive ambigualmente com outra dimensão presente no pensamento arendtiano, que define a política como atividade voltada à construção de instituições, sem as quais, Arendt insiste, um genuíno espaço público não consegue se sustentar.

Existe uma certa tensão entre uma visão que enfatiza a política como instância de revelação do ator político, através do discurso e da ação, na pluralidade do espaço público, e outra que se preocupa com a política enquanto atividade coletiva voltada para a criação de instituições, e cuja função seria mediar as relações entre as classes e as contradições entre Estado e sociedade.

Esta concepção institucional da política tem recebido relativamente menos atenção da parte dos estudiosos do pensamento arendtiano, do que aquela explora sua dimensão “ontológica”. Cabe assinalar que isso não ocorre por acaso: a própria Arendt, em algumas de suas mais importantes obras, construiu uma interpretação da política baseada não somente na experiência da *pólis* ateniense do período clássico, como também na *Iliada*, poema épico homérico sobre a guerra de Tróia. O herói de tal epopéia, Aquiles, demonstra através da sua atuação naquela guerra uma série de características que serão incorporadas à visão “ontológica” de política de Arendt: coragem, espírito agonístico, conquista da imortalidade através de grandes feitos, revelação do agente, etc. Nessa versão, a importância da política voltada para a discussão e elaboração de instituições não encontra espaço.

Desta forma, reconstituir certos pontos centrais do pensamento de Hannah Arendt, mesmo de forma breve, é de suma importância para capturarmos sua compreensão de política e detectar os momentos em que seu enfoque sofreu alterações, levando-a a enfatizar ora um, ora outro, dos dois aspectos do que entendia como política. Nesta reconstituição, a cronologia de suas obras não deve servir de fio condutor, já que a complexidade e a riqueza do pensamento de Hannah Arendt

caracterizam-se justamente por uma constante retomada de temas abordados ao longo de várias décadas de indagações e reflexões sobre a experiência política.

Uma das principais preocupações teóricas de Hannah Arendt, como é do conhecimento de qualquer estudioso de sua obra, era a tentativa de resgatar a “dignidade da política”, que teria sido perdida, segundo ela, na tradição do pensamento ocidental¹. Identificando o início desta tradição na filosofia política de Platão, desenvolvida no contexto da decadência da *pólis* ateniense, Arendt interpreta a morte de Sócrates como um momento de inflexão que não é meramente simbólico, mas revelador de um processo de rompimento entre filosofia e política. É a partir do estranhamento entre estes dois modos de vida que Platão elabora uma teoria das ideias voltada para subordinar os assuntos humanos aos ditames do pensar filosófico.

O que incomodava Platão na atividade política – e que concorria para colocar a vida do filósofo em perigo –, era a imprevisibilidade da ação política, provavelmente acentuada pelo caráter agonístico grego e pela contingência inerente aos assuntos humanos. Domar a política, submetendo os assuntos humanos a uma ordem baseada seja no poder do filósofo-rei, seja em leis feitas por sábios, caracterizou o esforço teórico de Platão, como os textos de sua velhice indicam².

Hannah Arendt viu muito bem que o pensamento de Platão passa a conceber a práxis política como fabricação – *póiesis* –, porque assim como a fabricação permite a previsibilidade da atividade do artesão (o carpinteiro, por exemplo, só tem de seguir a idéia da mesa que está em sua mente para poder fabricá-la), o pensar filosófico, ao indicar regras e normas para a conduta política, eliminaria a imprevisibilidade presente nos assuntos humanos. Nessa tradição do pensamento ocidental inaugurada por Platão, a política passa a ser subsumida à filosofia e à teoria ou, mais modernamente, à ideologia.

Foi o anti-platonismo de Hannah Arendt, sua luta para valorizar justamente os aspectos que Platão gostaria de eliminar das atividades humanas, que a fez privilegiar a ação política como instância de liberdade humana. O caráter agonístico grego torna-se,

¹ A “dignidade da política”, aliás, é o tema de uma interessante coletânea de textos de Hannah Arendt organizada por Antônio Abranches, e cuja preocupação é justamente resgatar o domínio da política do opróbrio a que foi condenada pela tradição ocidental de pensamento. Ver *Hannah Arendt – A dignidade da política: ensaios e conferências*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1993.

² Em três diálogos importantes – a *República*, o *Político* e *Leis* –, Platão elimina a autonomia da política ao elaborar sua *pólis* ideal. Embora com importantes variações – na *República* o poder político é consignado ao rei-filósofo, em o *Político* o dirigente ideal varia do pastor humano ao tecelão régio, enquanto em *Leis*, seu último diálogo, são as próprias leis que regem a *pólis* – as soluções platônicas são sempre autoritárias, não deixando margem para a autonomia política dos cidadãos.

na interpretação marcadamente homérica de Arendt, fonte de criatividade política e garantia da imortalidade dos homens, na medida que seus feitos fossem preservados para a posteridade. Por sua vez, o genuíno discurso político é, para Hannah Arendt, baseado não na busca da verdade, mas na opinião, a *doxa*, tão desprezada por Sócrates e Platão, tendo tido aliás origem na antiga assembléia dos guerreiros da época homérica³.

Essa concepção de política, exposta em toda sua profundidade em *A Condição Humana*, permeia outros textos de Hannah Arendt e informa boa parte da discussão de estudiosos importantes do pensamento da filósofa⁴. Dana Villa, neste sentido, indaga se uma ação política que não possui *telos*, não se remete a uma relação meio-fins, e cuja principal característica é revelar o agente, não carregaria fortes tintas estéticas, reduzindo-se a uma performance; George Kateb observa que a ação para Hannah Arendt parece ser um jogo em que o mais importante é jogar, independentemente do resultado do jogo; e Habermas, ao analisar o conceito de poder em Hannah Arendt, mostra como a autora, ao reinterpretar o conceito aristotélico de práxis, acaba chegando ao paradoxo de conceber uma política despida de preocupações sociais e administrativas que dificilmente ilumina a situação das sociedades modernas⁵.

Estas observações críticas dirigem-se a uma concepção de política que se reduz essencialmente a uma forma de estar-no-mundo. O quanto Hannah Arendt radicalizou essa posição “ontológica” pode ser avaliada pela sua afirmação de que legislar não era considerado pelos gregos como atividade política, já que servia apenas como meio para se fundar um espaço público (Arendt, 2004, p.60-61). Supostamente, sendo a elaboração de leis uma atividade semelhante à fabricação, não poderia ser considerada genuinamente política. E isto apesar de importantes estudiosos da Grécia clássica terem

³ Ver, a respeito, NASCIMENTO & FERNANDES (2015).

⁴ Além de *A Condição Humana* (Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1981), Arendt discorre sobre a política enquanto revelação do agente no espaço público em vários textos compilados por Ursula Ludz e publicados sob o título *O que é política?* (2004).

⁵ Ver, a respeito, VILLA (1996). Interessante assinalar que o prof. Dana Villa, em um texto de 1992, admite que a teoria da ação política de Hannah Arendt, discutida durante longo tempo por partidários de um modelo dialógico de política (como em Habermas), passou recentemente a ser analisada em sua dimensão virtuosa, agonística e “teatral”, ou seja, como performance. Ver a esse respeito seu artigo “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” (*Political Theory*, 1992). O conceito arendtiano de ação política é também analisado por G. KATEB (1983), em seu *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Habermas, por sua vez, discute Hannah Arendt em seu artigo intitulado “O conceito de poder de Hannah Arendt”, que pode ser encontrado na coletânea sobre este autor organizada por Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (*Habermas- Coleção Grandes Cientistas Sociais*, n. 15, Editora Ática, SP, 1993).

assinhalado que no apogeu de Atenas (séculos IV e V a.C.), legislar era a maior das preocupações políticas⁶.

Já a outra dimensão da visão política de Hannah Arendt, ao contrário da que foi exposta acima, pode nos ajudar a compreender problemas políticos importantes do atual mundo pós-muro-de-Berlim. Chamei-a de institucional porque sua ênfase concentra-se, em larga medida, na estabilidade que instituições políticas podem assegurar ao espaço público, salvando a política de degenerar-se em conflitos por poder ou interesses privados⁷. Este enfoque encontra-se em vários de seus textos, como *Sobre a Revolução*, *O Que é Autoridade* e a segunda parte de *As Origens do Totalitarismo*, onde Arendt analisa o fenômeno do imperialismo. Todos eles, de uma forma ou de outra, preocupam-se justamente com as conseqüências nefastas dos mesmos elementos que Arendt em outras oportunidades apontou como partes constituintes do âmbito político.

No caso de sua análise sobre as revoluções do século XVIII, Arendt argumenta, por exemplo, que a revolução americana, diferentemente da francesa, deveu sua estabilidade em larga medida à *constitutio libertatis*, ou seja, a instituições como a constituição norte-americana, que implantou o regime da lei e garantiu as liberdades democráticas. Certo é que outros fatores são por ela apontados, tal como a relativa ausência de uma “questão social” nas colônias americanas. Mas é na falha em construir um arcabouço institucional capaz de assegurar as conquistas da revolução que Hannah Arendt detecta os problemas não somente da revolução francesa, como de diversos movimentos revolucionários do século XX⁸. A ênfase aqui não é no caráter imprevisível da ação política, nem em grandes feitos que se tornam imortais, mas em uma estrutura política estável que impedisse o definhamento do espaço público.

Preocupação esta que já afligia os próprios gregos. Segundo Hannah Arendt, a desesperada busca de Platão por algum tipo de instância que pudesse gerar obediência de seus cidadãos, mantendo ao mesmo tempo a liberdade do espaço público, terminou em propostas de visível cunho tirânico, pelo fato de que os gregos desconheciam a

⁶ Ver a esse respeito os textos de Cornelius CASTORIADIS (1987, 2004) e Jean-Pierre VERNANT (2004).

⁷ Esta outra dimensão da visão arendtiana da política aproxima-se em alguma medida da corrente deliberativa cujo expoente é Habermas, já que segundo esta ótica as instituições democráticas são fruto das deliberações intersubjetivas dos atores políticos. Ver, a respeito, Danna Villa, “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action”, *op. cit.*

⁸ A falha das revoluções em se institucionalizarem, a burocratização e a perda do espírito revolucionário são alvo de análise no capítulo n. 6 de *On Revolution*, intitulado “The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure”. Ver Arendt (1963) *On Revolution*.

experiência da autoridade no âmbito público. A elucidação do conceito de autoridade e o destaque dado a essa experiência para a compreensão da política no ocidente, foi uma das maiores contribuições de Hannah Arendt para a filosofia e a teoria da política. Sem a experiência da autoridade – que Theodor Mommsen iria definir como “mais que um conselho, menos que uma ordem”⁹ –, o corpo político ateniense permaneceu instável. Já os romanos desenvolveram a noção de autoridade política, encarnado em uma poderosa instituição surgida na Roma antiga – o Senado. É a instituição do Senado, que extraia sua autoridade da própria fundação da cidade eterna, que Hannah Arendt atribuiu uma das causas da longevidade política de Roma. Novamente, a análise de Arendt sobre o que é autoridade enfatiza inteiramente instituições como o Senado (responsável pelo mesmo ato de legislar que ela em outros momentos negligenciou), cujas funções são justamente amenizar a imprevisibilidade da política e estabilizar os assuntos humanos.

Mas é em sua análise do colonialismo e da expansão imperialista ocorrida em fins do século XIX que Hannah Arendt mais ressalta a importância das instituições para a política. Seu estudo do imperialismo torna-se mais relevante ainda devido às semelhanças que tal fenômeno guarda com tendências mundiais que têm marcado as últimas décadas, como os processos de globalização da economia e das finanças.

Reconstituindo a gênese do imperialismo de ultramar, Arendt primeiramente mostra como, na Europa, Estado-nação e burguesia desenvolveram-se juntos, sendo que esta última paulatinamente passou a dominar a sociedade, sem, contudo, impor seu domínio ao nível estatal. O fortalecimento da classe burguesa na sociedade significou igualmente a possibilidade de expansão ilimitada das forças produtivas, colocando a lógica da atividade econômica, que na Antiguidade limitava-se à *oikia* doméstica, no centro das aspirações societárias. A crescente complexidade da economia capitalista, contudo, exigiu que a burguesia colocasse também o Estado a serviço da expansão econômica, tornando-se classe dominante não só na sociedade, mas também no aparelho estatal.

Neste ponto, é interessante assinalar que a narrativa de Hannah Arendt passa a enfatizar a importância das instituições estatais em conter a lógica enlouquecida da expansão pela expansão burguesa: “as instituições nacional-estatais”, escreve Hannah Arendt, “resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas dos

⁹ Citado em Hannah ARENDT, “O que é Autoridade?”, em *Entre o Passado e o futuro*, Perspectiva, São Paulo, p.165.

burgueses, e as tentativas burguesas de usar o Estado e os seus instrumentos de violência para seus próprios fins econômicos tiveram apenas sucesso parcial” (ARENDRT, 1989, vol.2, p.154). E é justamente porque o sucesso em domar o Estado não foi total que Arendt define a expansão burguesa apenas como “pré-totalitária”, no sentido de que foi um “espaço preparatório” para a experiência totalitária que viria a seguir na Alemanha nazista e na Rússia stalinista.

Mas se a burguesia não conseguiu impor totalmente a lógica do lucro e da expansão econômica em seus países de origem, o desenvolvimento das forças produtivas que sua hegemonia permitiu, acabou por romper o casulo institucional do Estado-nação e expandir-se pelo mundo, em direção às colônias dos países europeus na África e Ásia.

É na experiência colonial que surge o protótipo do que seria a estrutura de um regime totalitário. Hannah Arendt mostra que uma das características do imperialismo é que leis, política e instituições não seguiram a exportação de capitais, permanecendo nas metrópoles. O que se formou nas colônias foi uma administração baseada no exército, na burocracia administrativa, na polícia e na imigração da ralé européia.

Os colonizadores dessa forma encontraram-se com os povos colonizados sem a mediação das instituições, e Hannah Arendt, ao analisar as conseqüências desse encontro, ressalta ainda as diferenças entre o imperialismo da era moderna e os impérios tradicionais, como o romano: este conquistava outros povos e regiões, mas integrava-os às leis dos conquistadores; o imperialismo colonial de ultramar, ao contrário, não estende suas leis aos povos dominados, mas impõe a dominação e a exploração econômica sobre os colonizados, abrindo caminho para as políticas de extermínio e genocídio.

Com muita clareza, Hannah Arendt aponta para outra conseqüência da expansão colonial: a ideia europeia de Estado-nação é, por assim dizer, transportada e assimilada por povos que historicamente não desenvolveram esse tipo de instituição. Surge então o nacionalismo de tipo étnico (que ela denomina de “tribal”) e cuja característica vai ser a organização das massas em torno da etnia como substituta de instituições cívicas.

O quanto essa análise é iluminadora do mundo pós-muro-de-Berlim, onde as atividades econômico-financeiras se expandem pelo planeta, e o Estado-nação revela-se incapaz de institucionalizar um controle eficaz sobre seu próprio território, pode ser facilmente comprovada pelo que ocorreu na região da ex-União Soviética e do leste europeu. Com o colapso do chamado “socialismo real”, e o vazio institucional que se

formou em vários países daquela área, as populações têm se reorganizado segundo padrões étnicos, abrindo caminho para conflitos com comunidades vizinhas de etnias diferentes. Lideranças políticas em disputa pelo poder facilmente mobilizam suas populações através de apelos a laços de sangue, religião ou território comum. Não por acaso, vários países que se encontraram nesta situação de “desinstitucionalização”, e cujas populações são etnicamente diversas ou apresentam disputas históricas de fronteiras com países vizinhos, acabaram envolvendo-se em guerras e conflitos étnicos, como foi o caso na antiga Iugoslávia, Armênia e Azerbaijão, só para citar alguns exemplos.

Mais recentemente, fenômeno semelhante de “desinstitucionalização” pode ser observado na América Latina, onde instituições políticas tradicionais de países como Venezuela, Equador e Bolívia, fragilizadas por ciclos intermináveis de corrupção e ineficiência, estão sendo substituídas por novos organismos políticos moldados e controlados por lideranças carismáticas com apoio das massas. Nesse processo, tais líderes apelam diretamente à população, conquistando mandatos pelo voto direto e promovendo a seguir a dissolução de todas as instituições políticas que, de um modo ou outro, coíbem seu poder: o legislativo, o judiciário, a imprensa, etc. Formam-se, assim, regimes autoritários e antidemocráticos, ainda que legitimados pelo voto popular, sob a direção de líderes populistas e carismáticos que buscam a perpetuação de seu poder. Estes e muitos outros casos confirmam a óbvia importância das instituições para a democracia.

Mas, enfim, teriam os dois aspectos da visão política arendtiana que estar necessariamente em contradição? Apesar da própria autora sugerir algumas vezes que esse seria o caso, não é impossível pensarmos em algum tipo de acomodação entre a política “ontológica”, de cunho homérico, e a política voltada para a construção de instituições democráticas. A atividade de legislar não é reduzida a *póiesis* se deliberada em um espaço público em que o ator político demonstre arte e grandeza na proposta das leis que quer ver aprovadas. É claro que, na medida, em que a ação de um ator se cruza com as ações de outros atores, o desfecho de toda e qualquer atividade humana sempre terá um aspecto de imprevisibilidade. Contudo, nem a imprevisibilidade nem a contingência devem ser compreendidas de forma absoluta, excluindo qualquer sucesso do *telos* almejado pelo ator político. Ao mesmo tempo, e como a própria Arendt admite em vários momentos, as instituições possuem a capacidade de fortalecer padrões de comportamento político legitimados e democráticos e, dessa forma, estabilizar o espaço

público onde o cidadão se revela enquanto ator político. Ainda que não controle totalmente o resultado de suas ações e tenha que fazer face à imprevisibilidade, o cidadão que atua sob a égide de instituições tem mais condições de evitar a tragédia de tornar-se a eterna vítima dos acontecimentos que desencadeou.

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *The Recovery of the Public World*. Edited by Melvyn A. Hill. New York: St. Martin's Press, 1979.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987a.

_____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A dignidade na Política: ensaios e conferência*. Org. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Sobre a violência*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *O que é política?* Org: Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Ed. Jerome Kohn. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

CASTORIADIS, C. *A pólis grega e a criação da democracia*. IN: *As Encruzilhadas do Labirinto*, v. 2, RJ: Paz e Terra, p. 268-313, 1987.

_____. *Antropogonia em Ésquilo e autocriação do homem em Sófocles*. IN: *As Encruzilhadas do Labirinto*, v.6, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, p. 17-46, 2004.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt* – São Paulo: Paz e Terra, 2000.

KATEB, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.

NASCIMENTO, P.C. & FERNANDES, M. B. A *phrônesis*, o herói e a *pólis*: os paradoxos de Hannah Arendt como leitora dos antigos. *Revista Brasileira de Ciência*. IN: Política, nº 16, Brasília, janeiro/abril, p.273-292, 2015.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*, Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VILLA, D. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action. IN: *Political Theory*, vol. 20. n. 2, Maio, p. 274-308, 1992.

_____. *Arendt e Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt – For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.