

ARTIGO

HANNAH ARENDT E OS ELEMENTOS TOTALITÁRIOS
DO MARXISMO: DA CIÊNCIA SOCIAL À CRÍTICA DE
TONALIDADE TEOLÓGICA

Resumo

No presente artigo pretende-se mostrar, mesmo que de modo sumário, que o pensamento de Hannah Arendt conforma-se tendo em conta uma oposição ao marxismo, a qual traz ao seu pensamento, no limite, uma tonalidade teológica.

Palavras-Chave: Hannah Arendt; marxismo; milagre.

Abstract

In this article, we intend to show that Arendt's thought is conformed accordingly with her opposition to Marxism which, in the end, leads her to a theological way of dealing with social reality.

Keywords: *Hannah Arendt; Marxism; miracle.*

* Professor doutor de Ciência política e teoria do Estado na Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo.
E-mail: vitorbsartori@gmail.com

Muitas das obras mais lidas de Hannah Arendt – *A condição humana*, *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução* – compõem o projeto da autora, submetido à fundação Guggenheim, e aceito em 1953, chamado “elementos totalitários do marxismo”. Deste modo, pode-se dizer que parte substancial do que a autora produziu tem um alvo certo, pois. Como apontou Eugênia Salles Wagner:

Os estudos que deram origem à crítica de Arendt ao pensamento de Karl Marx foram iniciados no começo dos anos cinquenta e destinavam-se, originariamente, a investigar os ‘elementos totalitários’ presentes no marxismo. (WAGNER, 2000, p. 17)

Uma posição contrária ao marxismo, porém, nem sempre deu atônica de sua obra, que até *Origens do totalitarismo*, enxerga Marx como um autor que pouca relação teria com o “totalitarismo” (a autora, então, separa o pensamento de Marx do stalinismo). (Cf. LOSURDO, 2006) O tratamento historiográfico de *Origens* – apesar da falta de unidade da obra – fez com que, na medida em que a autora analisava o totalitarismo como um resultado do imperialismo, fosse impossível criticar o autor de *O capital* como um precursor daquilo que combatia. Porém, no final da década de 50, o juízo de Arendt sobre sua célebre obra é distinto: “o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo”. (ARENDDT, 2008, p. 419) Com isso, a autora, explicitamente, deixa de lado justamente a abordagem historiográfica, podendo concentrar-se no “tratamento conceitual” a ser dispensado a seu objeto de análise.¹

Tem-se, assim, uma passagem de uma abordagem historiográfica para outra que pode ser considerada, segundo Domenico Losurdo na medida em que já há tensões mesmo em *Origens*, como eivada de certo “dedutivista” (Cf. LOSURDO, 2006) Tal postura resta clara em obras como *A condição humana*, por exemplo.

Há, pois, certa ruptura na obra da autora, que, agora, não procura mais “origens”, mas “elementos” seletivamente buscados de acordo com aquilo que se faz necessário à sua “análise conceitual”, a qual conforma uma espécie de fenomenologia. (Cf. ARENDT, 2008) Desta maneira, com este pano de fundo, passa-se à crítica à noção de trabalho de Marx, e à noção marxiana segundo a qual a história seria, ao final, feita pelo próprio homem. Desenvolvem-se as famosas distinções de *A condição humana*:

¹ Como mencionou Young-Bruhel: “ela chamou seu método filosófico de ‘análise conceitual’; sua tarefa seria achar ‘de onde conceitos vêm’. Com ajuda da filologia ou da análise linguística, ela levava os conceitos políticos de volta às suas experiências históricas concretas e geralmente políticas de que emergiam esses conceitos. Assim, ela estava apta a tratar do quanto o conceito tinha se desviado de sua origem, traçando um quadro desse desvio dos conceitos no curso do tempo, marcando os pontos de confusão linguística e conceitual. Para colocar a questão de outra maneira: ela realizava um tipo de fenomenologia.” (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 318)

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” das coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora nesse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundaneidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDDT, 2009, p. 15)

Tratar-se-ia de “atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.” (ARENDDT, 2009, p. 15). No que já se nota: desde a enunciação da questão, o homem não aparece como artífice de seu próprio percurso, nem aparece ele como fruto de relações desenvolvidas na imanência da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). A vida a ele teria sido “dada”, tratando-se, assim, de uma criatura a qual, como tal, teria um “criador”. Há, pois, certo elemento teológico já no começo de *A condição humana*.

Assim, isto ponto, para que se possa compreender a posição da autora, é preciso partir para as distinções arendtianas propriamente ditas. Elas explicitam sua posição.

Isto se dá até mesmo porque, segundo a autora, haveria em Marx a “confusão conceitual” entre o labor e o trabalho, o que seria nefasto (Cf. ARENDDT, 2009), sendo necessária tanto uma crítica ao autor de *O capital* como uma retomada do modo originário pelo qual tais conceitos teriam se expressado na antiguidade grega.

Vejamos aquilo que diz Arendt sobre labor, trabalho e ação, pois.

Estaria o labor ligado às necessidades naturais, sendo o homem um *animal laborans*; com essa “atividade fundamental”, estar-se-ia completamente preso ao processo biológico da vida. De um lado o natural, pois. No trabalho, por outro lado, haveria certa permanência dos produtos da atividade humana. Ter-se-ia também certo afastamento das necessidades naturais de modo que com essa atividade seria possível uma produção do mundo propriamente dito. Vê-se, portanto que a fome, por exemplo, liga-se ao homem enquanto algo de animal, relacionado ao “processo biológico do corpo humano”. Aquilo que “transcende todas as vidas individuais”, que se relaciona às necessidades humano-genéricas seria de natureza distinta, não havendo – segundo Hannah Arendt – Marx compreendido esse fato: a artificialidade

de do mundo nada teria em comum com a produção voltada às necessidades mais básicas dos homens.

No que devemos ressaltar: tal distinção arendtiana parece, por vezes, de uma candidez ímpar, parece mesmo poder ser apropriada criticamente pelos marxistas. Isso, porém, não tem fundamento sólido se olharmos a temática de modo mais detido.

Isso ocorre primeiramente porque o ser social é concebido por Arendt, não só como algo dissociável e dissociado do ser natural, “como se o homem não tivesse sempre diante de uma natureza histórica e uma história natural” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), rompendo-se a totalidade conformada entre a base natural - que fornece as condições de vida do homem - e a sociedade. A fundamentação da concepção segundo a qual “a vida foi dada ao homem” está nessa aparentemente ingênua e perspicaz distinção. As raízes da crítica arendtiana são, também, teológicas, neste sentido.

Se ao satisfazer suas necessidades naturais o homem fica somente preso a um ciclo biológico, como quer Arendt, não há como se dar a passagem do ser natural ao ser social: o processo evolutivo de tornar-se homem do homem é apagado e, no lugar da imanência do desenvolvimento do ser humano, tem-se um apelo a uma força transcendente. Para Marx – que diferentemente de Arendt percebe a relação dialética entre as necessidades naturais e as necessidades sociais - “fome é fome, mas a fome satisfeita com carne cozida e comida com garfo e faca é diferente da fome daquele que devora carne crua, com ajuda das mãos, das unhas e dos dentes.” (MARX, 1993, p. 92) Portanto, a autora de *A condição humana* traça – de modo até certo ponto arbitrário (Cf. SARTORI, 2014) - uma cisão na totalidade que conforma a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) de tal modo que, em verdade, sua defesa da separação entre o labor e o trabalho a leva a não poder conceber o processo social em sua imanência.

Para Hannah Arendt, não só o labor estaria preso ao imobilismo da necessidade biológica; seria preciso, igualmente, uma crítica ao trabalho: “o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.” (ARENDR, 2009, p. 112) Ou seja, a esfera produtiva (o labor e o trabalho) como um todo seria eivada pela agressão: no labor da natureza frente ao homem; no trabalho, do homem frente à natureza. Portanto, a base real do processo de tornar-se homem do homem (Cf. MARX; ENGELS, 2007) resta incompreensível, e igualmente resta o processo de “afastamento das barreiras naturais”, tratado com cuidado pelo velho Lukács (Cf. LUKÁCS, 2013), processo esse pelo qual as determinações da sociedade

passam a ser crescentemente fruto da atividade humana, e não de potências incontornáveis.

Veja-se que Arendt é fundamentalmente pessimista sobre tal processo:

A partir do momento em que o homem deixa de se apresentar como *creatura Dei*, experimenta grande dificuldade em não passar a representar-se, conscientemente ou não, como *homo faber*. (ARENDDT, 2001, p. 214)

Segundo Arendt, quando o homem deixa de se enxergar como uma criatura divina, ele passa a se ver como um homem que trabalha, como *homo faber*, estando marcado por um caráter essencialmente agressivo, intrusivo. Assim, quando “o sagrado se torna profano” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14), a autora enxerga a agressão e uma atitude destrutiva frente à natureza e, em verdade, frente ao próprio homem. Com a “mediação das coisas ou da matéria”, na dicção da autora de *A condição humana*, haveria sempre ausência de liberdade (Cf. ARENDT, 2000) de tal modo que a esfera produtiva mesma aparece também com tonalidades teológicas na medida em que haveria uma “queda”, uma “decadência” (*Verfallen*) que, tal qual em Heidegger e em certas interpretações da bíblia, condena o homem a se colocar frente à natureza para, então, ser levado, por consequência, a transformar o mundo conscientemente.

Portanto, pode-se afirmar que quando “os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14) Arendt enxerga um desvio diante das “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.” Aquilo que é enxergado como autores como Marx, Engels e Lukács como um passo decisivo que propicia, enquanto possibilidade, avanços essenciais, é visto pela autora de *A condição humana*, em meio ao seu projeto, como uma espécie de maldição.

A transformação consciente das condições de vida somente poderia levar à agressão. Para ela, assim, tendo-se a esfera produtiva enquanto algo inelutavelmente eivado por alguma espécie de postura intrusiva, dever-se-ia focar naquilo que a autora chama de ação, esta última estando relacionada à pluralidade, à política, e, nunca, à esfera produtiva. Nesta “atividade fundamental”, diz a autora, “a pluralidade dos homens, indicadas nas palavras do Gênese, que nos diz que Deus não criou o homem, mas que ‘macho e fêmea Ele os criou’, constitui a esfera política.” (ARENDDT, 2009 b, p. 108) Ou seja, novamente se tem uma referência de tonalidade teológica, a qual, por sua vez, manifesta-se na medida em que a ação daria espaço a um acontecimento (*Ereignis*), algo extraordinário, que sequer poderia ser compreendido racionalmente:

Diz explicitamente a pensadora alemã:

Todo o ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. (ARENDDT, 2000, p. 218)

Para a autora, inclusive, “a capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama de faculdades humanas.” (ARENDDT, 2000, p. 218) A fundamentação com a qual Hannah Arendt se opõe ao marxismo, pois, passa – não pela superação (*Aufhebung*) de “paradigmas ultrapassados” dos séculos XIX e XX, como acreditam muitos, mas, passando por Santo Agostinho (Cf. KAMPOWOSKI, 2008), pela recuperação de uma tonalidade teológica que parecia há muito ter sido superada nas ciências sociais. Neste sentido específico, não há avanço qualquer com a autora.

Se a autora procura desvencilhar-se da busca pela supressão (*Aufhebung*) das vicissitudes originadas na esfera produtiva, e relacionadas à estruturação de determinado modo de produção, é preciso apontar que, ao final, com isso, nada mais faz que mistificar a realidade social. (Cf. SARTORI, 2014) Tal mistificação, por sua vez, é um fruto de uma produção concatenada, na sociedade capitalista, com potências estranhas (*entfremdet*) ao controle consciente do homem. E, como disse Marx:

A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material apenas se desprenderá do seu véu místico quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. (MARX, 1988, p. 76)

Se a crítica de Arendt a Marx passa pela teologia, isso talvez se dê porque o processo social de vida que a autora supõe como insuprimível (aquele baseado nas relações de produção capitalistas) dá ensejo a essa mistificação.

Arendt, assim, ao final, recorre à transcendência da teologia; os marxistas, à imanência da transformação consciente da realidade social, à práxis socialista, já apontada por Marx na recém citada passagem de *O capital*, em que há um elogio ao “controle consciente e planejado” o qual, claro, é impensável em uma sociedade marcada pelo domínio do capital. A crítica de Hannah Arendt a Karl Marx, pois, traz consigo também uma posição concreta diante da realidade social, sendo preciso compreender seu pensamento também em face desta posição.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2009.
- _____. **A promessa da política**. São Paulo: Difel, 2009b.
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Sobre a revolução**. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- KAMPOWSKI, Stephan. **Arendt, Augustine, and the New Beginning**. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2008.
- LOSURDO, Domenico. **Crítica ao Conceito de Totalitarismo**. Tradução por Maryse Farhi. In: *Crítica Marxista* n° 17. São Paulo: 2006.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. London: Penguin Books, 1993.
- _____. **O Capital**, Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX e ENGELS, Karl e Friederich. **O Manifesto Comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. **Hannah Arendt: milagre, história e revolução**. In: *Verinotio: Revista on line de educação e ciências humanas*. V. 18. Disponível em www.verinotio.org.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For the Love of the World**. London: Yale University Press, 2004.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o Mundo do Trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000.

