Modernidade como crise: a ação em Hannah Arendt e Max Weber

Amanda Lopes Pontes*

Resumo

Busca-se no texto discutir como a questão da ação em Hannah Arendt se associa ao tema da modernidade como crise, associando sua perspectiva a alguns conceitos elaborados por Weber na constituição de sua teoria da modernidade.

Palavras-chave

Ação. Hannah Arendt. Max Weber.

Abstract

We seek to illustrate how the issue of action in the work of Hannah Arendt is associated with the subject of modernity as crisis. We intend to link her perspective to some concepts elaborated by Weber in the constitution of his theory of modernity.

Keywords

Action. Hannah Arendt. Max Weber.

Introdução

Para Hannah Arendt, é através do discurso e da ação que os seres humanos se manifestam uns com os outros. Ou seja, é através do discurso e da ação que os seres humanos se distinguem e se conhecem uns aos outros. Aqui se pode retomar a ideia de que todos somos espectadores e atores, compreendendo os outros que agem e discursam diante de nós. Na teia dos negócios humanos, sou ao mesmo tempo espectador e ator, tanto da minha história, quanto das histórias dos outros com quem estou envolvido.

* Doutoranda do programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: alopespontes@gmail.com.

Por sermos todos espectadores e atores, Arendt afirma que vivemos num mundo de aparências, onde cada um manifesta a si mesmo para os outros através do seu discurso e de sua ação. A ideia de aparência aqui não tem um sentido pejorativo, pois é através dela que nos damos a conhecer. A citação de Dante escolhida como epígrafe para o capítulo sobre a ação de *A condição humana* já coloca a conexão entre a ação e a aparência, ou entre o ator e o espectador, pois, diz Dante, a intenção principal do agente é revelar sua própria imagem. Se partirmos dessa conexão entre a ação, o discurso e a manifestação de si, talvez seja possível estabelecer um ponto de contato entre o pensamento de Hannah Arendt e a teoria de Max Weber, pois este autor pratica aquilo que ele intitula como sociologia compreensiva, que seria uma tentativa de compreender a ação ou interação social através do sentido visado pelos agentes. A ação é fundamental no pensamento de Hannah Arendt e está na base da sociologia de Max Weber, então talvez seja possível, através da discussão de algumas proximidades e diferenças na forma como ambos concebem a ação, encontrar alguns pontos em contato nas “teorias da modernidade” que cada um desses autores elabora a partir de premissas distintas.

Espectadores e atores num mundo de aparências

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis (...). Nada poderia aparecer – a palavra aparência não faria sentido – se não existissem receptores de aparências. (...) Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. (...) Nada e ninguém neste mundo existe cujo próprio ser não pressuponha um espectador (ARENDR, 2000:17).

A importância do espectador no contexto de *A vida do espírito* não tem nada de surpreendente, inclusive se lembrarmos que o livro é dedicado ao que a autora chama de *vita contemplativa*. Ainda que Arendt enfatize diversas vezes que o pensamento é um diálogo de si consigo mesmo, é fácil identificar esse diálogo com a contemplação. As atividades do espírito exigem uma espécie de “*retirada* do mundo tal qual ele nos aparece, e um movimento para trás

em direção ao eu” (ARENDT, 2000:19). Pensar requer distanciamento, requer que o sujeito envolvido com a atividade do pensamento assuma a posição de espectador. Contudo, essa posição do espectador não é relevante apenas quando se trata de discutir a *vita contemplativa*, tanto nos textos sobre a filosofia política de Kant quanto no seu estudo da *vita activa*, *A condição humana*, no qual a ação tem uma importância central, as ideias do espectador e da aparência estão igualmente presentes.

Nas lições sobre Kant, Hannah Arendt busca na *Crítica do Juízo* algumas ideias que poderiam contribuir para a compreensão do pensamento político de Kant, já que este jamais chegou a escrever sua filosofia política. O problema é introduzido através de algumas considerações desse filósofo sobre a revolução francesa, que teria se convertido num “evento público de significação para a história do mundo” (ARENDT, 1994:62), não em função de seus atores, mas em função dos espectadores que a aclamavam. Não cabe aqui acompanhar a discussão que Arendt faz da crítica do juízo para reconstruir a filosofia política de Kant, apenas pretendo sugerir que através desse autor ela apresentava algumas de suas próprias ideias sobre o tema aqui em foco. Na discussão sobre o sentido do “público” em Kant, Arendt afirma que estamos propensos “a pensar que, para julgar um espetáculo, devemos ter antes o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo” (ARENDT, 1992:62). A autora prossegue conduzindo sua metáfora teatral para o interior da filosofia de Kant: “Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e para ele, um mundo sem o homem significa: sem espectadores” (ARENDT, 1992:62). Através dessa discussão, Arendt situa um ponto que parece ser fundamental para sua própria filosofia, a ideia de que os homens são espectadores e de que sua compreensão do espectador de modo algum o coloca como inferior ao ator. Se o agente se revela no discurso e na ação, conforme aparece em *A condição humana*, ele se revela para os outros, para aqueles que diante dele se posicionam como espectadores, ou para si mesmo, que, ao tentar captar a imagem que sua própria ação e discurso revelam, coloca-se durante a reflexão como um espectador de si mesmo.

O espectador desvela o sentido da ação e do discurso do agente, permitindo que este comunique a si próprio. Estamos próximos da ideia de que todo espectador é ator de sua própria história e vice-versa, pois sem isto a comunicação ou a manifestação de si através da ação e do discurso seriam impossíveis. É porque somos simultaneamente espectadores e agentes

que a comunicação é possível. Com isto em mente, podemos passar para a forma como Hannah Arendt concebe a ação. Essa é uma das atividades que constituem a *vita activa*: a ação, o labor e o trabalho. O labor é associado pela autora à reprodução da vida, ao dispêndio de energia, ao consumo necessário para a própria manutenção do corpo. O labor é um esforço cujo resultado é consumido tão rapidamente quanto o esforço é realizado, sem deixar nada atrás de si, sem acrescentar novos objetos ao mundo. Já o trabalho está associado à atividade do artífice, à transformação de materiais, com a fabricação “da infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDDT, 2009b:149).

Se a *vita activa* tem esses três componentes, isso significa que a autora não entende ação como qualquer atividade dos seres humanos. O conceito de ação em seu sentido mais geral está associado à possibilidade de inaugurar algo novo. Isso é coerente com a ideia de que através da ação e do discurso os homens se distinguem e manifestam a si mesmos, pois, através destes, a singularidade de cada um, aquilo que há de novo, de particular de diferente, em cada sujeito, se revela. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (ARENDDT, 2009b:189). O labor e a fabricação podem se dar em isolamento, são atividades que dispensam o discurso. E se este pode acompanhá-las, desempenha um papel meramente secundário, acrescentando-se a atividades que poderiam igualmente se realizar em silêncio. Mas a ação necessita do discurso, com ele se envolve, pois sem o discurso a ação perderia seu caráter revelador. E esse envolvimento com o discurso revela que a ação depende da pluralidade humana, do envolvimento na rede de relações humanas:

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza (...). A fabricação é circundada pelo mundo, e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela (ARENDDT, 2009b:201).

Uma condição essencial para ação e o discurso é justamente a pluralidade, a presença de espectadores, a conexão com a teia de relações humanas. Duas características são essenciais para a compreensão que a autora tem da ação, a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Retomando o sentido mais geral da ação como capacidade de promover o novo, de iniciar algo a partir do

interior dessa teia de relações, é fácil entender que cada ação “age sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros” (ARENDDT, 2009b:203). Toda ação estabelece relações, envolve o agente com outros e pode ir além do que esperava o agente original, sem que seja possível voltar atrás. As consequências da ação não podem ser controladas pelo ator em parte em virtude da própria pluralidade dos seres humanos.

Uma discussão com a sociologia: Arendt e Weber

Se o conceito de ação em Hannah Arendt está associado à pluralidade e à teia de relações humanas e se caracteriza pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade, é possível constatar alguns pontos de contato com o pensamento sociológico de Max Weber, ainda que diversos aspectos da discussão da autora sejam críticos em relação à sociologia, “ciência” que frequentemente está envolvida com a tentativa de compreender a ação através das regularidades, daquilo que se repete na vida social, o que a afastaria da percepção de Arendt da ação como algo que pode instaurar o novo.

Para Weber a sociologia é a ciência que busca compreender interpretativamente a ação social. O primeiro ponto de contato possível está na própria definição de ação e de ação social apresentada por Weber. Por ação entende-se um comportamento humano que é dotado para os agentes de um sentido subjetivo. Ação social se refere a uma ação cujo sentido visado pelo agente se refere ao comportamento dos outros. Parece claro que o conceito de ação tomado em si mesmo poderia afastar os dois autores, pois o comportamento pode ser dotado de sentido para o agente e se dar no “isolamento”, mas, como na prática, o que importa para Weber é a ação social, temos o autor lidando com uma perspectiva que compreende a ação a partir de sua inserção na rede de relações humanas. E, mais do que isso, se o que a sociologia pretende é compreender a ação social a partir do significado visado pelos agentes, isso significa que o sociólogo para Weber se coloca no lugar do espectador, que pretende desvelar o sentido da ação e do discurso dos agentes por ele observados. Mas, mais do que isso, o suposto da sociologia de Weber é que os próprios agentes se orientam em suas interações pelo sentido que cada um dos agentes envolvidos atribui à ação. Assim, cada agente é um espectador e um ator, que revela a si mesmo na ação e no discurso ao mesmo tempo em que orienta sua ação pela compreensão

que tem do sentido da ação dos outros agentes. Ora, para compreender o sentido da ação dos outros, é necessário se colocar na posição de espectador. Também aqui cada um é simultaneamente ator e espectador.

Contudo, essa aproximação talvez encontre seu limite na tipologia da ação construída por Weber, pois tanto a ação tradicional quanto a ação racional com relação a fins parecem se afastar claramente do conceito de ação de Hannah Arendt, uma vez que ação tradicional consiste na reiteração de um costume arraigado, na repetição do comportamento legitimado pelo passado e, neste sentido, não tem nem a característica do novo e nem a da imprevisibilidade, mas corresponde a um cenário no qual os indivíduos se comportam de forma a manter inalterada a rede de relações sociais. Ao invés da ação associada à possibilidade de um novo começo, ela está aqui associada à regularidade, a ação tradicional de Weber é previsível. Já a ação racional com relação a fins pode ser relacionada à discussão realizada por Arendt sobre a tendência de se conceber a ação através de um modelo proveniente da fabricação. A ideia de adequação entre meios e objetivos, que caracteriza a ação racional com relação a fins de Weber, para a autora, pertence à esfera da fabricação, portanto esse conceito operaria a “substituição da ação pela fabricação” (ARENDR, 2009b:241). E para Arendt isso corresponde a uma espécie de degradação da ação e da política, pois descaracteriza a primeira, retirando desta seu potencial de produção do novo. Conceber a ação através de categorias provenientes da fabricação, como meios e fins, corresponderia a uma espécie de tentativa de domesticação, de controlar o potencial inovador da ação e de eliminar a imprevisibilidade que lhe é inerente.

No entanto, se esses aspectos do pensamento de Weber parecem afastá-lo de Arendt, outras dimensões da discussão weberiana parecem reconstituir alguns pontos de contato, pois algumas preocupações políticas de Weber giram em torno do possível esvaziamento de sentido da experiência, que seria decorrente da constituição de uma forma de racionalidade institucionalizada na economia capitalista e no estado moderno, que levaria os sujeitos a simplesmente seguirem as regras estabelecidas, sem que seu comportamento seja inspirado por valores que tornem suas experiências significativas subjetivamente. Quando Weber afirma que no mundo moderno os deuses voltaram a estar em conflito uns com os outros e que cada indivíduo deve escolher o deus e o demônio que dará sentido a sua vida e concebe a política como a esfera na qual diferentes valores se chocam, busca contrapor essa concepção a uma compreensão da política como uma atividade técnica e burocratizada. A liberdade estaria justamente no conflito de valores, na

possibilidade de escolher entre um dos diferentes deuses em conflito. Ainda que os conceitos do autor possam ter algo em comum com a tendência da ciência política a apreender a ação como uma modalidade de fabricação, parece que há no autor um temor de que aspectos ligados à “fabricação”, como uma concepção “técnica”, venham a descaracterizar a esfera política como um possível espaço de liberdade e ação.

Nesse sentido, o fato de Weber escolher caracterizar os líderes políticos como demagogos é revelador, pois no uso que o autor faz desse termo não há qualquer sentido pejorativo, o demagogo para Weber é o líder típico do Ocidente, aquele que conquista sua posição através do uso da palavra, através do discurso. Ainda que o Estado se defina para o autor como a instituição que monopoliza o uso legítimo da violência, ao dirigir sua reflexão sobre a política moderna para o demagogo, o autor caracteriza o espaço público como espaço de debates, como a esfera em que sujeitos através da ação e do discurso (ou de uma ação que é discurso) enfrentam uns aos outros, tentando ganhar a adesão dos espectadores. O temor que Weber expressa em torno da burocratização da política parece ter muitas afinidades com a perspectiva de Arendt, pois a burocratização corresponde a um tipo de rotinização, a uma padronização que eliminaria as possibilidades de emergência do novo e que permitiria que os sujeitos não problematisassem o seu próprio comportamento.

Esse último ponto é recorrente em Hannah Arendt, que associa certo tipo de conformidade às regras sociais a um quadro de ausência de pensamento. Essa expressão a autora desenvolve após seu livro sobre o caso Eichmann associada à ideia de banalidade do mal. Eichmann, agente nazista, responsável por um número imenso de mortes, surpreendeu aqueles que assistiram ao seu julgamento justamente por ser uma pessoa comum, sem apresentar nenhum traço monstruoso ou demoníaco. “Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória [...] era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão” (ARENDRT, 2000:6). Eichmann aparece na descrição da autora como alguém tão disposto a cumprir as ordens que recebe que se torna incapaz de pensar. Esse tema reaparece em diversos textos, por exemplo, em *Algumas questões de filosofia moral* a autora afirma que:

os piores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na

dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se [...]. O maior mal não é radical, não possui raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo (ARENDDT, 2003b:160).

Se o mal se associa à ausência de pensamento, à ausência de diálogo consigo mesmo, permitindo que o indivíduo não questione seu comportamento, não problematize seus atos, poder-se-ia esperar que as regras da sociedade contivessem os indivíduos. No caso Eichmann e na adesão ao nazismo em geral, Arendt aponta justamente para o caminho oposto, o quadro de ausência de pensamento se constitui pela transferência da responsabilidade de julgar e decidir para uma instância superior.

A esse respeito, o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e tudo o que restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Muito mais confiáveis serão os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivemos, estaremos condenados a viver conosco mesmos (ARENDDT, 2003a:108).

Tanto o cético como aquele que sabe que terá que conviver consigo mesmo são personagens habituados a refletir; ao invés da adesão conformista às regras, são sujeitos questionadores. Pelo que foi visto até agora, pode-se concluir que o quadro de ausência de pensamento aproxima-se de uma forma compulsiva de comportamento, em que os indivíduos seguem as regras estabelecidas, obedecem às ordens que são dadas numa adesão mecânica e imediata, ou seja, não refletida. Trata-se de um comportamento automatizado, em que a responsabilidade sobre os próprios atos foram transferidos para outros, para as regras, para a ideia de que todos fazem assim, para a ideia de “normalidade” ou para alguma autoridade. Ora, essa avaliação de Arendt está muito próxima de alguns temores de Weber. A insistência desse autor na *Política como vocação*, na necessidade de cada agente encontrar o deus ou o demônio que rege sua vida é a defesa de que cada sujeito deve encontrar os valores que irão orientá-lo e assumir a responsabilidade por seus atos. A distinção que Weber traça entre a ética do funcionário e a do político não pode deixar lugar para dúvidas: enquanto a ética do primeiro consiste em

obedecer a ordens e seguir às regras, o político deve ser responsável por seus atos, não podendo transferir para ninguém a responsabilidade pelas consequências de sua ação. O temor de Weber é que a ética da burocracia transborde seu espaço, inundando a própria esfera da política, que deixaria de ser percebida como um campo de conflito de valores e seria encarada como um campo em que soluções técnicas e burocráticas deveriam imperar. Para o autor isto implicaria perda de liberdade, e poderíamos aqui aproximá-lo de Arendt, pois a forma como ele apresenta essa possibilidade de expansão da ética da burocracia para outras esferas de ação bem poderia ser pensada como a substituição de uma ação pautada na discussão e na reflexão por um comportamento compulsivo. Esse tema encontra ecos na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, pois o espírito do capitalismo é apresentado como uma ética que orientava e dava sentido à vida de determinados personagens e se contrapunha a outras formas de comportamento, mas hoje o capitalismo se converteu num “imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que, para ele, ao menos como indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver.” (WEBER, 2004:48).

A ideia de irreversibilidade, uma das características da ação para Arendt, está igualmente presente, pois, uma vez que alguns agentes puseram em curso esse processo de racionalização, ele escapa ao seu controle, não é mais possível voltar atrás, os puritanos colocam em marcha processos que vão além de seus projetos de conscientes e contribuem para gerar através de sua ação um mundo com o qual não sonharam. Ou seja, o processo de racionalização econômica, discutido por Weber, prossegue mesmo com o enfraquecimento ou perda de conexão com os valores religiosos que o impulsionaram, o que é bastante compatível com a forma de Arendt pensar a ação como processo:

Enquanto a força do processo de fabricação é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que se lhe multiplicam as consequências (...). O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a humanidade tenha chegado ao fim (ARENDR, 2009b:245).

Mas, além de tudo isso, tanto Weber quanto Arendt se relacionam por colocarem em questão o tema da crise da modernidade ou, melhor dizendo, da modernidade enquanto crise, e buscam pensar quais são as alternativas

de superação. Se tomarmos a 2ª Guerra Mundial como corte, os dois autores situam-se em momentos claramente distintos. Weber morre em 1920, pouco depois do final da 1ª Guerra; Arendt, por sua vez, fará da experiência nazista um motivo de muitos dos seus textos. Weber, como a maioria dos sociólogos “clássicos”, lida com a ideia de que a modernidade se constitui rompendo com os valores da sociedade tradicional. As fontes coletivas de orientação da conduta, como a religião e a própria tradição, se enfraquecem, em seu lugar surge um mundo onde a esfera econômica ocupa o centro das preocupações. Esse mundo, por diversas razões, é caracterizado por uma crescente racionalização, a qual, ao mesmo tempo em que representa uma libertação em relação à tradição, e uma maximização da eficiência e das possibilidades de organização e produção, pode acarretar os fenômenos da perda de sentido e da liberdade, levando a uma burocratização da existência, em que cada indivíduo age racionalmente, cumpre as regras, mas talvez não consiga justificar para si mesmo as razões de sua conduta, como o empresário que não consegue responder por que se dedica tão intensamente ao seu trabalho (cf. WEBER, 2004:62), relacionando-se com este de forma compulsiva. Mas os temores de Weber dizem respeito, sobretudo, ao futuro, ele teme o que pode acontecer se esses traços compulsivos gerados pela própria racionalidade moderna não forem contrabalançados.

A interpretação que Habermas apresenta de Weber na *Teoria da ação comunicativa* pode oferecer algumas mediações para entendermos como Arendt e Weber podem ser relacionados a partir da ideia de que ambos operam com o cenário de uma crise ou tragédia da modernidade em que a ação (racional com relação a valores no caso de Weber) teria se esvaziado de algumas de suas características, dando lugar a um mundo mecanizado, burocratizado, onde seria possível falar em algumas situações de ausência de pensamento como Arendt. De acordo com Habermas, a teoria da modernidade de Weber apresenta como a força unificadora e não coercitiva que as convicções coletivamente partilhadas possuíam desapareceram, dando lugar a uma situação em que a razão se coloca a serviço de uma autoafirmação meramente subjetiva. Ou, em outras palavras, as tradições que serviam coletivamente como fontes de sentido para a vida foram esvaziadas, e cada indivíduo tem que escolher entre valores últimos irreconciliáveis que disputam entre si em um mundo que desenvolveu toda uma série de poderes impessoais que ultrapassam esses indivíduos. Usando os conceitos de razão objetiva e razão subjetiva de Horkheimer para analisar a teoria da modernidade weberiana, Habermas diz que:

A medida que la razón objetiva se reduce a razón subjetiva¹, la cultura pierde la capacidad de reconciliar los intereses particulares por medio de convicciones compartidas. (...) La fuerza clarificadora de este diagnóstico se hace sobre todo patente cuando se entiende la burocratización de los ámbitos de acción como tecnificación del mundo de la vida que despoja a los actores del contexto de sentido de sus propias acciones (HABERMAS, 2010:818).

Para Habermas, Weber desenvolve uma teoria da modernidade que permite compreender esse aspecto de tecnificação do mundo da vida, a substituição de formas de ação orientadas para o entendimento mútuo por modelos de ação retirados daquilo que Habermas chama de esfera sistêmica, a esfera do Estado e da economia, em que a lógica dominante é da razão instrumental. Essa colonização do mundo da vida implica o esvaziamento do modelo de ação apresentado por Arendt, em que esta está vinculada à capacidade criativa dos seres humanos, à possibilidade de erigir um novo começo. A contraposição entre uma razão orientada para o entendimento mútuo e a lógica da economia e do Estado, como se encontra em Habermas, talvez possibilite aprofundar a conexão entre Weber e Arendt, pois o mundo da vida, como descrito por Habermas, tem diversos traços em comum com a esfera da ação de Arendt, pois ação e entendimento, manifestação de si e compreensão do outro estão presentes tanto na esfera da ação de Arendt quanto no mundo da vida de Habermas. E, ao mesmo tempo, a oposição entre a esfera sistêmica e o mundo da vida absorve a discussão dos processos de burocratização, desencantamento do mundo e de expansão da racionalidade com relação a fins presentes em Weber, mas os deslocando, pois esses processos passam a ser típicos da esfera sistêmica, orientada pela razão instrumental, que tenta colonizar o mundo da vida, fonte da razão comunicativa.

A teoria da modernidade de Weber, com o esvaziamento da ação racional com relação a valores, a possibilidade de burocratização do espaço da política e o avanço da racionalidade com relação a fins levam o autor a intuir e temer

¹ Segundo Horkheimer, todos os grandes sistemas filosóficos desde Platão até o idealismo alemão foram fundados em teorias objetivas da razão, que postulavam a razão subjetiva como uma expressão parcial de uma racionalidade universal, que corresponderia a uma ordem objetiva racional. A modernidade estaria marcada pelo predomínio da razão subjetiva orientada para adequação entre meios e fins, não havendo lugar para uma razão objetiva, que supõe a razão como inerente à realidade.

a realização de uma tragédia no Ocidente. Arendt é uma testemunha da tragédia e tenta produzir conceitos que deem conta de compreendê-la. Nesse sentido, os conceitos de ambos os autores podem ser mobilizados para um entendimento da modernidade como crise.

Considerações finais

Arendt encara a modernidade como crise a partir da experiência do totalitarismo e da Segunda Guerra Mundial. Em *Compreensão em política*, a autora recorre a Montesquieu para apresentar alguns argumentos sociológicos sobre o mundo moderno. Segundo a autora, para Montesquieu, a única coisa que impedia a ruína moral e espiritual da cultura ocidental eram os costumes. Os abusos de poder levaram ao enfraquecimento das leis, resultando na perigosa situação de que o único fator de coesão da sociedade fosse a tradição, os costumes. Ao cenário apresentado por Montesquieu, Arendt acrescenta a revolução industrial, que o autor não testemunhou, mas que teria tido o efeito de mudar radicalmente a vida, dissolvendo os antigos costumes.

A grande transformação ocorreu em um quadro político cujas fundações já não eram sólidas, e, portanto, numa sociedade que, embora ainda fosse capaz de compreender e de julgar, já não podia mais explicar suas categorias de compreensão e critérios de julgamento quando postos em questão (ARENDR, 2008:339).

Na ausência dessa base tradicional, é a reflexão e o julgamento crítico por parte dos indivíduos que devem ocupar o local vago na orientação da ação, o perigo é que sempre é possível transferir a responsabilidade para alguma outra instância, para a burocracia, para a natureza humana, para a autoridade, abrindo as portas para a perpetuação do mal, já que através dessa atitude o indivíduo se isenta de assumir seus próprios atos, evitando o diálogo consigo mesmo, que o torna espectador e juiz de si mesmo. Ou, como vimos na citação de Habermas, a razão objetiva se reduz à razão subjetiva, o que, por sua vez, abre espaço para a tecnificação do mundo da vida. Se essas perspectivas podem ser aproximadas, a tragédia da modernidade para a autora está com certeza associada às experiências do totalitarismo.

No final de *As origens do totalitarismo*, podemos encontrar uma versão aguda desse problema da tecnificação ou da substituição da ação, no sentido

dado pela autora pela violência e pelo terror. O totalitarismo, seja ele nazista ou stalinista, substitui, segundo a autora, as leis positivas, ao afirmar que se orienta “rigorosa e inequivocamente” pelas “leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos ser a origem de todas as leis” (ARENDR, 2009a:513). Na interpretação da autora, o totalitarismo adota plenamente a forma das ideologias. E ideologias, para Arendt, seriam perspectivas que pretendem explicar todo e qualquer fenômeno a partir de uma premissa constante:

A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico (...) em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias (ARENDR, 2009a:521).

Segundo a autora, tanto o nazismo quanto o stalinismo retiraram sua força de ideologias; no primeiro caso acreditava-se estar seguindo as leis da natureza ao promover o extermínio da “raça inferior” pela “superior”; no segundo caso, o recurso ao terror estava de acordo com as leis da história, que levavam à produção de uma nova sociedade. As classes ou raças que foram condenadas pela história ou pela natureza poderiam ser exterminadas, pois sua eliminação estava de acordo com a lógica do movimento histórico ou natural. Se “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela” (ARENDR, 2009a:523), o totalitarismo através do terror tenta impor a consistência da ideologia ao mundo. Tenta impor ao mundo uma lógica que se afasta da ideia da ação como capaz de estabelecer um novo começo, pois a ideologia supõe que o resultado do movimento histórico já é conhecido, trata-se de ajustar a realidade existente à lógica que a perspectiva ideológica (no sentido dado pela autora) reconheceu na história ou na natureza.

A tentativa de impor através do terror a lógica da ideologia ao mundo fez com que o totalitarismo buscasse atingir a própria vida privada, enquanto as formas tradicionais de tirania fomentavam o isolamento, a dissolução da esfera pública, mas deixavam a vida privada intacta. Nas tiranias a esfera pública como campo da ação comum é dissolvida, levando ao isolamento, porém “toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar permanece intacta” (ARENDR, 2009a:526-7). “Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada.

Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo (...)” (ARENDT, 2009a:527). Mais uma vez através de Habermas pode-se aproximar o diagnóstico de Arendt da teoria da modernidade de Weber, pois evidentemente o totalitarismo implica uma tecnificação do mundo da vida, numa invasão do mundo da vida pelos poderes do Estado, responsável por garantir que a lógica da história ou da natureza siga seu curso. E isto tem implicações para a forma de pensar a política. Para Weber a política deve ser concebida como esfera em que diferentes valores entram em conflito, para Arendt seria o terreno constituído pela palavra e pela ação, em que o poder é justamente resultante da capacidade dos seres humanos para agir em comum, mas o totalitarismo, segundo a autora, concebe o campo da política como esfera da realização de forças sobre-humanas, das quais os homens são apenas instrumentos. Se recordarmos que para a autora a ação, ao contrário da fabricação, não pode se dar em isolamento, podemos concluir que no totalitarismo representava uma forma extrema de tecnificação do mundo da vida, para usar a expressão tomada de Habermas.

Para Hannah Arendt, o totalitarismo buscava controlar a totalidade da vida humana através do terror e representava em *As origens do totalitarismo* um mal radical. Mas, como vimos, após o julgamento de Eichmann, a autora irá falar também da banalidade do mal, associando essa ideia ao que ela chamou de quadro de ausência de pensamento, situação na qual o sujeito transfere a responsabilidade de julgar e decidir para uma autoridade superior, ou para um outro a quem ele atribui a capacidade de decidir. É o mal associado à ausência de reflexão, à incapacidade de estabelecer o diálogo consigo mesmo, à ausência de autocrítica, que pode estar presente não apenas no totalitarismo, mas manifestar-se no interior mesmo das sociedades democráticas, como uma espécie de rotinização perversa das relações consigo e com os outros. Ou como uma forma compulsiva de seguir as regras, de manter seu comportamento normalizado, de se adequar ao estabelecido. Tanto Arendt quanto Weber com suas teorias da ação, da política e da modernidade problematizaram esse comportamento. Talvez ambos pudessem assumir o protesto no final de *O grande ditador* contra os “homens máquinas com máquinas nos cérebros e nos corações”, pois a rotinização compulsiva e a ausência de pensamento e ação são, para esses autores, formas de conversão de seres humanos em máquinas.

Referências

ARENDT, Hannah

(2009a) *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

(2009b) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária.

(2008) “Compreensão e política (as dificuldades do compreender)”. In: _____. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, p. 330-346.

(2003a) “Responsabilidade moral sob ditadura”. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 79-111.

(2003b) “Algumas questões de filosofia moral”. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 112-212.

(2000) *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

(1994) *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

HABERMAS, Jürgen

(2010) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta.

HORKHEIMER, Max

(2010) *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro Editora.

WEBER, Max

(2005) *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

(2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em

junho de 2010

Aprovado em

dezembro de 2011