

**REALISMOS SURPREENDENTES: O LUGAR DA AÇÃO  
NO PENSAMENTO DE ANTONIO GRAMSCI E HANNAH ARENDT\***

**Paulo Fábio Dantas Neto\*\***

**RESUMO:** O artigo desenvolve uma hipótese de aproximação entre idéias de Antonio Gramsci e Hannah Arendt em torno do tema da ação política, sublinhando aí as questões do sujeito, dos condicionamentos e da realização histórica da ação. Procura demonstrar que os dois autores, não obstante as distintas posições teóricas de que partem, convergem numa refinada percepção, ao mesmo tempo transformadora e realista, das possibilidades e limites da ação e das pretensões científicas e/ou políticas de compreensão e controle sobre ela, no mundo contemporâneo. Além disso, sugere que tal convergência não incompatibiliza os dois pensadores com seus respectivos referenciais filosóficos, podendo, em lugar disso, sugerir fecundos caminhos de apropriação criativa de Marx e Kant, na linha da superação de abismos conceituais e atitudes dogmáticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gramsci, Arendt, política, ação, regulação

Evidências de uma possível associação entre idéias de Antonio Gramsci e Hannah Arendt no plano da teoria da ação surgiram após contacto com dois cursos teóricos do programa de doutorado do IUPERJ. Em um dos cursos, sobre o pensamento de Gramsci, ministrado por Luiz Werneck Vianna, o pensador italiano, analisado mediante constantes remissões ao **Prefácio à Contribuição à crítica da economia política**, de Marx, aparecia confortavelmente instalado nos  **fatos** do mundo atual, sendo este, por sua vez, interpretado como uma aproximação da própria visão gramsciana de sociedade auto-regulada; no outro curso, sobre teo-

---

\* Este texto originou-se de um trabalho realizado, em 1998, para a disciplina Teoria Política III, cursada pelo autor no Doutorado em Ciência Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ.

\*\* Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal da Bahia.

ria política contemporânea, ministrado por Luiz Eduardo Soares, através do estudo das **Lições sobre a filosofia política de Kant** mostrava-se uma Hannah Arendt preocupada em realizar uma mediação entre a razão kantiana e o mundo do **senso comum**.

Numa tentativa de articular as idéias dos autores e os temas referidos, arrisco a hipótese de que os compromissos com o entendimento da contemporaneidade e com o destino dos homens comuns aproximam Gramsci e Arendt, conduzindo-os a considerar, analogamente, a centralidade da política como ação volitiva, pensando-a, contudo, numa perspectiva realista, avessa a construtivismos.

A primeira evidência de que é plausível a aproximação que pretendo assinalar entre idéias desses dois pensadores é a mediação crítica e criativa que ambos fazem entre as meta-teorias referenciadoras de seus respectivos campos teóricos e as solicitações da *práxis* política de um novo tempo. Marx e Kant foram submetidos, pelos dois pensadores que aqui tentarei pôr em diálogo, a uma atualização/interpelação que lembra a qualidade cética de desconstruir edifícios sistemáticos. Cuidando de pôr pedras no caminho da teoria ao dogma, Gramsci e Arendt fizeram deles suas referências para criar uma relação mais fecunda entre conhecimento e política.

Por outro lado, os fatos dessas apropriações terem sido feitas sob forte mediação de valores que as orientam para o sentido do que venha a ser a liberdade humana e de que esta liberdade tenha sido sempre pensada, por ambos, como experiência intersubjetiva, não me parecem mera casualidade. Penso que sugerem a hipótese de compartilhamento de uma compreensão da política como atividade vocacionada à transformação e não como arte ou técnica da estabilidade.

## GRAMSCI

### Que Gramsci?

Se fosse possível a alguém reduzir o elenco das posições filosóficas sobre a ontologia do social a uma oposição entre a construtivista e a cética, a este alguém Gramsci oporia Marx, para frisar a impropriedade da dicotomia. Ao lidar com a obra marxiana, ele atribuía a esta o poder de argumentar, simultaneamente, contra a possibilidade do ator transplantar, sem maiores mediações, suas construções mentais para o mundo dos fatos e a favor da possibilidade desse mesmo ator, sob certas condições, realizar interesses e intenções, através de uma intervenção política racional.

Esse modo de se apropriar de Marx terminou revelando, no cerne do pensamento de Gramsci, uma tensão entre ação política e sua regulação. No caso, a ambigüidade só não é contradição porque se desenvolve no contexto de um pensamento mobilizado pela idéia da transformação, no qual ação e regulação, remetendo-se ambas a um **novo** a ser criado a partir de um terreno reconhecido, podem, assim, ser pensadas como uma unidade, ainda que complexa e tensa, por definição.

JAY (1984), embora considere, como outros estudiosos de Gramsci, essa ambigüidade, ao lado do formato fragmentário das reflexões do cárcere, uma fonte de riqueza e relativa perenidade da sua obra, observa que a prisão e a insistência na busca de uma solução política para a questão nacional italiana fizeram, por outro lado, com que a perspectiva internacionalista dos tempos do *Ordine Nuovo* tenha ficado, para sempre, como um elo perdido no pensamento de Gramsci.

Outra é a interpretação de VIANNA (1997), para quem a mesma chave biográfica mostra uma transformação mais profunda de perspectiva. A reclusão compulsória teria ensejado a Gramsci uma reflexão teórica **desinteressada** e esta o teria levado a uma revisão da concepção de tática revolucionária e da própria idéia de revolução, a partir do estudo de um novo **objeto**: o capitalismo como processo mundial, com ênfase na **estrutura**. Este teria sido um movimento reflexivo feito a partir do Marx do

**Prefácio à Crítica da Economia Política**, aquele que o mesmo Gramsci julgara, nos tempos do *Ordine Nuovo*, ter sido contraditado pelo furacão volitivo da revolução bolchevique.

Trata-se, como ressalta o próprio Werneck Vianna, de uma proposição não consensual entre os intérpretes da solução de Gramsci para o problema nacional italiano posto em **A questão meridional** e nas reflexões sobre o **Risorgimento**. Alguns a localizam nos estudos sobre Maquiavel, apontando para o primado da ação e para a autonomia forte da política; outros, como Werneck, nos estudos sobre americanismo e fordismo, um desdobramento teórico da nova consideração da estrutura.

Se a opção for pelo segundo ponto de vista, tem-se um Gramsci envolvido, nos anos 30, com o tema da **revolução passiva** enquanto processo modernizador tendente à universalização, pela via do americanismo/fordismo. Estudando a oposição norte/sul na busca de aí encontrar um caminho italiano para a ruptura, Gramsci teria esbarrado num amálgama conservador, tendo no centro, a constringer a modernização da estrutura, o papel mediador dos intelectuais. Apesar disso, a modernização avançava **por baixo**, instalando plenamente a Itália no *ocidente* e indicando a senha para a ação política na **sociedade civil**, em contexto de revolução passiva. Refazia-se, então, criativamente, o elo com os tempos do *Ordine Nuovo*: um Gramsci estudioso do passado e teórico da ação no presente retomava uma perspectiva ocidental e de superação dos limites do estado nacional substituindo, porém, o revolucionarismo conselheiro por uma nova visão sobre o papel da democracia liberal e suas possibilidades de ampliação e radicalização.

Penso ser esta uma opção por um Gramsci mais atual, capaz de contracenar num mundo bem mais globalizado e poliarquizado do que seria, talvez, até mesmo aquele do cenário que ele, com acuidade e ousadia mental, vislumbrava para este nosso fim de século.

### O sujeito da ação na *filosofia da práxis*

A convicção de que o marxismo teria demonstrado a inexistência de uma **natureza humana, fixa e imutável** é o ponto de partida (GRAMSCI, 1978a, p. 9). De homem **historicamente determinado**, esta realidade do sujeito da ação impõe uma certa concepção de ciência política e nega legitimidade a uma sociologia que não a inclua, requerendo que a primeira seja concebida **como um organismo em desenvolvimento** e a sociologia e a ciência em geral como **atividade e pensamento** políticos, já que podem ajudar a transformar os homens (GRAMSCI, 1978a, p. 87-8).

Para tanto, a ação precisa assumir o lugar de categoria central da teoria política. Mas, atenção! Para Gramsci, a autonomia da política, desde Maquiavel, não implicava na submissão da teoria a uma criatividade arbitrária (na verdade, não política), pois a ação não reivindica um **vale tudo** e deve adquirir a dimensão racional suficiente para gerar resultados, quer dizer, a manifestação de um novo que não é estranho ao cálculo da razão, embora não se resolva inteiramente neste, pelo fato da própria razão, sendo humana, submeter-se à historicidade.

Estas reflexões adicionais ligam-se a uma outra convicção de Gramsci: à de que, além de atores, **todos os homens são “filósofos”**, capazes de pensar e agir porque dispõem de discurso (linguagem) e de uma **visão de mundo**. Esta nem sempre é **filosófica**, como o **bom senso**, mas é sempre politicamente relevante, inclusive quando é **senso comum** e/ou religião (GRAMSCI, 1966, p. 11-4). Embora a diferença entre essas espécies de visão de mundo sejam também relevantes, todas, inclusive as filosofias, expressam o fato dos homens serem sempre **conformistas de algum conformismo**, fato este derivado de um pertencimento a um determinado grupo social.

Portanto, o sujeito da ação é, também, um homem **socialmente determinado**, o que revela a contrapartida do suposto de que toda sociologia é política. Reciprocamente, uma teoria política, para ir além do senso comum ou da religião, não pode prescindir de uma sociologia. A palavra chave aqui é **crítica**, faculdade que Gramsci atribuía à filosofia ao **atuar**

sobre o senso comum e a religião, sem desconhecê-los, nem pretender negá-los, mas para **superá-los**. É perceptível aí a idéia de uma filosofia capaz de integrar, pela consideração da *práxis*, o conjunto das ciências humanas.

Filósofos de alguma filosofia e conformistas de algum conformismo: o pensamento de Gramsci desinteressava-se pelas qualificações genéricas e voltava-se para a investigação das particularidades de cada um desses **alguns**. A tendência ao conformismo no mundo contemporâneo é maior pela **estandardização dos modos de pensar**, mas a base econômica do homem coletivo moderno, sendo a da grande produção racionalizada, faz com que ele se forme – e se conforme – **de baixo para cima**, como **homem indivíduo**, contraposto ao tradicional **homem massa** de vontade cambiante, despertada por fatores extrínsecos, impostos pelo mundo da superestrutura, que é o mundo do **herói** político, diretor do seu conformismo (GRAMSCI, 1978a, p. 168-170). O quadro é o do americanismo e nesse novo conformismo do trabalhador taylorizado Gramsci vislumbrava possibilidades novas de auto-disciplina, **inclusive de liberdade individual**.<sup>1</sup>

É possível dizer, com JAY (1984, p. 13), que Gramsci *parece ter desconsiderado as implicações desumanizadoras da taylorização* mas, para tanto, é necessário admitir a existência de uma **natureza humana**. O ponto de partida de Gramsci é outro: diante do pessimismo de Tocqueville sobre o que esperar de um homem que passa a vida às voltas com cabeças de alfinete, ele certamente responderia que de quaisquer homens postos em interação no mundo é sempre possível esperar o inesperado, quer dizer, tudo, exceto a perda de sua possibilidade de pensar e agir.

Uma outra maneira que Gramsci encontrou para representar a i-

---

<sup>1</sup> Podendo surpreender quem leu e gostou da alusão de Tocqueville, inspirada em Adam Smith, ao autômato produtor de cabeças de alfinete, mas nem tanto quem viu Chaplin, em **Tempos Modernos**, Gramsci afirma: (o esforço de mecanização) ... *é feito e não mata espiritualmente o homem (...) o cérebro do operário, em vez de mumificar-se, alcançou um estado de liberdade completa. Só o gesto físico mecanizou-se completamente (...) caminha-se automaticamente e, ao mesmo tempo, pode-se pensar em tudo aquilo que se deseja (...) ele não só pensa, mas o fato de que o trabalho não lhe dá satisfações imediatas, quando compreende que se pretende transformá-lo num gorila domesticado, pode levá-lo a um curso de pensamentos pouco conformistas*. (GRAMSCI, 1966, p. 404).

déia de que todos somos filósofos socialmente determinados foi dizer que *todos os homens são intelectuais (...) mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais* (GRAMSCI, 1978b, p. 7). Embora admitindo como fato uma determinada profissionalização de intelectuais trazida pela modernidade, fora desse sentido parecia-lhe impossível separar o *homo sapiens* do *homo faber*.

Aqui o ponto a ressaltar é a consideração gramsciana de que o movimento da modernidade atua no sentido de exigir da atividade intelectual algo mais que o talento e a eloquência do orador, a virtude prática, organizativa e construtiva do ator que é um **persuasor permanente**, bem como um conhecimento, que não é só técnica de especialista mas, também, concepção filosófica voltada para o discurso e a ação, que lhe dá a condição de *dirigente* (GRAMSCI, 1978b, p. 8).

Portanto, se Gramsci admitia, a partir da empiria histórica, a distinção dos intelectuais como um processo social, não o via como casual, como tendo o sentido neutro da confirmação de uma divisão imemorial de vocações naturais, nem tampouco como a legitimação de uma elite dirigente de natureza tecnocrática que teria evidenciado a superioridade do seu conhecimento sobre o dos homens comuns. Entendia que a complexificação da atividade intelectual provém exatamente da possibilidade de ingresso regular do *homo faber* num mundo que se imaginava privativo do *homo sapiens*. Talvez esta seja uma das razões porque Gramsci, vendo o ator político como um intelectual da ação, não tivesse podido pensá-lo a não ser como um homem coletivo, o partido político como príncipe moderno, realizável na pluralidade crescente da sociedade civil.

Outra hipótese, não excludente da primeira, é considerar que a idéia do partido como intelectual orgânico coletivo provém do caráter **holístico** da filosofia gramsciana. Neste caso, o intelectual coletivo – ou o sujeito coletivo da ação – explicar-se-ia pela idéia de homem coletivo, imerso numa totalidade que o define, uma operação dedutiva da própria teoria e não uma reflexão proveniente da observação da empiria. Daí o argumento de que uma visão excessivamente **benigna** acerca do papel

dos intelectuais levou Gramsci a ser ingênuo acerca do papel do partido, subestimando tanto a importância positiva de **intelectuais livres**, como os grandes riscos de totalitarismo embutidos na concepção de partido que, com outra intenção, adotara (JAY, 1984, p. 12-3).

Mas o próprio JAY enfatiza que há uma ambigüidade no centro da epistemologia gramsciana, dois holismos representativos de uma cambiante posição entre uma base idealista – movendo-se entre as influências de Croce e do ativismo de Lenin – e outra base, **comunicativa ou lingüística**, que lhe fornecia uma trilha intersubjetiva e não construtivista para chegar ao **humanamente objetivo**, que ele fazia corresponder ao historicamente subjetivo ou ao **subjetivo universal** (GRAMSCI *apud* JAY, 1984, p. 6). Por causa desse conflito jamais resolvido, estaria ausente do conjunto do pensamento gramsciano *uma noção inteiramente expressiva da totalidade* (JAY, 1984, p. 6).

A suposição do segundo **holismo** sugere que quando Gramsci criticou, nos **Cadernos do Cárcere**, o materialismo naturalista de Bukhárin, já não o movia o mesmo espírito que o levava a denunciar, à época da revolução bolchevique, **incrustações naturalista e positivista** no próprio Marx. Quem criticava agora, ao invés de apenas aquele admirador e estudioso criativo de Lenin, era um teórico bem mais sofisticado, capaz de embutir uma crítica dentro de outra, focando em Bukhárin, mas também alvejando e superando o próprio Lenin ao interpretar o **Prefácio de 59** à luz de uma nova abordagem da revolução passiva como processo contemporâneo e tendencialmente universal. Pode-se perguntar, então, se a porção comunicativa ou lingüística apontada por Jay em sua epistemologia e a reflexão sobre o americanismo ressaltada por Werneck Vianna não são aspectos de uma mesma inflexão de Gramsci na direção de uma concepção mais realista da política.

Algumas afirmações gramscianas trafegam, é verdade, na contra-mão de uma atitude epistemológica de base lingüística ou comunicativa, caso da consideração do marxismo como *filosofia integral e original* (GRAMSCI, 1966, p. 159), que *basta a si mesma* (GRAMSCI, 1966, p. 186). A



suposição de integridade sistemática e, ainda mais, a pretensão autárquica, olhadas à parte do conjunto das idéias e, particularmente, da concepção gramsciana de *práxis*, denunciariam uma apropriação tão estéril como a do **esquartejamento** teórico de Marx, que lhe é simetricamente oposta. Mas uma reflexão de KONDER (1992), ao discutir Marx, traz à tona aquela concepção de *práxis* que norteia o que aqui suponho ser o realismo de Gramsci.

Lembra Konder que o conceito de *práxis* é vítima do duplo equívoco de se identificá-lo à pura prática, em sacrifício da teoria, e de se resumi-lo ao trabalho, em cujo mundo a *práxis* realmente nasce, mas para transcendê-lo em seguida. O descuido de grande parte do marxismo para com esta transcendência da *práxis* em relação ao trabalho estaria na raiz da dificuldade desses marxismos em lidar com questões ligadas à subjetividade. Já pela abordagem gramsciana, o conceito marxiano de *práxis* não terá perdido sua força compreensiva em relação ao mundo, porque a mundanidade é o atributo que lhe permite assegurar um lugar digno para a política **propriamente dita**:

A *práxis*, no sentido grego da palavra, era o terceiro elemento básico do tripé constituído pelo conceito filosófico de *práxis* que Marx elaborou<sup>2</sup>. E para essa atividade, na mitologia, **não havia nenhum deus**. Ela ficava por conta de homens comuns, de indivíduos particulares, de pessoas mortais, de criaturas finitas e imperfeitas (...). Postos fora do espaço tutelado pelos deuses, os habitantes da polis se viam condenados a ser... **políticos**. (KONDER, 1992, p. 128).

No contexto da citação, a condenação mencionada faz-se acompanhar da definição do ser do homem como um **tornar-se**, no que o autor termina fazendo corresponder, a este **ser**, o que seria uma inusitada imanência de uma natureza trina e una da própria *práxis*. Mistérios à parte, Konder oferece uma bela chave para fechar o tema do sujeito da *práxis* e

<sup>2</sup> Os outros dois elementos a que alude Konder são a *poiésis* (referido às atividades produtivas, cujo deus, na mitologia grega, era Hefesto, feio, de pés tortos, mas habilidoso, talvez por ter nascido *por conta própria*, da coxa de Hera) e a *theoria* (a sabedoria, cuja deusa, Palas Atena, nasce da cabeça de Zeus graças à intervenção de Hefesto, o deus da *poiésis*). Para Konder, Marx, em reconhecimento à criatividade e ao esforço de Hefesto, promove o seu casamento com Palas Atena, união da qual resulta o novo conceito de *práxis*.

introduzir o próximo.

### O sutil balizamento da ação

Acompanhando Leandro Konder na idéia de que a **filosofia do sujeito** marxiana é fundada **sobre uma concepção bastante realista e notavelmente original da práxis humana**, acompanho também sua ressalva de que, ao procurar **traduzir** esta filosofia para a ação política, Marx teria sido envolvido **pelas pressões da atmosfera do Romantismo** (KONDER, 1992, p. 23). Portadora do *ethos* da inovação, do **tornar-se** do homem, a **filosofia da práxis** ficaria vulnerável à infiltração de um certo irracionalismo. Numa análise generosa, esta seria uma vulnerabilidade providencial, vacina contra um enrijecimento racionalista do marxismo se, como também sublinha Konder, a este movimento não tivessem correspondido, reativamente, tentativas de **manualização** determinística da teoria.

Boa parte dos esforços teóricos e da iniciativa polêmica de Gramsci esteve voltada para combater este contra movimento que dissolvia a dialética e invertebrava a iniciativa política no interior do marxismo. Para tanto, construiu um discurso que se desdobra, pelo lado da negação, na polêmica contra a manualização propriamente dita e, afirmativamente, na tentativa de dar consistência teórica, através de uma **ciência da organização**, ao partido, instrumento de ação política que considerava adequado à realização da **filosofia da práxis**.

No plano da crítica negativa, o alvo privilegiado – e nada vulgar – foi Bukhárin, cujo **Ensaio Popular** Gramsci viu como um simétrico materialista da especulação metafísica, uma tentativa positivista de adaptação da lógica formal aos métodos ligados à objetividade das ciências físicas e naturais (GRAMSCI, 1966, p. 161). Contra ele advogava o *historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento* (GRAMSCI, 1966, p. 189).

Fazia parte da atitude intelectual de Gramsci a tentativa de descobrir tendências processuais favoráveis à mudança no bojo de fatos contraditórios captados pelo pensamento mundanizado. Entretanto, essa

busca de um **lado bom** em cenários empíricos a princípio adversos à ação revolucionária não deve ser confundida com a fé dos que **sabem** ter a história **do seu lado**. A articulação problemática, já desde Marx, entre as idéias imperativas de **necessidade histórica** e **necessidade de transformar o mundo** encontrou em Gramsci uma solução que recusou o caminho de imaginar, metafisicamente, uma convergência lógica entre as duas ordens de necessidade.

Negando às noções de passado e futuro qualquer nexos automático e independente da ação política no presente, Gramsci fez esta última passar da posição de potência constringida por dois pólos de uma **necessidade histórica** para a de uma força mediadora responsável, o que transforma a idéia de **transformar o mundo** de um imperativo da necessidade em um ato de liberdade. A concepção de que existem leis objetivas do desenvolvimento histórico que se assemelhem às leis naturais foi refutada por Gramsci, junto com o fatalismo que lhe acompanha, suas pretensões de **infallibilidade grosseira** e suas atitudes políticas de **intransigência** e **aversão a compromissos**, manifestações de um patológico **medo dos perigos** contidos na ação política (GRAMSCI, 1978a, p. 38-9).

Na mesma linha, desdenhava da idéia de leis sociológicas valerem na política como leis estatísticas valem nas ciências naturais. Considerava apenas leis tendenciais, cuja validade, entretanto, é precária e só se verifica **enquanto as massas estiverem passivas**. Como considerava que a ação tende justamente a tirar as massas da passividade, a destruição **das leis dos grandes números** era, para ele, sempre provável, o que faz da previsão, em política, um problema prático e não cognitivo, já que não se pode conhecer *o que será, que é um 'não existente', portanto, incognoscível por definição* (GRAMSCI, 1966, p. 152-62). Esta é a abertura para a **ciência da organização**, a dimensão positiva do discurso gramsciano contra a manualização do marxismo.

Uma determinada atualização da concepção leninista do centralismo democrático a partir do conceito de **orgânico** e a valorização da **paixão generalizada** – e, como diz Werneck Vianna, *interessada* – como pre-

missa de uma **vontade forte** foram os antídotos imaginados por Gramsci para, respectivamente, os fenômenos da burocratização e do **fetichismo**, desdobramentos, no plano organizativo, da contaminação do marxismo pelo naturalismo e materialismo metafísico.

Sobre a burocracia, afirma, com Michels, que *é a força consuetudinária e conservadora mais perigosa*, capaz de, aplicada ao partido, torná-lo *anacrônico e esvaziado do seu conteúdo social* (GRAMSCI, 1978a, p. 56). Porém argumenta, na contramão de Michels, em favor do centralismo democrático como solução capaz de articular a centralização (necessária à racionalidade da ação) com o movimento, *o modo orgânico de revelar-se da realidade histórica* (GRAMSCI, 1978a, p. 83).

Mais que discutir se a proposição final era ingênua, como quer Jay, aqui importa frisar a pretensão gramsciana de colocar a ação política a salvo das deformações burocráticas, as quais não via apenas como frutos de coerção **desde cima**, mas também da **deficiência de iniciativa e de responsabilidade na base**, males de um *primitivismo político das forças periféricas* (GRAMSCI, 1978a, p. 84).

Ao lado da crítica ao dualismo entre centro e periferia, Gramsci formulou outra, nos comentários sobre o **fetichismo** nas organizações voluntárias, à visão dualista das relações entre indivíduo e organismo, visão que, segundo ele, se traduzia nas atitudes individuais de crítica **exterior** ao organismo e de **admiração entusiástica acrítica**. Fetichismo em ambos os casos, porque falta a premissa da **paixão**. Mas esta, para ser **política**, não deve ser puro arbítrio individual nem pode ser permanente, porque seria uma *condição de orgasmo e de espasmo que determina incapacidade de execução* (GRAMSCI, 1978a, p. 13). Ela é, antes, um impulso orientado para a ação em concerto, esta sim, passível de permanência se ocorrer sob o influxo de uma teoria, que esteja também em constante movimento de transformação, pelo contacto com a *práxis*. A metáfora representativa das virtudes dessa paixão é a da orquestra que toca como um **instrumento só**, em que pese seu ensaio transmitir uma impressão de *horrível cacofonia* (GRAMSCI, 1978a, p. 177-9).

Gramsci demonstrava ter consciência realista de que a unidade teoria-prática não é um fato da empiria, mas a via, assim como ao próprio homem, como um **tornar-se**. Mesmo que a *consciência teórica* (do homem ativo **de massa**) *esteja historicamente em contradição com o seu agir*, a realidade precisava e podia ser mudada, embora não sem a teoria, pois se a consciência não se faz espontaneamente, também *não existe organização sem intelectuais* (GRAMSCI, 1966, p. 20-1).

Tema correlato ao da paixão é o da consideração da política como **arte** a partir da valorização do papel da intuição. A propósito, Gramsci distinguiu o que se poderia chamar de **intuição política** da intuição estética, dizendo que *só por metáfora pode-se falar em arte política*, pois a intuição do *chefe* difere da do artista porque não é a do *conhecimento dos individuais*, mas a da rapidez em ligar fatos e criar meios para orientar a paixão para a ação (GRAMSCI, 1978a, p. 101-2).

Movendo o foco polêmico ora contra o fatalismo, que levava à inação, ora contra a fé cega *na virtude reguladora das armas*, que move a vontade *para a destruição* mas *não para a reconstrução*, o Gramsci dos **Cadernos do Cárcere** tinha o **Prefácio de 1859** como uma espécie de oráculo:

As duas proposições do Prefácio à **Crítica da Economia Política** - 1) A humanidade só se coloca os problemas que pode resolver; ... o próprio problema só surge quando as condições materiais da sua resolução já existem ou, pelo menos, já estão em vias de existir; 2) uma formação social não desaparece antes de que se tenham desenvolvido todas as forças produtivas que ela ainda comporta; (...) - estas proposições deveriam ter sido analisadas em toda a sua importância e conseqüência. Apenas sobre este terreno é possível eliminar qualquer mecanicismo e qualquer traço de superstição "milagrosa", apenas aí deve ser colocado o problema da formação dos grupos políticos ativos e, em última instância, também o problema da função das grandes personalidades na história (GRAMSCI, 1966, p. 156).

Sem perder de vista a unidade dialética entre estrutura e superestrutura, tornada interpretação canônica da noção marxiana de totalidade, Gramsci vinculou a este bordão um sem número de temas e questões, entre os quais destaco os que dão título à nota **Análise das situações. Relações de força** (GRAMSCI, 1978a, p. 45-52).

No ponto da análise de situações, crucial para indicar o sentido da ação, distinguia entre o **orgânico** – estrutura formada por movimentos históricos relativamente permanentes – e os **elementos de conjuntura** – ligados a **movimentos ocasionais, imediatos, quase acidentais** das forças interessadas na conservação ou mudança das estruturas; quanto à análise de relação de forças, crucial para definir oportunidade e forma da ação, distinguia três momentos, ou graus, dessas relações: 1) o da estrutura objetiva e independente (a **realidade rebelde**); 2) o da relação das forças **propriamente políticas**; 3) o das forças **técnico-militares e político-militares**, supondo que o processo histórico oscila entre o primeiro e o terceiro momentos, sob a mediação do segundo, o **da grande política**.

No interior do momento mediador ocorre, por sua vez, um tríptico movimento mediante o qual os grupos sociais tornam-se homogêneos (**nível econômico-corporativo**), depois adquirem autoconsciência (**nível econômico do grupo social mais amplo**) e, finalmente, atingem sua organização no nível plenamente político, cooptando, inclusive, os grupos subordinados e adentrando, assim, à **esfera das superestruturas complexas** (GRAMSCI, 1978a, p. 49-50).

Juntando as peças: se o momento pleno da política é atingido pela mediação entre a realidade rebelde da estrutura e as forças envolvidas no jogo conjuntural da sociedade política, então, o terreno privilegiado da ação política é o da sociedade civil, analiticamente diferenciada do mercado e do estado *strictu sensu*; por outro lado, sendo este último um terreno da política como contingência, que pode ser **superado** pela via da **grande política**, nisto se baseia a hipótese gramsciana de que a *práxis* pode promover a **reabsorção** da sociedade política pela sociedade civil.

### **A práxis e a contemporaneidade**

Já na época de Gramsci, a sociedade civil de países capitalistas mais desenvolvidos se transformava em ponto de intersecção do público e do privado e espaço de protagonização de interesses, à medida em que se

criava instituições fundadas na lógica do consenso e da persuasão, preferencialmente à coerção. Era para esse espaço de sociabilidade que Gramsci constatava que estavam se deslocando cada vez mais os atores políticos das sociedades de tipo ocidental, na busca de tornar hegemônicos os seus interesses e visões de mundo. Penso que é a projeção desse deslocamento no tempo que sugere a Werneck Vianna a idéia da sociedade civil como o próprio ator, aquele que reconfigura ou absorve identidades e atores do mercado e da sociedade política.

Retomo, neste ponto, o problema da revolução passiva. Poderá este conceito ter uma relação positiva com a noção de ação **plenamente política**, exposta em **Análise de situações. Relações de força**, quando essa noção já chegou a ser associada à idéia de **catarse** (COUTINHO, 1992, p. 52-5)? E a questão não procede ainda mais se a revolução passiva é introduzida pela chave interpretativa de Werneck Vianna, que supõe um Gramsci centralmente atento ao **protagonismo dos fatos**<sup>3</sup>?

Por esse caminho, não sendo mais o caso de preconizar **saltos e acelerações históricas** – já que **os fatos** apontam para condições de luta política cingidas a um cenário de revolução passiva – é o caso de contrapor à **revolução passiva sem ator**, conduzida pelo bloco dominante e conducente à reiteração da ordem estrutural, não uma **anti-revolução passiva**<sup>4</sup>, no sentido da emergência do elemento jacobino, mas uma outra revolução passiva, capaz, contudo, de *mobilizar o tipo de ação que venha a permitir a dinâmica da mudança ultrapassar a da conservação* (VIANNA, 1997, p. 30). Não me ocorre outra expressão gramsciana melhor para representar esta idéia do que *reforma intelectual e moral*, talvez um contraponto à de política como **catarse**.

Mas o próprio VIANNA (1997) admite que pode ter havido dois tipos de desenvolvimento complementares da obra de Gramsci, o que

---

<sup>3</sup> Coutinho é um autor incluído, por Werneck Vianna, na vertente que põe Gramsci como, principalmente, um teórico da superestrutura, acentuando os seus estudos sobre Maquiavel e a influência que teria sofrido de Marx através das **Teses sobre Feuerbach**, mais do que pelo **Prefácio de 1859**.

<sup>4</sup> A expressão é de Christine Buci-Glucksman, uma autora também incluída, por Vianna, na mesma vertente interpretativa que Carlos Nelson Coutinho.

teria fornecido duas soluções para o problema do **Prefácio de 1859**: a primeira, programática, foi obtida com o recurso ao conceito de *bloco histórico*; a segunda, analítica, está contida nas reflexões em torno do **americanismo e fordismo**, apontando para uma estrutura mais permeável às ações de **guerra de posição**. Os automatismos migram da doutrina para a história, permitindo ao ator tomar consciência das balizas estruturais à sua ação e, assim, envolver-se num **aprendizado** que pode levá-lo a se antecipar ao **protagonismo dos fatos**. Para automatismos novos, uma nova política, com novos atores.

Fica a idéia de que a política passa a se ajustar a um mundo de fragmentos, reduzindo-se, ao mesmo tempo, suas dessemelhanças com a economia. Nada mais premonitório, caso corresponda mesmo ao que era uma intuição de Gramsci. Torna-se, então, ainda mais crucial a grande interrogação política de sempre: como se conecta os fragmentos? Fica cada vez mais claro que já não pode ser – pelo menos exclusiva ou principalmente – através do partido. Gramsci não chegou a pensar assim mas, segundo VIANNA (1997), já começava a **reconfigurar** temas do leninismo, transferindo-os do território do estado para o da sociabilidade, o que reduzia a centralidade do partido.

Parece não haver espaço para a **catarse** nessa **nova** ciência política fincada em automatismos, ainda que, pelo menos para COUTINHO (1992), a catarse não se contraponha ao **Prefácio**. Isso não significa que desapareceu o espaço da *práxis*, nem impede – ao contrário, torna mais urgente – que a política suponha valores, ideais e projetos, porque o novo momento não tem só uma dimensão **científica**. A passagem ao **ético-político** continua supondo o lugar e a autonomia da ação.

Se Werneck Vianna tiver razão, é interessante que o idealismo alemão tenha sido a fonte onde o Gramsci dos **Cadernos do Cárcere** buscava inspiração para pensar soluções dos problemas ligados à ação política no novo contexto que ele supunha, já em seu tempo, estar anunciando, por vias oblíquas, a gestação da sociedade regulada no seio do labirinto plural da sociedade civil. Partindo da dialética hegeliana – e da crítica



dialética ao seu idealismo – em busca de um acesso ao **ético-político**, pode-se tanto chegar a Marx como a Kant.

## HANNAH ARENDT

### Entre filosofia e política

Há dificuldades de acesso a uma apresentação sistemática das idéias de Hannah Arendt, o que deve estar relacionado com o fato, apontado por Antonio Abranches, da recepção de sua obra no Brasil vir sendo feita mais por um público não universitário, sem se refletir, de modo significativo, na produção acadêmica. Discutir as razões disso não é aqui o caso, embora deva mencionar o argumento de que certamente não se deve a uma falta de interesse, mas a um certo **constrangimento intelectual** derivado do efeito desconstrutor exercido pela obra de Arendt, incompreensível nos limites do argumento intelectualista que se tende a lhe opor (ABRANCHES, 1993, p. 9).

Na sua quinta lição sobre a filosofia política de Kant, Hannah Arendt situou o **pensamento crítico** daquele filósofo como uma **dupla oposição** à metafísica dogmática e ao ceticismo, esclarecendo que não se tratava de uma posição intermediária e sim de **um novo modo de pensar** e de abandonar ambas as alternativas (ARENDR, 1993a, p. 44). Ao ver Kant como um pensador crítico consciente da possibilidade de **analisar** o que **não se pode conhecer**, Arendt acreditava-o aberto, mais do que qualquer outro filósofo, a uma perspectiva política, sendo que, para ela, isto implicava numa nítida separação do homem do conjunto do universo. Esta visão radicalmente antropocêntrica da política, combinada, porém, com a recusa do construtivismo, aguçou a ambigüidade no pensamento de Arendt, também fortemente tocado pela tensão entre ação e regulação, homem e mundo.

O âmbito conceitual escolhido por Arendt para enquadrar a referência kantiana, além de original, foi, como assinalou DUARTE (1993),

duplamente polêmico porque ela se remeteu não à **Crítica da razão prática**, como fez, por exemplo, Rawls, mas à **Crítica do Juízo** e, também porque, dentro desta última, escolheu a **Analítica do Belo**, em detrimento do juízo reflexionante teleológico, em princípio desvinculando, completamente, a noção de política da de meios e fins.

Convém acompanhar a própria autora na justificativa dessa escolha. Na base do argumento está uma secundarização dos escritos kantianos sobre filosofia da história – normalmente vistos como a dimensão **política** da obra de Kant – e a identificação da política como preocupação inserida, ainda que de maneira pouco explícita, no âmago de suas obras **filosóficas**. Para explicar isso, Arendt recorreu a uma interpretação da biografia intelectual daquele filósofo<sup>5</sup> que, segundo ela, se não lhe permitiu sistematizar uma **quarta crítica**, também não impediu que, ao desenvolver a terceira, inicialmente motivado para a crítica do **gosto**, descobrisse *uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo* (ARENDR, 1993a, p. 17). A sociabilidade do homem e a busca de uma finalidade para a vida humana seriam, então, para ela, as questões pendentes sobre as quais Kant se debruçou, respectivamente, na primeira e segunda partes da **Terceira Crítica**.

Entre essas duas dimensões/partes, Arendt viu dois *liames*: o primeiro é o de que o homem era ali pensado, naquele texto, como **homens no plural** – na primeira parte – ou como **espécie humana**, na segunda, portanto, sempre como **seres humanos na Terra** e não como sujeito ou objeto do conhecimento; o segundo liame estava em que ambas as dimensões/partes da citada obra lidavam com aspectos dos particulares, só que a primeira os via em sua própria contingência, **como objetos do juízo propriamente dito**, enquanto a segunda procurava, diante da impossibilidade de derivá-los

---

<sup>5</sup> Arendt sustenta que a política era uma preocupação latente na fase *pré-crítica* de Kant. O tempo e as energias consumidos pela elaboração da *Crítica à razão pura* e pelas controvérsias que esta suscitou teriam, porém, levado a que só tardiamente Kant percebesse a política como dimensão distinta do social.

mecanicamente de causas gerais, encontrar nexos entre esses particulares e um certo princípio geral de finalidade da natureza, adotando, portanto, uma perspectiva teleológica, ainda que de modo diverso do da razão prática, que parte de imperativos (ARENDR, 1993a, p. 18-23).

A opção de Arendt pela primeira parte da **Crítica do Juízo**, que analisa o belo e o sublime, revela uma sensibilidade estética para a política. Embora considerasse que todos **os tópicos da Crítica** possuíam **eminente significação política**, interessava àquela autora, sobretudo, a faculdade do juízo em seu próprio princípio, livre de condicionamentos da razão ou do entendimento.<sup>6</sup>

Por outro lado, é interessante assinalar, para concluir essas observações introdutórias sobre as idéias de Arendt, que esta não chegava a ver Kant como uma exceção absoluta à tradição. Ainda que lhe agradasse a distinção que, segundo ela, Kant reconhecia existir entre o mundo da política e o dos imperativos morais, por outro lado, incomodava-lhe, visivelmente, a precedência destes últimos em relação ao primeiro dentro do sistema filosófico kantiano, no qual a moral está fundada num campo imune à mundanidade, onde não há **homens**, mas **seres inteligíveis** universais, reduzindo-se, assim, o papel central que ela, Arendt, atribuía à condição humana da pluralidade (DUARTE, 1993, p. 19).

### O sujeito da ação no mundo

Na filosofia de Hannah Arendt é suposta uma complementaridade entre a objetividade do mundo e a condição humana, no sentido de que a existência dos homens é condicionada pelo **mundo**, do mesmo modo

---

<sup>6</sup> Esta *interpretação apropriativa* de Kant traz problemas, segundo DUARTE (1993, p. 111), como o de atribuir até mesmo ao próprio **juízo reflexionante** kantiano – que é desenvolvido na segunda parte da **Crítica** – o caráter de uma **atividade persuasiva**, quando o próprio Kant recusaria legitimidade à persuasão e à eloquência. Mas como o objeto aqui em discussão não é o pensamento de Kant, ou a sua recepção, e sim o da própria Arendt *de per se*, tomo eventuais problemas desse tipo como parte do seu esforço de excetuar Kant de toda uma tradição filosófica que, partindo de Platão, parecia-lhe essencialmente hostil à política.

que este só é mundo por causa dos homens, seja porque condiciona a vida humana, seja porque resulta dela própria. Esta noção, mais kantiana que aristotélica, supõe a **natureza humana** como um problema filosófico e psicológico insolúvel, posto que, para superar este problema e conhecer a essência de seu próprio ser, o homem teria que transcender o mundo, o que equivaleria, nas palavras de Arendt, a *pular sobre nossa própria sombra* (ARENDDT, 1987, p. 18).

Na filosofia kantiana, o sentimento de impotência que essa impossibilidade transmitia aos homens singulares no mundo era compensada, segundo Arendt, pelas noções de **progresso da humanidade** e de **dignidade do homem**, indivíduo moral que a si impõe, racionalmente, leis de caráter universal. Desse modo, Arendt achava que, em Kant, havia *três diferentes conceitos ou perspectivas sob as quais considerar os negócios humanos*: a espécie humana – e o seu progresso – o homem-ser moral como fim em si mesmo e os homens no plural, destinados à *sociabilidade* (ARENDDT, 1993a, p. 37). Deste último é que se ocupará, parecendo considerar que os outros dois são uma fuga do fato de que a **essência** do homem é inacessível ao conhecimento humano. A recepção arendtiana de Kant quer a filosofia como necessidade humana geral e não como necessidade universal de seres racionais indeterminados, uma forma radical de pôr a filosofia ao alcance da experiência de todos os homens.

Em uma das suas muitas evocações do mundo antigo, Hannah Arendt atribuiu o fracasso argumentativo de Sócrates no processo que o levou à morte ao fato de que *a cidade não precisava de um filósofo e os amigos (dele) não precisavam de argumentação política* (ARENDDT, 1993b, p. 92). A razão, portanto, da condenação de Sócrates – e que a fez emblemática do conflito entre filosofia e política em Atenas – teria sido a sua pretensão, insólita para os cidadãos, de tornar a filosofia relevante para a pólis.

De acordo com Arendt, ali não estava em jogo nenhuma oposição entre verdade e opinião. Aliás, ela considerava que esta foi a **mais anti-socrática** conclusão de Platão a respeito do episódio, revelando a incompreensão do discípulo do fato de que Sócrates não se considerava um

sábio, alguém diferente daqueles cidadãos, e nem opunha a sua dialética à opinião, considerando esta como o ponto de partida para a verdade, daí ser necessário compartilhá-la no espaço público.

Para evitar mal-entendidos, é bom lembrar que a mesma Arendt diferenciava essa concepção que atribuía a Sócrates da posição sofística, já que, para o referido filósofo, *a doxa não era ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas, ao contrário, era aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria* (ARENDR, 1993b, p. 100). Esta ressalva defende o pensamento de Arendt de imputações de ceticismo ou relativismo absoluto, que poderiam ser apressadamente inferidas a partir dos seus apaixonados protestos contra os constrangimentos tirânicos das doutrinas sobre a ação política.

Prosseguindo em sua consideração da importância do tema da diferença no pensamento de Sócrates, Arendt mencionava o **duplo eu** socrático que, ao se revelar no ato de pensar, proporcionando ao homem a noção perfeita de que não está **só no mundo**, transforma o estar consigo mesmo numa espécie de ponte ética para suas atitudes no mundo público. O pensamento aparece aí, como também no **seu** Kant, como evidência da pluralidade humana e do fato de que só há efetivamente homem quando este compartilha um **senso comum**, expressão do seu condicionamento social.

O papel do senso comum na passagem do gosto ao juízo foi enfatizado por Arendt sem que a faculdade do juízo perdesse a característica de ser, antes de tudo, estética, produzida pela imaginação e não pelo entendimento. Só o juízo estético pode apreender o homem no plural, fazendo, não obstante, de cada homem singular, um sujeito capaz de discurso e ação. **No gosto o egoísmo é superado**, porque, sendo os sentidos não objetivos, sua única possibilidade de objetivação reside na **intersubjetividade** (ARENDR, 1993a, p. 86). A importância do senso comum mostra-se, em primeiro lugar, como necessidade subjetiva porque é exatamente a existência desse senso comum a condição da intersubjetividade (ARENDR, 1993a, p. 90-1).

Mais uma vez, Hannah Arendt escorava-se em Kant e ia além dele.

Para Kant, o senso comum é uma **voz universal** imaginada pelo sujeito do gosto, que não postula a concordância de todos. Como o juízo de gosto forma-se num **livre jogo de imaginação e entendimento**, pode-se admiti-lo como *juízo estético a priori* (KANT, 1974, p. 313-4) cujo princípio **subjetivo** é o senso comum, mas que se processa no sujeito individualmente considerado, mediante **máximas**<sup>7</sup> (KANT, 1974, p. 329-30).

A proposição de Arendt de que, a partir da intersubjetividade, esse senso comum pode se objetivar numa espécie de senso comunitário revela sua interpretação apropriativa de Kant. As máximas continuam como regras de reflexão, mas dirigidas ao mundo público, como no “seu” Sócrates, aproximando as noções de humanidade e *práxis*. Um vértice nas relações entre espectador e ator<sup>8</sup> permite ver como unicidade na pluralidade o que antes era dualidade. Pela objetividade mundana da intersubjetividade – e não por um imperativo moral – a ética do agir corresponde à ética do pensar.

Pela mediação do juízo é possível chegar a uma **imparcialidade** porque tal juízo é estético, ou seja, não se exila da opinião, nem se contrapõe à ação. Chega-se à **mentalidade alargada** por operação reflexiva, mas, também e sempre, por operação intersubjetiva, através de ação e discurso. A imparcialidade necessária à vida pública democrática passa pela conexão permanente desse sujeito com o que é comum – os fatos do mundo – e com a posição dos atores, inclusive a sua.<sup>9</sup>

No centro do pensamento de Hannah Arendt sobre a condição humana estava, de fato, a ação. Contudo, a condição humana do sujeito da ação enseja-lhe outras atividades que, embora pelo ângulo de análise

<sup>7</sup> Essas máximas são reproduzidas por Arendt em suas **Lições sobre a filosofia de Kant**, à p. 91: trata-se de pensar por si mesmo (a máxima do Iluminismo), a máxima da mentalidade alargada (pôr-se no lugar de outro) e a da consistência (estar de acordo consigo mesmo).

<sup>8</sup> A partir do momento em que a opinião proveniente do *gosto* – a porta de entrada para o juízo na cadeia categorial kantiana – foi transformada no critério que funda a política, a dualidade entre esta e a filosofia, entre prática e teoria, passou a ser representada pela dualidade bem mais mundana e antropomórfica do *ator-espectador*.

<sup>9</sup> Há aqui um contraste com o neo-kantismo de Rawls, pelo qual a imparcialidade vem de um *véu de ignorância*, relativa desconexão do sujeito dos interesses e inclinações seus e dos outros, pressuposta numa hipotética *posição original*.

da autora possam ser consideradas **passivas**, devem ser incluídas no âmbito da *Vida Activa*, porque **atuam** de modo a pôr no mundo constrangimentos e limites que balizam a ação.

Na abertura de **A condição humana**, Arendt apresenta a *Vida activa* como composta de labor, trabalho e ação. Pensava Hannah Arendt que a força da tradição hierarquizadora e sistemática da filosofia obscureceu as diferenciações entre essas três atividades. Criticando essa tradição, insiste em que o labor se distingue do trabalho por ser um ato de dispêndio da força vital do *animal laborans* em razão de necessidades também vitais, enquanto o trabalho é criação, fabricação, pelo *homo faber*, não de **algo novo**, como no caso da ação, mas de uma **obra** a partir de um modelo anteriormente pensado e de matérias-primas dadas pelo mundo (ARENDR, 1987, p. 90-6).

A Era Moderna, segundo Arendt, promoveu uma dupla inversão na tradição filosófica: a) da hierarquia entre vida contemplativa e vida activa, valorizando esta última; b) da hierarquia interna da vida activa, elevando o *animal laborans* à posição de *animal rationale*. Contudo, não distinguiu o *animal laborans* do *homo faber*, sendo que Marx foi, para ela, a expressão mais acabada dessa confusão, na medida em que, supondo todo o labor como trabalho, teria suposto que a emancipação do *homo faber* significaria a emancipação do homem de todo o labor e de toda a necessidade.<sup>10</sup>

Mas a distinção que Arendt considerava mais crucial é a que extrema a ação em relação ao labor e ao trabalho: (a ação) é a *única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria* (ARENDR, 1987, p. 15). Logo, pode-se dizer, sem cair em redundância, que, para Arendt, só pela ação – e pelo discurso a ela associado – o ho-

<sup>10</sup> Se bem compreendi a crítica, a autora considera que Marx, erroneamente, concedeu ao labor, chamando-o de trabalho, o falso atributo de criar valor, daí idealizando um sujeito histórico inexistente. Vale registrar, contudo, a sua cautela na abertura do capítulo III de **A condição humana**. Depois de avisar que criticaria Marx e de considerar lamentável este fato, serviu-se, para expressar sua atitude diante do criticado, da seguinte citação de Benjamin Constant sobre Rousseau: *evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião (...) quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores* (CONSTANT citado por ARENDR, 1987, p. 89).

mem é sujeito de sua vida ativa.

### O impulso e os limites da ação

A reflexão arendtiana sobre a ação não se deteve no sujeito mas se derramou sobre o que podemos chamar de fato não processual da ação – a espontaneidade do impulso que a faz emergir, junto com o discurso – e sobre os processos limitadores dos efeitos da ação no mundo.

A associação necessária entre ação e discurso no pensamento de Hannah Arendt radica-se na condição humana de uma *paradoxal pluralidade de seres singulares* (ARENDR, 1987, p. 189), em seu duplo aspecto de igualdade e diferença. A igualdade torna possível e a diferença torna necessária a condição da **transitividade** que, ao dar sentido à ação, também lhe impõe que se faça acompanhar do discurso. Da mesma forma que o discurso sem a ação vira pura **conversa**, que manipula mas não comunica, sem a comunicação pelo discurso não há transitividade e sem esta a ação torna-se também instrumental, perde seu atributo de liberdade e passa a ser não ação, mas **fabricação**, cativa de finalidades e mediações estranhas à sua essência.

As convicções arendtianas de que vida sem discurso e ação, deixando de ser vida entre os homens, deixa de ser humana (ARENDR, 1987, p. 189) e de que a ação não é condicionada a algo material, como o labor o é pela necessidade e o trabalho pela mundanidade, mostram que, para ela, a ação tinha um estatuto semelhante ao dos imperativos categóricos em Kant, um valor superior ao da própria vida, só exprimível pela idéia de liberdade.

Reconhecendo que se trata de uma tentativa limitada e, provavelmente, insatisfatória de transferir, para o contexto reflexivo de Hannah Arendt, a visão kantiana acerca da liberdade, creio que posso aproximar-me da questão a partir da consideração kantiana da liberdade como **coisa em si**, própria de um ser racional, na **Metafísica dos Costumes**,<sup>11</sup> con-

---

<sup>11</sup> (...) a todo ser racional dotado de vontade devemos atribuir necessariamente também a idéia de liberdade, mercê



frontando-a com a da liberdade como **um sentimento a priori**, vinculada à idéia de espontaneidade, presente na **Analítica do Belo**.<sup>12</sup>

Arendt aceitava, até certo ponto, a formulação da **Metafísica dos Costumes**. Mas a presença nos homens da faculdade distintiva do juízo estético requeria, a seu ver, a antropofomização do conceito, aparecendo, assim, a noção de uma liberdade humana e não meta-humana, uma liberdade que é bela em si, além de **dever ser** racionalmente boa, um *preceito de início, (...) criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem* (ARENDDT, 1987, p. 190).

Discurso e ação, como manifestações de singularidades, supõem, então, uma **iniciativa** da qual depende a própria vida dos homens. É dessa noção de **natalidade** que provém a sua analogia entre o sentido da política e o **milagre** da vida. A idéia de milagre parecia-lhe apenas um **disfarce** do novo que a ação funda, a obra da liberdade que assim se define como o próprio sentido da política.

Em suas reflexões acerca da **dignidade da política**, Hannah Arendt expôs essa sua proposição sobre a existência de um vínculo de sentido entre liberdade e política ao confronto com a realidade do totalitarismo no século XX. Na sua visão, ao fazer da **vida**, e não da liberdade, o seu valor último, nossa civilização procurou, filosoficamente, justificar a política por aquele objetivo, mas o que a tradição filosófica estatuiu, a destrutividade das decisões políticas revogou, ficando a sensação de que tanto a política como a filosofia perderam o sentido no mundo contemporâneo. No caso da política, *seu sentido transformou-se em falta de sentido* (ARENDDT, 1993c, p. 119).

A única saída vislumbrada por Arendt é a salvação *por algum tipo de*

---

*da qual somente ele pode agir* (KANT, 1964, p. 113); *A razão ultrapassaria todos os seus limites, se pretendesse explicar como é que uma razão pura pode ser prática, o que equivaleria exatamente a explicar de que maneira a liberdade é possível* (idem: 125). Em outro lugar: (...) *mesmo lá* (na Crítica da razão prática) *não derivávamos propriamente esse sentimento* (de prazer) *da Idéia do ético como causa, mas meramente a determinação da vontade era derivada dela.*(...) *Ora, algo semelhante se passa com o prazer no juízo estético; só que aqui ele é meramente contemplativo, e sem causar um interesse pelo objeto, enquanto no juízo moral é prático* (KANT, 1974, p. 317).

<sup>12</sup> Onde Kant distingue um sentimento *a priori*, fundante de um juízo de gosto, do que seria uma vontade derivada de causas, *ou mesmo* uma inclinação por objetos do juízo moral.

*milagre*, que só é possível, fora do âmbito religioso, através da política (ARENDR, 1993c, p. 119-22). A reflexão de que a responsável pelo hipotético milagre seria, não a política em sentido genérico, mas a **ação** política, conduz a duas outras: a) a política adquire a dignidade de poder operar milagres apenas enquanto for o terreno da ação e não o da fabricação; b) Se, contudo, a política tem atuado em sentido diverso, e mesmo oposto, deve haver nela algo mais do que ação. Esta última reflexão é, ao que me parece, a interpelação mais significativa que pode ser feita à concepção arendtiana da política.

A valorização da política como experiência intersubjetiva tem, em Arendt, conexão com sua distinção polar entre poder e violência<sup>13</sup> que chegou a suscitar reparos até mesmo de pensadores como Jürgen Habermas, teórico da ação comunicativa, para quem Arendt permaneceu circunscrita à teoria da ação de Aristóteles e, por isso, remontou o poder político apenas à *práxis*, delimitando-a em relação ao trabalho, à produção e mesmo ao pensamento (HABERMAS, 1993, p. 110).<sup>14</sup>

Por outro lado, a paixão pela espontaneidade da ação e da fala pode expor um pensamento libertário a alguns riscos da chamada **estetização** da política. Arendt conduz sua reflexão equilibrando-se num fio que circula nas vizinhanças dos objetos de suas recusas e denúncias, encarando as armadilhas da nostalgia, da defesa de causas perdidas, do carisma e da irracionalidade.

Um neo contratualismo *a la* BOBBIO (1989), ligando o futuro da democracia ao respeito a regras e valores antecipadamente pactuados,

---

<sup>13</sup> Segundo Arendt, a ação teleológica violenta a pluralidade humana e, como toda ação violenta, não é política e, portanto, também não é poderosa, embora possa ser destrutiva. A impotência da violência – e da fabricação – provém da ausência do concerto, que daria legitimidade à ação. O poder permanece na comunidade ou é destruído com ela, mas nunca é alcançado pelos que a dominam através da violência (ARENDR, 1994).

<sup>14</sup> Estas, por assim dizer, limitações do universo arendtiano teriam levado, ainda segundo Habermas, ao equívoco de excluir do conceito de poder a noção de estratégia e um certo tipo de violência que ele chama de estrutural, que são distintas, respectivamente, da ação instrumental e da violência por esta suscitada. Como resultado, o conceito arendtiano de poder perderia força explicativa diante do mundo moderno, organizado sob fortes vínculos entre política e economia e com uma esfera política técnica e burocraticamente preparada para a competição (HABERMAS, 1993, p. 109-10).

põe o tema arendtiano da ação *versus* fabricação em diálogo tenso com o da estabilidade de procedimentos, sugerindo que a sustentação da ação e do discurso requer mais que uma liberdade pensada como uma paradoxal espécie de imperativo do juízo. Mas é a própria Arendt quem sublinha que a ação, ao contrário da fabricação, requer a luz de uma **esfera pública**, já que só assim se revela, junto com o ato, o agente, isto é, o **quem**, a **essência da pessoa**, que evitaria a manipulação do discurso e a instrumentalização da ação (ARENDDT, 1987, p. 193).

O argumento de Arendt contra a racionalidade teleológica é a de que ela traz implicitamente a necessidade de aceitar a idéia de que os fins justificam os meios, da eficiência como máxima ética da ação política. Querer recusar essa máxima mantendo-se, embora, no território da razão teleológica é, a seu ver, uma atitude paradoxal. A defesa da razão instrumental da fabricação é irrealista porque é incapaz de aceitar a evidência desse paradoxo. A crítica de Arendt não cria um abismo entre racionalidade e política, não desconhece as preocupações de Bobbio, nem creio que padeça do irrealismo que lhe atribuiu Habermas. Dirige-se, apenas, ao fato da razão instrumental não aceitar a sua própria superação pela prioridade da interlocução política sobre a ação teleológica.

A proposição acima ancora-se num importante momento da reflexão de Arendt em **A condição humana**. Diz ela que só no espaço de aparência de uma esfera pública – e não no momento individual, imediato, da ação – é possível realizar-se a mediação subjetiva dos interesses – que revela o **quem** através do **que** – e uma mediação intangível que chama de **teia das relações humanas**, reveladora do **quem** através do **como** (ARENDDT, 1987, p. 194-5). Numa interpretação lata do trecho a seguir, a **teia** aparece, na reflexão de Arendt, cumprindo papéis análogos aos de uma **estrutura**:

(...) É em virtude desta teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase sempre deixa de atingir seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis (ARENDDT, 1987, p. 196-7).

É chegado o ponto de onde melhor se pode ver o tipo de realismo político que anima o pensamento de Hannah Arendt. O ator é sujeito de histórias, mas não seu autor; funda o poder, mas não é soberano. A impossibilidade do agir no isolamento dá lugar, no espaço público, não apenas à interação de ações e discursos, mas à afirmação de posições de mando, autoridade e governo, situações de poder com foros de estrutura que limitam a ação mas só se conservam efetivamente poderosas enquanto mantiverem conexão com seu ânimo inicial, que é a própria ação. No caso contrário, de resumirem-se à lógica dos meios e fins, essas posições se esterilizam e só se conservam pela violência que, para Arendt, não é poder, mas o seu oposto.

Duas propriedades da ação repercutem, de modo recíproco, segundo Arendt, sobre a teia das relações humanas, transformando-a continuamente. A primeira é a **ilimitação**: além de toda ação possuir *a tendência inerente a violar todos os limites e transpor todas as fronteiras*, há o fato de que a ação **atua** sobre seres que também são agentes, daí toda reação ser sempre uma nova ação e, portanto, também ilimitada; a segunda propriedade é a imprevisibilidade: não só é impossível prever as conseqüências lógicas de cada ato mas há, principalmente, o fato de que, a partir do momento fugaz do ato se inicia uma nova história, que terá seu próprio sentido independente daquele ato que a gerou, um sentido que *somente se revela quando ela termina*, quer dizer, revela-se ao espectador e não ao ator (ARENDE, 1987, p. 204).

Naturalmente, na opinião de Arendt, é o espaço da aparência que fornece a solução possível para relativizar os problemas acarretados pelas duas propriedades da ação. Porém, ela assinala que, através dos tempos, tanto a filosofia quanto a prática política exorbitaram ao adotarem a perspectiva onipotente de limitar o ilimitável e prever o imprevisível e, assim, agrediram a pluralidade humana em troca de resultados pífios, isto quando não produziram verdadeiros bumerangues.

Na sua crítica da *hubris utópica* que, a partir do **espanto** platônico com o mundo tal como é, moveu os sistemas filosóficos e projetou-se na

vida política intencionando transformá-la numa mera técnica ou arte da estabilidade, Arendt sugeriu uma curiosa e interessante inversão dos termos do debate sobre realismo e utopia em política. Para ela, irrealista e utópica é a crença na estabilidade como regra; realista, por sua vez, é a aceitação de que os diques, as cercas da propriedade privada, as leis, os arranjos institucionais e todo o elenco de artefatos que a criatividade humana é capaz de construir são recursos válidos e **até certo ponto** eficazes para limitar a ação, mas absolutamente inúteis tanto para prevê-la como para reverter seus resultados indesejáveis quando ela, escapando a qualquer limite, transforma esses resultados em fatos da história e da teia das relações humanas.

### **Malogro e dignidade da ação política na história**

Se são duas as propriedades decisivas da ação, é triplo, segundo Hannah Arendt, o seu malogro aos olhos da modernidade: irreversibilidade do processo, imprevisibilidade dos resultados e anonimato dos atores, situações que são olhadas como desígnios porque se perdeu a confiança na ação política.

Arendt via possibilidades de saída apenas no âmbito da própria ação. Enquanto é possível recorrer a motivações externas contra a perda de significado das atividades do *animal laborans* e o do *homo faber*, para a perda de significado da ação política só se pode encontrar remissão através de algo intrínseco à própria ação, a **capacidade de perdoar**. Inesperado como uma ação genuína, o perdão em relação ao passado é **o exato oposto da vingança**, que é apenas uma **re-ação**, e, portanto, nada de novo. Quanto à **punição**, é **a alternativa do perdão** e não o seu oposto, porque só se pode punir o que é passível de perdão e vice-versa. Um adendo importante: ninguém pode se perdoar privadamente, pelo simples fato de que ninguém **conhece** sua própria pessoa, sujeito e objeto do perdão, um **quem** que só aparece na esfera pública (ARENDR, 1987, p. 252-5).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Mais uma vez, um **equilíbrio reflexivo** *a la Rawls* não é substituto adequado para a idéia de

A imprevisibilidade é o outro lado da mesma questão. A alegria de viver na pluralidade tem como preço, segundo Arendt, a impossibilidade de confiar no futuro. O **poder de prometer**, também intrínseco à ação, é, então, a única solução possível. Por isso, os pactos e contratos são bem vindos enquanto representem a incrustação de **ilhas de previsibilidade** num oceano inconfiável, estabelecendo obrigações entre sujeitos que conservam sua independência de atores. Mas tornam-se empreendimentos contraproducentes quando pretendem abarcar todas as direções e todo o futuro porque, nesse caso, subestimando a imprevisibilidade, agridem também a pluralidade e tornam as promessas não obrigatórias porque inviáveis e, portanto, vãs (ARENDR, 1987, p. 256).

O que a **capacidade de perdoar** representa para lidar com o passado, o **poder de prometer** representa em relação ao futuro. Por isso e também porque, redimindo o ator da inexorabilidade de supostas leis históricas **naturais**, tiram-no do anonimato, terceira dimensão da crise da ação na modernidade, essas faculdades são verdadeiras virtudes políticas.

Apesar do reconhecimento dessas soluções virtuais, Arendt reconhecia também que a ação vinha sendo, na prática, constrangida ou mesmo anulada pelos automatismos da **necessidade histórica**. Pouco importa aqui o fato de que, do seu ponto de vista, esses automatismos eram originários de fantasias do pensamento. Como também era uma convicção sua que essas idéias eram capazes de, interagindo com a teia de relações humanas, modificar o próprio mundo, logicamente conferia a esses automatismos um estatuto de realidade. Seu ponto é que a modernidade, interpretando equivocadamente a rebeldia da ação contra a razão instrumental como se fosse o malogro de toda a razão, reagiu intensificando a **fabricação**. Salvaguardas, governos, leis, estratégias de eficiência e estabilidade foram meios imaginados e construídos, com sucesso relativo, para **evitar a política**.

Acredito que não seria um exagero dizer que a proposição de Werneck Vianna de que os fatos **falam** é convergente com o diagnóstico de Hannah Arendt sobre o mundo contemporâneo. Afinal, ela incorpo-

---

contrato.

rou a reflexão kantiana de que a perspectiva do espectador supera a do ator na medida em que aquele assiste não só o fato, mas **o espetáculo**. Sua conciliação com Kant é, porém, mais complexa diante da noção de **progresso da humanidade**, a versão kantiana da idéia de necessidade histórica. Para Arendt, é a articulação entre esta idéia e a da superioridade do espectador que faz Kant adotar o ponto de vista de que **a espécie humana** – e não **os homens no plural** – é uma espécie de sujeito da história (ARENDR, 1993a, p. 68).

A interpretação crítica da obra de Kant levou Arendt a identificar em seu pensamento uma dualidade entre uma filosofia moral que tinha o indivíduo no centro e uma filosofia da história em que esse centro é a **coisa em si** da espécie humana. Salvo má interpretação da minha parte, a dualidade é mais o resultado de um confronto entre o Kant predominante e o de Hannah Arendt, que leva esta última a raciocinar como se a filosofia política de Kant tivesse ficado a meio caminho, já que o método kantiano da **validade exemplar** – que lida com os **homens no plural** e era a alternativa metodológica preferida de Arendt, entre as contidas na **Ana-lítica do Belo** – não prevaleceu no conjunto da obra de Kant, a ponto de articular uma teoria política à sua filosofia da história.

De qualquer forma, a crítica é mais uma manifestação da recorrente preocupação arendtiana com a disjuntiva ciência-política – a ciência preocupa-se com a humanidade, a política com os homens. Num sentido lato, trata-se do tema da articulação entre teoria e prática, a antiga e moderna questão da *práxis*, cujos termos, na gramática de Arendt, são **pensamento e ação**.

No prefácio da própria autora ao seu livro **Entre o passado e o futuro**, há uma reflexão que, a meu ver, ilustra sua preocupação para com a urgência comum a pensamento e ação. São comentários a uma parábola de Kafka acerca do dilema de um personagem – que o autor chama de **ele** – acossado por pressões antagônicas de duas forças que Arendt toma como metáfora das forças do passado e do futuro. Segundo a interpretação arendtiana, as três lutas contidas na parábola – a que se trava entre o passado e o futuro e as que **ele** trava contra cada um dos dois antagonistas

– só se ferem pela presença do homem (ARENDR, 1992, p. 36). O presente é, assim, uma criação mental do homem ao se postar na lacuna entre o passado e o futuro para tentar saltar fora da linha de combate.<sup>16</sup>

Esta é, para Arendt, a metáfora perfeita do pensamento que, **de Parmênides a Hegel**, buscou um ponto equidistante entre as forças antagonistas, a partir do qual pudesse se tornar juiz da contenda. Na prática, porém, é comum ocorrer a incapacidade humana de encontrar o ponto de equilíbrio, o que leva ao auge do dilema kafkiano, a **exaustão** no campo de batalha entre as linhas de força de início desconhecido, mas que têm no presente seu ponto de término e colisão (ARENDR, 1992, p. 38).

A superação mental do dilema é, então, sugerida por Arendt como a busca de uma posição ao longo de uma diagonal que, embora se eleve além do combate imediato e aponte para lugar desconhecido, como é necessário ao pensamento, prende-se, pela origem, à confluência dos antagonistas, ou seja, ao presente, como é necessário para pensar a ação. O que os filósofos sempre procuraram pelo nome de verdade estará, talvez, oculto nessa diagonal referenciada na lacuna entre o passado e o futuro e dela só se aproximará quem souber pensar e, ao mesmo tempo, permanecer ligado à linha do combate real do presente. Embora lembre que essas metáforas e conjecturas só valem para fenômenos mentais, ela colocará, na seqüência, o problema da ação:

Este pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado. Cada nova geração e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo (ARENDR, 1992, p. 40).

Ocorre que, argumenta Arendt, os homens reais não estão **nem**

<sup>16</sup> A parábola **Ele** (**anotações do ano 1920**) segue, na íntegra, tal como foi traduzida por Ênio Silveira: *Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o por detrás, desde o seu nascimento; o segundo bloqueia o caminho diante dele. Ele luta com ambos. A bem da verdade, no entanto, o primeiro o apóia em sua luta com o segundo, pois quer empurrá-lo para a frente. Da mesma maneira, o segundo o apóia em sua luta com o primeiro pois, obviamente, quer forçá-lo para trás. Tudo isso, porém, só é verdadeiro em teoria, pois não são apenas esses dois os protagonistas que ali se encontram, mas ele também, e quem saberá realmente de suas intenções? Seja como for, ele sonha que algum dia, num momento de descuido - que requererá uma noite mais escura do que qualquer outra tenha sido - possa escapar da linha de combate e, pela sua experiência nessa luta, ser promovido a juiz da contenda entre os dois antagonistas* (KAFKA, 1993, p. 89-90).



**equipados nem preparados para esta atividade de pensar** e desde Roma a lacuna entre o passado e o futuro vinha sendo transposta pela tradição, até que esta foi **se esgarçando**, enquanto avançava a modernidade. **Aí rompeu-se o fio da tradição** e a lacuna entre o passado e o futuro *tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política* (ARENDT, 1992, p. 40). Exatamente quando o inserir-se no tempo passou a ser um desafio comum ao pensamento e à ação, o malogro da política indicava a Hannah Arendt que o pensamento crítico e a ação informada eram a única possibilidade de um resgate milagroso da sua dignidade extraviada.

## DIÁLOGOS

### Sobre o sujeito da ação

A primeira consideração surge pela negativa. O sujeito da ação em Gramsci, como em Arendt, não é um sujeito racional universal. Em Gramsci, porque sua racionalidade varia historicamente e, no âmbito de cada período histórico, de acordo com a experiência concreta de cada sujeito determinado, experiência desigual, numa sociedade de classes, segundo o papel social que desempenhem; em Arendt, porque os homens não são apenas razão nem mesmo quando pensam, já que são portadores de gostos que os conduzem a juízos estéticos particulares.

Nos dois autores, o sujeito da ação aparece sempre socialmente condicionado. No caso de Gramsci, o condicionador é uma estrutura econômico-social humanamente construída que coloca cada indivíduo numa determinada posição relativa quanto à reprodução de sua própria existência física e mental e – no caso do capitalismo – diante do mercado, o que lhes determina interesses, aos quais se associa uma determinada ideologia ou sistema de crenças que cimenta a sociabilidade e o comportamento político desses mesmos indivíduos, determinando-lhes uma visão de mundo.

Já no caso do pensamento de Hannah Arendt, o condicionamento

provém das circunstâncias laboriosas da reprodução de sua vida biológica, da mundanidade constituída por um conjunto de objetos e artefatos, tangíveis ou não, que o homem mesmo produz pelo trabalho e, finalmente, da pluralidade que caracteriza e particulariza a espécie humana.

Para os dois autores, há aspectos desse condicionamento social que constroem a liberdade do agir e outros que, ao contrário, impulsionam o homem à ação. Dentre os primeiros estão, para Gramsci, os elementos de coerção presentes no sistema produtivo e na sociedade política – no mercado e no estado, se for para atualizar a gramática – e os elementos de subordinação intelectual e moral que constituem o conformismo inerentemente transmitido pela ideologia culturalmente hegemônica; para Arendt, estão a necessidade de sobrevivência e a perda de significado envolvida na relação do homem com o trabalho, bem como o conjunto de artifícios legais ou factuais, filosoficamente chancelados, que se voltam para o fim de limitar a ação política.

Por outro lado, dentre os aspectos do mesmo condicionamento social que estimulam a ação, destaca-se, na visão de Gramsci, a experiência produtiva dos homens na vida social que, ao lado de sua faculdade de pensar, os torna homens coletivos capazes de compreender o caráter histórico da sua própria posição, do modo de produção, costumes e idéias dominantes no seu tempo e, assim, passar do conformismo à ação transformadora dessa realidade, em cooperação ou conflito com outros homens também coletivos, segundo cada interesse ou visão de mundo.

Retornando a Hannah Arendt, o que impele à ação é também o fato do homem viver entre outros, valendo, mais que as identidades, as diferenças que se evidenciam pela condição humana da pluralidade. Esta condição pode criar o espaço público propício para a transitividade que efetiva a ação e o discurso, atos comunicativos necessários à convivência entre seres singulares, necessidade que, por sua vez, impõe-se ao homem como único caminho para um autoconhecimento procurado em vão no isolamento, como lhe deixa claro o duplo eu socrático que mora em cada um.

Há aqui uma dificuldade de conciliar as idéias de um homem cole-

tivo remetido ao espaço público a partir, principalmente, de sua experiência no mundo da produção social e a de um homem singular, remetido ao espaço público por carências de sua própria individuação, socialmente condicionada.

São dificuldades epistemológicas reais mas não intransponíveis, mesmo diante da proposição antigramsciana de Gramsci do marxismo como filosofia auto-suficiente enquanto concepção original e integral do mundo. É que, além do holismo em si não ser abismo, mas em certo sentido até uma ponte entre Gramsci e Arendt, a idéia do homem coletivo gramsciano provém de um Gramsci mais historicista do que propriamente holístico, como argumentou Martin Jay. Assim como a totalidade social provém da interação de sujeitos coletivos parciais, cada um destes forma-se pela interação de sujeitos individuais socialmente condicionados, como os homens singulares de Arendt.

Por outro lado, Arendt supunha, com o conceito de teia de relações humanas, que os juízos formados no duplo eu, ao se defrontarem com um senso comum, metabolizam-se lingüisticamente de modo que, no espaço público ou na intimidade, conquanto permaneça um homem singular e não anônimo, esse ser único jamais é um indivíduo, no sentido de um sujeito individual.

Em ambos os casos, trata-se de um realismo não só anteposto a utopias, mas posicionado além de qualquer utilitarismo. O sujeito da ação, se não pode ser um homem à imagem e semelhança de uma criação mental representativa do bem e revelada filosófica ou religiosamente, também não pode ser um maximizador egoísta e a razão de ambas as impossibilidades é que o homem não se contrapõe à sociedade, porque a objetividade do mundo social e a do próprio homem são complementares.

### **Ação e regulação**

Sendo tratada como uma categoria central da política, a ação surge, em Gramsci, defendida do aviltamento que lhe impõe a idéia determinística

de necessidade histórica veiculada por um tipo de materialismo que, naturalmente, inspira-se em Marx, mas é qualificado por Gramsci de metafísico.

Da mesma maneira, a ação é defendida das tentativas de engessamento que lhe dirige a pretensão positivista – também não estranha a certo marxismo, embora não parta apenas nem principalmente dele – de atribuir-lhe leis objetivas, equivalentes às das ciências naturais. Para Gramsci, é bom lembrar, previsão em política é problema prático e não cognitivo.

Ação livre desses constrangimentos teóricos não quer dizer entretanto – como a própria visão gramsciana acerca do seu sujeito já sugeria – ação considerada indômita, soberana, arbitrária, irracional. Há que se conciliar com a organização e, nesta medida, associar-se a finalidades que, por outro lado, não poderão se exilar do sujeito e assumir lógica própria. A organização subordina-se aos fins, a burocracia à ação e o sujeito deve se pôr a salvo de um duplo fetichismo em relação à organização, através do cultivo da autêntica paixão política.

A paixão política é, em cada indivíduo, um instantâneo não inteligível e não pode se tornar permanente sem perder seu significado e tornar-se delírio, a não ser no coletivo, onde seu impulso se propaga na ação em concerto, como na orquestra, sob determinadas condições sócio-históricas de uma dialética entre estrutura e superestrutura resumidas por Marx no **Prefácio** de 1859.

A política, e sigo com Gramsci, é a ação que transforma o fragmento em unidade, que transmuda o interesse material em projeto coletivo e a coerção hierárquica em consensos culturais hegemônicos, incorporando o estado *strictu sensu* e a sociedade de mercado à sociedade civil, que não é sua sede de origem, mas é seu ambiente de expansão, a referência principal do seu presente e do seu futuro. Sociedade civil que é o espaço analítico da mediação política mas não é concretamente diferente e, muito menos, contraposto ao espaço econômico ou ao estado, senão uma das dimensões de ambos.

Se me limitasse ao Gramsci crítico do marxismo naturalista, o diá-

logo com Arendt até poderia parecer um idílio. Mas como é possível pensar em fazer a pretensão racionalista do Gramsci do partido, da orquestra e do Prefácio comunicar-se com a teoria da ação de Arendt, na qual a ação aparece com mais valor que a própria vida e como detentora de atributos de uma coisa em si kantiana, efetiva na sua manifestação em ato e incognoscível em sua espontaneidade e fugacidade?

Contraposta à fabricação, a ação em Hannah Arendt não reconhece fins e, por isso, não se coloca também a questão da adequação de meios. Possui, é claro, um sentido reconhecível e passível de julgamento valorativo, mas análogo ao dos milagres, pois, como estes, a ação apenas acontece, não havendo como responder o porquê.

Equipada com esta visão épica – para alguns, nostálgica – da ação, Arendt denunciava, na empiria contemporânea, a perda de sentido da política como atividade prática exatamente pelo fato de ela ser praticada como fabricação, muitas vezes contra a própria ação. Esta acuidade no diagnóstico, como já foi visto, abriu-lhe, contudo, a guarda: se a política real se faz assim, não manda o senso de realidade que se admita a existência, nessa política real, de algo mais do que a própria ação? Habermas acha que esse algo mais são as ações estratégicas e a violência estrutural, argumento que bem poderia ser partilhado por Gramsci e que foi construído no contexto de uma crítica de quem se considera parte do mesmo campo teórico de Arendt.

A crítica de Habermas foi aqui revisitada para reintroduzir o tema do realismo ou irrealismo de Hannah Arendt. Embora pareça pontualmente pertinente, a crítica não deve, a meu ver, conduzir a uma conclusão que qualifique de não realista a posição de Arendt. Muito pelo contrário, ela própria introduz o tema da regulação, através do conceito de teia das relações humanas, no qual, aliás, o mesmo Habermas viu analogia com o conceito de *práxis*, tanto em sua versão aristotélica – na teoria da ação – como na marxista, nas reflexões arendtianas sobre as revoluções do ocidente.

A aposta de Arendt parece um risco pensado. O seu elogio da fala é o elogio da urbanidade, da sua remissão necessária ao espaço de apa-

rência, que é a esfera pública. Creio que Arendt não se oporia aos conselhos de Bobbio enquanto estes se dirigissem à montagem e conservação dessa esfera pública, à confecção (fabricação) e manutenção de uma espécie de estrutura que sustente a teia, um palco para o ato e a fala que preserve a liberdade como sentido da política. Mas também creio que não pagaria, pelos conselhos, o preço da resignação a uma ação política que, para ser coerente, devesse aceitar limites inamovíveis para a esfera pública, passando a criar o que em suas próprias palavras seria um mundo no qual as hipóteses se tornam axiomáticas e auto-evidentes.<sup>17</sup>

Mais do que isso, penso que Hannah Arendt não precisa de intermediação para chegar a Gramsci. Arrisco-me a dizer que a teia de relações humanas pode ser pensada, mais do que mediante uma analogia com a *práxis*, como um equivalente arendtiano da sociedade civil gramsciana, o território privilegiado da *práxis*, desde que, como sugeriu a crítica de Habermas, conecte-se com a primeira mediação admitida pela própria Arendt, a do mundo dos interesses.

Se tornada mais complexa por incorporar, ao lado dos microatores que a sensibilidade arendtiana supôs, as relações sociais e os grandes atores corporativos da modernidade que conectam a sociedade civil ao mercado e ao mundo das políticas sociais do estado – a violência estrutural lembrada por Habermas – a teia pode até mesmo ser uma alternativa conceitual mais abrangente e vantajosa que a da sociedade civil, que Gramsci, à sua época, teve de ir buscar em Hegel e articular com as entrelinhas do **Prefácio de 1859** para lhe dar um sentido preciso, mas que hoje é servida e consumida em mesas surpreendentes, à esquerda e à direita, entre as quais as de um certo basismo comunitarista cristão e as do neo-liberalismo mais empedernido, passando por eco-visões **politicamente corretas** de inspiração pós-moderna.

Sim, são temas de Gramsci e Arendt, não só a ação, mas a sua regulação. Realismo que aqui é um dueto afinadíssimo contra a opressão

---

<sup>17</sup> Esta formulação está em **O conceito de história - antigo e moderno**, um dos ensaios integrantes de **Entre o passado e o futuro**, que não faz parte da referência bibliográfica deste trabalho.

da ação pelas leis inexoráveis da metafísica, seja por um idealismo positivista supra-histórico, seja por um materialismo, também positivista, que se supunha histórico. Realismo aqui também é uma parceria surpreendente na crítica a diferentes espécies de construtivismo teleológico, desde as idealizações superlativas da razão iluminista, no caso de Arendt – não poupando, inclusive, certas inflexões e escolhas reveladas na crítica, a seu ver inconclusa, de Kant à razão – às várias formas de revolucionarismo voluntarista, no caso de Gramsci, em sua trajetória de teórico marxista e dirigente do movimento socialista e operário.

O influxo de macrorreflexões sobre as idéias de Gramsci e Arendt é que lhes dá a ambigüidade que me parece ser a força do seu realismo. Marx e Kant são seus passaportes para o diálogo com a contemporaneidade e não para o exílio em relação a ela.

### **Ação e história**

O Gramsci focado neste estudo foi o da revolução passiva como estuário de elaboração e efetivação daquilo a que Werneck Vianna se refere como estratégia da antítese, uma nova revolução passiva por baixo e não uma anti-revolução passiva. Portanto, expressa uma concepção da política como reforma intelectual e moral, alternativa à política como catarse. O terreno a conquistar, primordialmente, não é o estado, mas a sociedade civil, ponto de intersecção entre público e privado e candidata a ser o novo ator que, no lugar do partido ou do estado nacional, juntará os fragmentos.

Esta interpretação tem como conseqüência importante um olhar mais aberto para o americanismo – em versão contemporânea, para fenômenos da globalização – acreditando que esse processo cria estruturas menos constrangedoras à ação desde que esta se oriente pelo ocidente, isto é, também pela lógica processual da guerra de posição. Em uma palavra, acolher os automatismos, que migram das doutrinas mecanicistas criticadas pelo próprio Gramsci para a empiria histórica, como matéria-

prima para a ação. Arendt admitiria rever sua teoria da ação para acolher esse otimismo comedido?

Para remediar o triplo malogro da ação na modernidade, Arendt propõe a capacidade de perdoar e o poder de prometer. Da primeira idéia é possível derivar outras, tais como superação de antagonismos binários, guerras frias ou quentes, relativização das fronteiras nacionais, cooperação internacional, tudo para passar a limpo o passado, excluindo o caminho da vingança, perdoadando o que a teia decidir perdoar e punindo o que a cada caso for visto como merecedor de punição. Algumas dessas idéias também podem ser incluídas no poder de prometer, ao lado da criação de mercados comuns, agendas 21, uma justiça internacional e da adoção de pactos e contratos limitados e contingentes como o modo generalizado de operar a política.

Vejo convergências entre este cenário do pensamento e o da nossa época. O mundo da fabricação, que parecia invulnerável nos tempos pós-totalitários de **A condição humana**, realmente entrou em crise e ainda está em busca de uma nova subjetividade. O caminho não tem sido, evidentemente, a reinstalação da ação no lugar da fabricação e sim a difusão da fabricação até o limite de sua descaracterização no capitalismo virtual. O vazio da ação não é sentido, já agora, apenas pelos presumíveis vencidos, mas também pelos vencedores, perplexos diante da sua criatura. A Arendt deve-se atribuir os créditos de uma visão antecipatória, que viu sinais quase invisíveis de reincidência totalitária nas entranhas das sociedades poliárquicas que Robert Dahl, em seu realismo de outra linhagem, batizaria, anos depois, como paradigmas do limite democrático possível.

Em situação de tal aderência do mundo de hoje a suas intuições, creio que seria possível que Hannah Arendt admitisse, sim, um otimismo comedido. Talvez sua teia fosse ampliada até incorporar relações do próprio mercado e isso não comprometesse o alicerce de sua própria reflexão filosófica porque se trataria de considerar a relação da teia com uma estrutura de automatismos menos rígidos, de relações mais porosas e permeáveis a uma ação processual e desprovida de veleidades teleológi-



cas. Além do mais, a consideração dessa estrutura permitiria ao seu pensamento e ao de Gramsci aliarem-se, na teoria e no programa político, para continuar interpelando, a partir de um ponto de observação mais realista, o determinismo econômico, que hoje já não é mais o do marxismo – porque este marxismo se exauriu – mas o de um neoliberalismo ainda hegemônico.

Perdoar e prometer, ultrapassar o passado e pactuar o futuro, esses movimentos sugeridos pela reflexão arendtiana e que admiti como pertinentes ao nosso atual mundo, dito globalizado, podem ser incluídos na dimensão programática da revolução passiva gramsciana (se ela é passiva, mas ainda assim revolução). Mas será realista incorporar essa proposição quando a contemporaneidade do Gramsci nacional-popular parece que também se manterá enquanto houver no mundo homens ricos e pobres e países fortes e fracos relacionando-se num contexto distante do da paz perpétua kantiana? Do mesmo modo que novos automatismos identificados pela análise gramsciana poderiam sugerir a Arendt uma nova modulação na sua teoria da ação, uma nova política também requer novos atores e, então, seria a vez de Gramsci acolher elementos do pensamento de Arendt.

A identidade entre o partido e a idéia de um príncipe moderno parece datada. A relativa imunidade que o marxismo ostentava quanto ao dilema kafkiano do pensamento acossado pelas forças do passado e do futuro provinha da idéia de um ator coletivo que, por ser sujeito da história, fazia a mediação no presente, ligando pensamento e ação. Reduzido o papel do ator e ausente o sujeito da história, a *práxis* viu-se atirada ao vazio e ao risco de ser substituída pela re-ação ou pela inação.

Se era datada a identificação partido-classe-ação, não o era a simultânea desconfiança gramsciana em relação à idéia do proletariado como necessário emancipador da humanidade. Por isso, idéias de Gramsci podem ter vigência agora, quando é improvável até mesmo o advento de um substituto universal para aquele sujeito, um tempo em que estamos rigorosamente submetidos à condenação de ser políticos sem deuses, como mencionava Konder. Arendt parecia ter razão quando disse que,

rompido o fio da tradição, o desafio de colocar-se na lacuna entre o passado e o futuro não mais se põe para uns poucos sujeitos que se dedicam à atividade de pensar, mas o dilema kafkiano tornou-se um problema de pensamento e ação e, por isso, um problema político.

Sociabilidade plural, atores contingentes, sensibilidades políticas parciais, tudo isso lembra Arendt e faz do ideal partidário gramsciano uma anacronia. Mas a partir daí é possível compor uma reflexão política realista com o pensamento de Gramsci a longo termo, para conhecer as estruturas e informar a grande política, e o de Arendt para lidar, no fio da navalha, com a fugacidade da nova teia que a própria análise dos movimentos da estrutura revelou. O mais inusitado e sugestivo talvez seja que, nas condições atuais do mundo, as idéias do revolucionário Gramsci ajudam mais a pensar e as da filósofa Hannah Arendt servem mais para agir. A inversão mostra que o **Prefácio de 1859**, tal como lido por Gramsci – e não as **Teses sobre Feuerbach** – e a teia ampliada de relações humanas – e não a razão transcendental kantiana – deram o roteiro do diálogo aqui esboçado.

Como última reflexão sobre o caráter surpreendente dos realismos que identifico nos dois autores, talvez caiba lembrar que, como é sabido, quando se remetia ao idealismo alemão, Gramsci pensava antes de tudo em Hegel, mas a vida das estruturas que ele estudou com atenção levou-o, mesmo antes de surgir o Kant mundanizado pela interpretação apropriativa de Hannah Arendt, ao Kant da sociabilidade, um dos mais radicais críticos do racionalismo reificador das estruturas.

De outro lado, ao debruçar-se sobre o tema da dignidade da política, Arendt evocava os gregos pré-platônicos da democracia ativa, mas a vida da política real que ela observava com igual atenção a levou às vizinhanças do Marx mundano e falível de Gramsci, o Marx que foi um dos mais radicais críticos da política – inclusive da que se praticava na pólis – que a modernidade até aqui conheceu.

Dois autores inseridos na lacuna entre o passado e o futuro reinventaram dois clássicos alemães para encontrar conexões entre liberdade e

necessidade, política e sociabilidade, ação e pensamento, que fossem úteis aos homens do tempo em que viveram, marcado fortemente pelas circunstâncias do totalitarismo. Por que não pensar que esses mesmos autores poderão ser hoje revisitados e imaginados como interlocutores realistas de um diálogo convergente acerca da nova configuração daqueles temas no mundo atual e sua repercussão nas vidas dos nossos contemporâneos?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Antonio  
1993 Introdução - Uma herança sem testamento. In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, Hannah  
1987 **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- ARENDT, Hannah  
1992 Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva (Coleção debates – política, n. 64).
- ARENDT, Hannah  
1993a **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, Hannah  
1993b Filosofia e política. In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, Hannah  
1993c Será que a política ainda tem de algum modo algum sentido? In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, Hannah  
1994 **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BOBBIO, Norberto  
1989 **O futuro da democracia** – uma defesa das regras do jogo. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra.
- COUTINHO, Carlos Nelson  
1992 **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus.
- DUARTE, André  
1993 A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- GRAMSCI, Antonio  
1966 **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRAMSCI, Antonio  
1978a **Maquiavel, a política e o estado moderno**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização

- Brasileira.
- GRAMSCI, Antonio  
1978b **Os intelectuais e a organização da cultura**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HABERMAS, Jurgen  
1993 O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B., ROUANET, S.P. (Orgs): **Habermas - Sociologia** – 3 ed. São Paulo: Ática (Coleção grandes cientistas sociais, n.15).
- JAY, Martin  
1984 The two holisms of Antonio Gramsci. In: JAY, M. **Marxism and totality**. Berkeley; Los Angeles: University of Califórnia Press.
- KAFKA, Franz  
1993 “Ele”(Anotações do ano 1920). In: KAFKA, F. **Contos, fábulas e aforismos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KANT, Immanuel  
1964 **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Nacional.
- KANT, Immanuel  
1974 Analítica do belo. In: KANT, I. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção os pensadores, v. 25).
- KONDER, Leandro  
1992 **O futuro da filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARX, Karl  
1983 Prefácio. In: MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, Karl  
s.d. Teses sobre a filosofia de Ludwig Feuerbach. In: MARX, K., ENGELS, F. **Textos**. São Paulo: Alfa-Ômega, v. 3.
- VIANNA, Luiz Werneck  
1997 O ator e os fatos: a revolução passiva e o americanismo em Gramsci. In: VIANNA, L.W. **A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan.