



REVISTA DO CAAP
fundada em 1921

A ABORDAGEM DE HANNAH ARENDT SOBRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS: O HISTORICISMO ALEMÃO, O FUNCIONALISMO E O COMPORTAMENTALISMO

Hugo Araújo Prado¹

Resumo: Este artigo pretende realizar uma análise da abordagem de Hannah Arendt sobre Ciências Sociais, visando compreender as continuidades e disjunções em seu pensamento desde a década de 1930 até o seminário de 1969. Para tanto, o texto se divide em três partes, a saber: I. O problema das condições da teoria política no período de formação de Hannah Arendt: o historicismo e a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim; II. Teoria Política e Ciências Sociais: o fenômeno da socialização do político e o funcionalismo das ciências sociais no pensamento de Arendt a partir dos anos 40 até o curso de 1969; III. O Comportamentalismo e A Condição Humana.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Ciências Sociais; Historicismo Alemão; Funcionalismo; Behaviorismo.

HANNAH ARENDT'S APPROACH TO THE SOCIAL SCIENCES: GERMAN HISTORICISM, FUNCTIONALISM, AND BEHAVIORISM

Abstract: This article intends to carry out an analysis of Hannah Arendt's approach to Social Sciences, aiming to understand the continuities and disjunctions in her thinking from the 1930s until the 1969 seminar. For that, the argument is divided into three parts, namely: I. The problem

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor no Centro Universitário UNA e no Centro Universitário de Sete Lagoas (UNIFEMM) | hugoaprado@yahoo.com.br | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3032-6859>

of the conditions of political theory in Hannah Arendt's formative period: Karl Mannheim's historicism and sociology of knowledge; II. Political Theory and Social Sciences: the phenomenon of the socialization of the political and the functionalism of the social sciences in Arendt's thought from the 1940s to the seminar of 1969.

Keywords: Hannah Arendt; Social Sciences; German Historicism; Functionalism; Behaviorism.

1. O problema das condições da teoria política no período de formação de Hannah Arendt: o historicismo e a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim

Uma das posições mais conhecidas de Hannah Arendt concerne a sua crítica da tradição, mais precisamente à estrutura hierárquica entre contemplação e ação perpetuada ao longo da tradição da filosofia política. Essa tradição foi primariamente responsável pela sedimentação da ideia de que a política é um meio para um fim (ou que não possui um fim em si mesma) (ARENDR, 2005a, p. 82-83). Arendt busca explorar as condições para se construir um pensamento político que abrigue a crítica, compreendida como a consideração pela pluralidade humana, restituindo a consideração da dignidade da política. Ocorre que se, por um lado, o papel desse debate com a “grande tradição” é explicitado por Arendt e enfatizado pela literatura sobre Arendt, por outro, por mais das vezes, não é tão claro o que suas leituras sobre seus contemporâneos representam na sua investigação sobre as condições do pensamento político e sua avaliação sobre os fechamentos e aberturas para a ação na modernidade.

Há dois momentos importantes a se considerar no intento de esclarecer o papel de algumas dessas leituras. Em primeiro, cabe discutir em que medida a visão de Arendt sobre a teoria política foi marcada pelo debate universitário sobre a crise do historicismo alemão em seu ambiente de formação. Em segundo, cabe esclarecer o que Arendt tem em vista quando se propõe a debater com tendências que estavam em consolidação na universidade dos Estados Unidos. Nesse segundo caso, em suas principais obras, nota-se que a autora optou por utilizar designações genéricas, tais como “ciências sociais” ou o “funcionalismo das ciências sociais”, embora, por vezes, refira autores em específico. Tangencia também o debate, suas eloquentes afirmações em *A Condição Humana* contra o comportamentalismo (behaviorismo).

Entre essas duas “fases”, há um ponto de ruptura e reelaboração nas reflexões de Arendt. Em entrevista, ela comenta que sua virada para política é diretamente relacionada ao evento da ascensão do nazismo, “quando a indiferença se tornou impossível” (ARENDR,

2005b, p. 4). Contudo, há bons motivos para se considerar que o problema das condições para um saber sobre a política na modernidade foi apreciado por Arendt desde seu período de formação. Embora no contexto do final dos anos 20 ainda não tivesse empreendido sua “*virada para a política*”, sua preocupação com o problema da história – mais especificamente, com a relação entre história e pensamento – aparece quando a autora se coloca a refletir sobre o problema da crise do pensamento.

Pretende-se, neste texto, explorar se há também uma linha de continuidade entre as leituras esparsas de Arendt sobre as ciências sociais, que ora tem indicações pensadores ou tradições em específico e que ora são tratadas como expressão de tendências cristalizadas no pensamento moderno. O ponto é que, para Arendt, essas ciências parecem ter sido caracterizadas por um entrelaçamento metodológico pouco rigoroso entre historicismo e positivismo e que, em parte, incorporaram aquilo que Arendt vê de problemático desde a sua análise da obra *Ideologia e Utopia*, de Karl Mannheim (embora se encontre em contraste com os objetivos pretendidos inicialmente pelo autor).

Importa pontuar que a crítica de Hannah Arendt ao historicismo não pode ser estendida à sociologia do conhecimento como um todo. Deve ser, portanto, contextualizada. Michel Löwy é bastante esclarecedor ao elucidar como o historicismo é uma corrente teórica independente e que dominou o pensamento alemão durante um século e meio (LÖWY, 2000, p. 65). Não se confunde, portanto com o marxismo ou com o positivismo. Löwy sintetiza as ideias essenciais do historicismo a partir das seguintes proposições:

1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e não pode ser compreendido senão através e na sua historicidade.
2. Existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam.
3. Não somente o objeto da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o sujeito, o próprio pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu ponto de vista (LÖWY, 2000, p. 65-66).

Em razão de suas premissas, o historicismo coloca um sério problema para as condições da objetividade científica. É interessante notar que a sociologia do conhecimento, enquanto disciplina universitária, é provinda do historicismo. Em específico, a proposta de Karl Mannheim para a reorganização da sociologia, diante da crise e falência dos instrumentos teóricos no pensamento europeu, teve forte impacto acadêmico. Como nos informa Liisi Keedus, seu período mais produtivo de docência e pesquisa na Universidade de Heidelberg culminou na publicação, em 1929, de *Ideologia e Utopia* (KEEDUS, 2015, p. 68).

O tema da crise do ocidente e da modernidade política houvera sido intensamente trabalhado e vivido pelos acadêmicos da Alemanha no período que separou as duas grandes guerras, contexto de formação de Hannah Arendt, de modo que poderia se comentar ainda as possíveis aproximações e afastamentos entre Arendt e Heidegger, por vezes rejeitado e por vezes absorvido no trabalho maduro da autora. Todavia, nesse momento será importante, de fato, situar o olhar de Arendt sobre *Ideologia e Utopia*, de Karl Mannheim. Mannheim faz o diagnóstico de uma crise que se opera no registro epistemológico, uma crise intelectual, para a qual o desenvolvimento de uma sociologia do conhecimento se apresentaria como uma alternativa a resignação e passividade política dos intelectuais de Weimar (KEEDUS, 2015 p. 68).

Na resenha escrita por Arendt, com o título original de “*Philosophie und Soziologie: Anlasslich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie*”, aparecem traços característicos de sua proposta metodológica que sobrevivem a mudanças de temáticas ou até mesmo terminológicas (considerando o fato de Arendt não investir ou acreditar na construção de sistemas). É possível que possa se verificar um fio condutor que parte sua resenha a *Ideologia e Utopia*, que passa pela obra *Origens do Totalitarismo* até chegar no texto *Religião e Política*, além de comentários registrados em notas do seu curso de 1969. Nesse momento Arendt não explora consequências políticas da leitura de Mannheim, mas busca compreender as implicações para a filosofia da sua visão acerca da validade do conhecimento, que se encerra no âmbito do conhecimento moderno. O intento de Mannheim seria construir uma ciência que recobrisse a insuficiência da visão da filosofia acerca das condições para o conhecimento da sociedade, tendo em vista uma sociologia que forneça um guia científico para a vida política (MANNHEIM, 1960, p. 4). Nos termos de Mannheim:

Os filósofos já se preocuparam por muito tempo com seu próprio pensamento. Quando eles escrevem sobre o pensamento, tem em mente primariamente sua própria história, a história da filosofia, ou campos um tanto especiais do conhecimento como a matemática ou a física. Esse tipo de pensamento é aplicável apenas em circunstâncias um tanto especiais, e o que pode ser aprendido por análise não é diretamente transferível para outras esferas da vida. Mesmo quando é aplicável, se refere apenas a uma dimensão específica da existência que não é suficiente para seres humanos vivos que estão buscando compreender e moldar seu mundo (MANNHEIM, 1960, p. 1)².

² No original: “Philosophers have too long concerned themselves with their own thinking. When they wrote of thought, they had in mind primarily their own history, the history of philosophy, or quite special fields of knowledge such as mathematics or physics. This type of thinking is applicable only under quite special circumstances, and what can be learned by analysing it is not directly transferable to other spheres of life. Even when it is applicable, it refers only to a specific dimension of existence which does not suffice for living human beings who are seeking to comprehend and to mould their world”.

O projeto de Mannheim consiste em substituir a filosofia por uma ciência que descubra as origens sociais dos modos de pensamento. Sobre isso, Arendt comenta o fato de que a sociologia, ao interpretar a noção de transcendência como um caso de esquecimento, coloca a questão filosófica sobre o que é a filosofia (ARENDR, 2005b, pp. 32-33). Pode-se comentar que se, por um lado, Mannheim faz a crítica de uma epistemologia normativa, antecipando o empirismo e o funcionalismo desenvolvidos na sociologia ao vincular o conhecimento a uma situação existencial dada, por outro, se se considerar a leitura de Arendt a respeito da noção de sujeito coletivo, que figuraria como substituto da transcendência, o leitor será tentado a questionar a possibilidade de uma autocontradição na teoria do autor. Mannheim desloca o pensar, antes ligado a uma capacidade individual, para um sujeito coletivo, a partir da constatação de que o indivíduo seria predeterminado por uma situação existencial dada e pelos padrões de pensamento e ação advindos dessa situação. A respeito da crítica da filosofia feita pelo autor, Arendt aponta quão problemática é tornar esse “sujeito coletivo” o portador da história. Para ela, por mais que questione a pretensão de validade absoluta da filosofia, diferentemente de Lukács, que coloca esse problema a partir de uma posição específica (a posição do proletariado), Mannheim o faz sem uma referência. Se ele acusa a filosofia de desligar o pensamento da história, seu “sujeito coletivo” está ele próprio “fora” da história.

Arendt aponta como a sociologia em questão só ganha sentido em um momento histórico específico:

A própria sociologia, então, está ligada a um momento histórico sem o qual não poderia ter surgido em primeiro lugar, o momento no qual uma justificada desconfiança no pensar foi despertada em razão do seu desabrigo. Como uma disciplina histórica, ela pode operar apenas nos limites dados por sua competência histórica. A interpretação da vida da mente puramente em termos de uma redução a ideologia ou a utopia é justificada apenas quando o componente econômico ganhou predominância na vida de tal modo que pode e deve se tornar “superestrutura ideológica”. A primazia da “estrutura de poder econômico” na realidade tem sua própria história e faz parte da história do pensamento moderno (ARENDR, 2005b, p. 41)³.

³ No original: “Sociology itself, then, is bound to a historical moment without which it could not have arisen in the first place, the moment when a justified mistrust of the mind was awakened through its homelessness. As a historical discipline it can operate only within the given limits of its historical competence. The interpretation of mental life purely in terms of reducing it to ideology or utopia is justified only when the economic component has gained such predominance in life that thought in fact can and must become “ideological superstructure.” The primacy of the “economic power structure” in reality has its own history and is part of the history of modern thought”.

Para ela, essa “realidade original” da vida econômica que estaria por detrás de todas as manifestações teóricas, só faria sentido para o tipo de sociedade que abandonou a preocupação sobre a realidade na qual o pensamento se realiza.

Por fim, considera-se que a solidão contemplativa, a *solitude* nos termos de Arendt, é destituída enquanto uma possibilidade genuína da vida humana em favor de um “enraizamento numa vida comunal” (histórico), em relação ao qual a *solitude* é rebaixada, sendo compreendida como escapismo da realidade (ideologia) ou escapismo para o futuro (utopia) (ARENDR, 2005b, p. 39). Embora posteriormente reposicione a leitura tradicional acerca da relação entre contemplação e ação, o domínio da solidão contemplativa (*solitude*) permanecerá como uma possibilidade genuína. A contemplação para Arendt não pode subordinar a política, mas continua a ser reconhecida em sua dignidade. É importante também marcar que posteriormente a ideia de *solitude* será diferenciada da “solidão das massas”, o isolamento, condição para o surgimento e manutenção de formas totalitárias. A compreensão da solidão contemplativa só será completa quando se considerar a abertura e antecipação na pluralidade interna para a pluralidade do mundo, *i.e.*, há algo de político no pensamento que deve ser atualizado para que ele não se desligue do mundo comum⁴.

2. Teoria Política e Ciências Sociais: o fenômeno da socialização do político e o funcionalismo das ciências sociais no pensamento de Arendt a partir dos anos 40 até o curso de 1969

Viver em tempos marcados pela perseguição e pela barbárie promovida pelos novos instrumentos de destruição e morte utilizados pelo totalitarismo é certamente algo que afetou a biografia intelectual de Hannah Arendt, bem como a de outras e outros grandes intelectuais europeus que migraram para os Estados Unidos. Entre os chamados *german émigres* podemos visualizar o tema da crise da modernidade (ou a crise dos nossos tempos) como um relevante ponto de contato. Além disso, a análise do totalitarismo é um tema comum entre os filósofos políticos e os cientistas políticos e sociais que migraram para a universidade norte-americana daquele tempo. Por esse motivo, Söllner sustenta que, caso se utilize a terminologia de Karl

⁴ Veja as investigações em torno da capacidade do pensar, desenvolvidas na última obra de Arendt, *A Vida do Espírito* (ARENDR, 1982).

Mannheim, pode ser afirmado que esse conjunto de autores pertenceria ao mesmo grupo geracional (SÖLLNER, 2004, p. 202).

É possível perceber que profundas alterações foram empreendidas no pensamento de Hannah Arendt entre seu período de formação e o período após seu exílio em razão, precisamente, do seu despertar para a política. Sobre as alterações da abordagem de Arendt acerca do problema da sociologia, Peter Baehr esclarece como a resenha sobre Mannheim é marcada pela sua formação universitária – como filósofa. Cito:

Com a marca de sua educação universitária, Arendt escreveu como defensora da filosofia da Existenz, defendendo-a contra o que ela via como reducionismo e aspiração da sociologia para substituí-la. O tom ao longo de seu ensaio sobre Mannheim é refreado, a linguagem túrgida, o assunto recôndito. A dissidência é temperada por um espírito de generosidade intelectual. Quando Arendt enfrentou a sociologia novamente nas décadas de 1940 e 1950 sob a rubrica mais ampla das “ciências sociais”, a paisagem de sua vida e sua concepção de filosofia foram radicalmente reformuladas (BAEHR, 2010, p. 3)⁵.

Nos estudos a partir dos anos 40 a sociologia aparece sob a designação do termo “ciências sociais”, que passa a recobrir um fenômeno mais amplo – e que ganha significação tendo em vista suas consequências não apenas para a filosofia, mas para o pensamento e dignidade da política.

A partir de então Arendt passa a considerar que Mannheim (e seus discípulos), bem como autores de outras tendências teóricas, replicariam de forma distorcida o método de Marx, uma vez que o relativizariam a partir da concepção do marxismo como ideologia. Interessa aqui destacar a referência de Arendt à Mannheim que aparece no seu texto de 1953, *Religião e Política*:

Para ficar claro, as ciências sociais atuais superaram o marxismo; elas não mais compartilham do preconceito marxiano em favor da sua própria ideologia. De fato, desde *Ideologie und Utopie*, de Karl Mannheim, eles não mais precisam mais retroceder e dizer aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia (ARENDR, 2005b, p. 375)⁶

⁵ No original: “Bearing the impress of her university education, Arendt wrote as a champion of Existenz philosophy, defending it against what she saw as sociology’s reductionism and aspiration to replace it. The tone throughout her essay on Mannheim is restrained, the language turgid, the subject recôndite. Dissent is tempered by a spirit of intellectual generosity. When Arendt confronted sociology again in the 1940s and 1950s under the wider rubric of “the social sciences,” the landscape of her life and her conception of philosophy had been radically reshaped”.

⁶ No original: “To be sure, present-day social sciences have outgrown Marxism; they no longer share the Marxian prejudice in favor of his own "ideology. " In fact, since Karl Mannheim's *Ideologie und Utopie*, they have got used to talking back and telling the Marxists that Marxism, too, is an ideology”.

Arendt sublinha essa virada promovida por Mannheim no interior das ciências sociais no contexto da análise do problema do funcionalismo adotado por essas ciências, em que destaca a problemática de se tratar ideologia e religião como equivalentes funcionais. A crítica de Arendt se dirige, em um sentido amplo, à abordagem das ciências sociais que utiliza a função que dado componente ocupa na sociedade para a aplicação de categorias, o que terminaria muitas vezes por aplicar categorias a realidades que não lhe cabem. Em um sentido específico, vemos a referência a dois autores como casos exemplares desse uso. São eles, precisamente, Gerth e Monnerot, discípulos de Karl Mannheim. Ainda em *Religião e Política*, afirma Arendt:

Destacando um exemplo conveniente, Max Weber cunhou seu tipo ideal de “líder carismático” a partir do modelo de Jesus de Nazaré; pupilos de Karl Mannheim não encontraram dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler. Do ponto de vista do cientista social, Hitler e Jesus são idênticos porque eles preenchem a mesma função social. É óbvio que tal conclusão é possível apenas para aquelas pessoas que se recusam a escutar tanto o que Jesus quanto o que Hitler tem a dizer. Algo muito similar parece ocorrer agora com o termo “religião.” Não é acidental, mas da própria essência dessa tendência que vê religiões em tudo, que um dos seus adeptos mais proeminentes cite em nota de rodapé, com aprovação, a surpreendente descoberta de um dos seus colegas “que Deus não apenas atrasou seu retorno na religião, mas não é indispensável que ele possa voltar” (ARENDR, 2005b, p. 379)⁷.

Gerth aplica a categoria weberiana do líder carismático, que toma Jesus como modelo, para líderes totalitários como Hitler, na medida que este cumpriria a função daquele⁸. Monnerot

⁷ No original: “To take a convenient example, Max Weber coined his ideal type of the “charismatic leader” after the model of Jesus of Nazareth; pupils of Karl Mannheim found no difficulty in applying the same category to Hitler. From the viewpoint of the social scientist, Hitler and Jesus were identical because they fulfilled the same social function. It is obvious that such a conclusion is possible only for people who refuse to listen to what either Jesus or Hitler said. Something very similar seems now to happen to the term “religion.” It is no accident, but the very essence of the trend which sees religions everywhere, that one of its prominent adherents quotes in a footnote, with approval, the astonishing discovery of one of his colleagues “that God is not only a late arrival in religion; it is not indispensable that he should come.”” (ARENDR, 2005b, p. 379).

⁸ A mesma leitura aparece alguns anos antes em nota de *As Origens do Totalitarismo*. Ver: ARENDR (1979, pp. 361-362, nota 57). Peter Baehr esclarece o contexto e os termos da crítica de Arendt a Gerth. Cito: “(...) Arendt is extremely critical of attempts to employ Max Weber’s ideal types of charisma and bureaucracy to totalitarian rule. Relying on these categories is a “serious error,” a failing she attributes less to the deficiencies of Weber’s original concepts than to their bowdlerized adaptation in the hands of Alfred von Martin, Arnold Koettgen, and especially Hans Gerth, for whom Arendt shows a particular disdain. Hans Gerth, a pupil of Karl Mannheim, was a former student friend of Arendt’s first husband, Günther Stern (alias Günther Anders). A former friend because Stern later turned on Gerth, claiming him to be a Johnny-come-lately who had emigrated in 1938 only after attempts to ingratiate himself with the Nazi authorities, as a journalist for the *Berliner Tageblatt*, had failed. That assessment is almost certainly a travesty of Gerth’s conduct, a matter I will not pursue here. Hannah Arendt’s analytical rejoinder to Gerth is that totalitarian regimes are the antitheses of bureaucracy, because they permit no room for positive law, stability, or predictability”. [Arendt é extremamente crítica das tentativas de se empregar os tipos ideais do carisma e da burocracia, de Max Weber, para o domínio totalitário. Confiar nessas categorias seria um “grave erro,” uma falha que ela atribui menos às deficiências dos conceitos originais de Weber do que à sua adaptação exagerada pelas mãos de Alfred von Martin, Arnold Koettgen e, especialmente, Hans Gerth, em

faz o elogio à noção de religião secular, que seria possibilitada pela premissa que a religião não precisaria de um deus para existir. Contudo, Arendt adiciona à análise a ideia de que essa funcionalização dessubstancializadora das categorias do pensamento político, mais do que um problema restrito ao conhecimento acadêmico, também é um fenômeno das sociedades modernas que passaram a compreender o homem tendo em vista sua função. As análises funcionalistas sobre a relação entre religião e política para compreensão do fenômeno totalitário falham, na visão de Arendt, porque consideram que o totalitarismo reflete a substituição da ideologia pela religião, um aspecto do secularismo. Todavia, não compreendem que a funcionalização, um aspecto da sociedade moderna, teria sido refletida pelo totalitarismo e suas ideologias, cujos métodos de dominação pressupõe que os homens podem ser totalmente condicionados por serem eles próprios funções de forças históricas ou naturais mais elevadas (ARENDR, 2005b, p. 379).

Na obra *A Condição Humana*, o debate com as ciências sociais aparece em um contexto ainda mais amplo, aquele sobre o problema da socialização do político. No capítulo *O domínio público e o domínio privado*, Arendt tem como objetivo restituir as condições para a compreensão do domínio do político (e sua autonomia). Para tanto, esclarece algo sobre o processo histórico de gradual absorção do público e do privado pelo social, cuja origem remota nos ajuda a compreender o advento moderno da ascensão do social. A tradução latina do *zoonpolitikon* de Aristóteles para *animal socialis* captura algo de central sobre a política que é a relação entre a “ação” e o “estar juntos”, entretanto, nessa substituição (ou equivalência, se se considerar o caso de Tomás de Aquino) perde-se o pressuposto grego de que a mera companhia partilhada com outros membros da espécie humana (um dado biológico) é insuficiente para efetivação da política (ARENDR, 1998, p. 23-24). Organização política pressupõe a superação do abismo que separa o privado (o domínio do lar) da cidade, que se opera por meio da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*), entendidas por Aristóteles como capacidade especificamente políticas. Para além daquilo que é capturado pelos filósofos, também importa para Arendt sublinhar quão parte do mundo grego essa concepção seria. O Aquiles homérico seria caracterizado como um “realizador de grandes feitos e proferidor de grandes discursos”; A

relação a quem Arendt tinha um desdém particular. Hans Gerth, um pupilo de Karl Mannheim, foi um ex-aluno e ex-amigo do primeiro marido de Arendt, Günther Stern (também nomeado Günther Anders). Um ex-amigo, porque Stern se voltou contra Gerth, alegando que ele era um Johnny-come-lately (um aderente da causa atrasado) que havia emigrado em 1938 apenas depois que suas tentativas de agradar as autoridades nazistas, como jornalista do *Tageblatt* berlinense, tinham fracassado. Essa avaliação aponta quase certamente para uma farsa na conduta de Gerth, uma questão que não vou prosseguir aqui. A réplica analítica de Hannah Arendt a Gerth é que os regimes totalitários são as antíteses da burocracia, porque não permitem espaço para lei positiva, estabilidade ou previsibilidade] (BAEHR, 2010, p. 24).

capacidade de proferir grandes palavras tal como aparece no final da Antígona possui um estatuto elevado *per se*, não por ser qualificada por um pensamento elevado.

A análise daquilo que se perdeu com a tradução da latina dos termos gregos é importante para que Arendt possa sublinhar como se opera uma sutil mitigação da separação entre público e privado na *urbes* em contraste com o caso grego. Entretanto, longe de tomar a experiência na *polis* como um modelo ideal para ação (como parte da literatura compreende ser seu intento) o objetivo de Arendt é recuperar algo de fundamental para a compreensão das condições da política. No centro da metodologia da autora encontramos aquilo que delinea seu projeto de repensar os conceitos da filosofia política à luz das experiências políticas que foram distorcidas pela tradição⁹. Em relação à equivalência entre os termos social e político, teria sido Tomás de Aquino que cristalizou na tradição de forma mais inequívoca esse sentido. Cito Arendt:

O profundo mal entendido expresso pela tradução latina de político como social talvez não possa ser mais claro do que em uma discussão na qual Tomás de Aquino compara a natureza do governo do lar com o governo político: o chefe do lar, ele entende, tem alguma similaridade com o chefe do reino mas, ele acrescenta, seu poder não é tão “perfeito” como aquele do rei (ARENDR, 1998, p. 27)¹⁰.

Uma vez aclarado quão longo seria o equívoco acerca da equivalência do político com o social, Arendt tem à disposição poderosos instrumentos de análise para compreender a moderna transposição do social para o político. Antes da sociedade se converter em sociedade de massas ocorre, no momento correspondente à era moderna, o fenômeno da ocupação do domínio do político pelo social que encontra sua forma de organização política no estado nação. A elevação da economia social ao estatuto científico pode ser tida como marca característica desse processo se se considerar que a economia em outros contextos pertenceu ao domínio do lar e que a organização do social em nação tem como pressuposto ser a nação uma “super-família” coletiva.

9 Como muito bem situa Margaret Canovan, a teoria da ação de Arendt é baseada em uma resposta ao totalitarismo e não figura como um exercício de nostalgia em relação à polis grega (CANOVAN, 1994 p. 2; p. 157) Desse modo, é preciso ter em vista que ao relembrar o termo *vita activa*, Arendt busca demonstrar como a tradição tratou de criar uma neblina em torno da compreensão sobre capacidades humanas, mas também possui a intenção de compreender as condições de possibilidade de criar barreiras políticas (contra um mal que é também político) a partir delas.

10 No original: “The profound misunderstanding expressed in the Latin translation of "political" as "social" is perhaps nowhere clearer than in a discussion in which Thomas Aquinas compares the nature of household rule with political rule: the head of the household, he finds, has some similarity to the head of the kingdom, but, he adds, his power is not so "perfect" as that of the king”.

No registro das teorias que pretendem explicar o domínio próprio aos assuntos humanos, aquilo que era característica tanto da experiência grega quanto do ensinamento filosófico – o entendimento de que a liberdade concerne ao domínio público – se perdeu, dando lugar a um conhecimento caracterizado pela administração (característica antes referida à esfera pré-política da necessidade).

A maior consequência desse fenômeno do ponto de vista das atividades humanas é a funcionalização das capacidades da ação, do discurso e do pensamento pelo social, o que equivale à perda do reconhecimento das suas qualidades intrínsecas – se tornam servas do social. Se Arendt já indicara tal perda em relação ao pensamento na resenha sobre *Ideologia e Utopia*, ao considerar as consequências de um sujeito coletivo desenraizado da história, em sua reflexão em *A Condição Humana* ela enfatiza as importantes consequências para o domínio do político. Nos termos da autora:

No mundo moderno, os domínios social e político são muito menos distintos. A política não passar de uma função da sociedade e a ação, discurso e pensamento serem, primariamente superestruturas sobre o interesse social, não é uma descoberta de Karl Marx mas, ao contrário, uma suposição axiomática que Marx aceitou não criticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer séria separação entre os dois domínios; e isso não é uma questão de teoria e ideologia, uma vez que com a origem da sociedade, isto é, a origem da “família” (*oikia*) ou das atividades econômicas no domínio público, administração e todos os assuntos pertencentes antes à esfera privada da família se tornaram assuntos de importância “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios, de fato, fluem um para o outro como ondas dentro do incessante movimento do próprio processo vital (ARENDDT, 1998, p. 33)¹¹.

Para Arendt a subordinação das atividades humanas é característica do entrelaçamento do domínio político com o domínio social e que esse fenômeno encontra sua continuidade no que ela chamará de mundo moderno.

No curso de 1969, aparece mais uma vez a crítica ao funcionalismo das ciências sociais. Nesse contexto, tal posição é colocada na trilha da sua discussão sobre as alterações do estatuto da “teoria” desde a era moderna – abordagens que tem em comum a separação entre

¹¹ No original: “In the modern world, the social and the political realms are much less distinct. That politics is nothing but a function of society, that action, speech, and thought are primarily superstructures upon social interest, is not a discovery of Karl Marx but on the contrary is among the axiomatic assumptions Marx accepted uncritically from the political economists of the modern age. This functionalization makes it impossible to perceive any serious gulf between the two realms; and this is not a matter of a theory or an ideology, since with the rise of society, that is, the rise of the “household” (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a “collective” concern. In the modern world, the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself”.

ser e aparência. A busca da verdade, objetivo primeiro da filosofia, teria sido substituída pela busca de hipóteses de trabalho, fatos manejáveis. Teoria, nesses termos, passa a designar a tentativa de “salvar o fenômeno” que se esconderia por detrás das cortinas da aparência – o que se distingue da busca de “explicar” aquilo que aparece. Ocorre que, para “salvar o fenômeno” deve se inserir um denominador comum a partir do qual “fatos ou dados” são nivelados e podem ser manejados como objetos para cálculos. A questão que se coloca, então, não é que tais teorias sejam “muito abstratas”, mas que elas “perdem realidades” na medida em que “as dissolvem” uma na outra (ARENDDT, 1969, 024417)¹². O funcionalismo se insere nessa trilha. Essa teoria identificaria os objetos “de acordo com a função que desempenham”, e não de acordo com aquilo que eles são. A visão que aparece como exemplar nesse caso é precisamente aquela que define o “marxismo como religião” (que, como vimos, já aparece no texto de 1953, *Religião e Política*). O que Arendt avança nesse momento é a consideração de que essas teorias assumiriam um pressuposto axiomático que levou ao apaziguamento da relação entre teoria e prática por meio da ignorância das principais questões concernentes à política e à teoria. Segundo tal pressuposto a política se torna um meio para a realização do bem comum. Ainda que apreciado de forma mais esquemática (e semi coloquial, dada a natureza do material), a citação do curso de Arendt é valiosa:

O que não é perguntado é: O que é a ação? O que é o pensar? Como eles estão conectados um ao outro? E no caso do “bem comum”: Há duas incertezas: a) Comum: É aquilo que é uma propriedade comum de todos os homens - - como: todos os homens desejam ser felizes (*omnes homines beatos esse volunt*), ou é algo que todos nós temos em comum, algo exterior a nós mesmos (felicidade pública: uma felicidade que experienciamos apenas no espaço público no qual todos os cidadãos habitam em comum, como algo distinto dos seus lares privados). b) Bem: Bem para quem: para os cidadãos ou para a cidade. Obviamente, coisas muito diferentes. cidadãos vão e vem, as cidades permanecem. Essas são questões que você deve endereçar para toda teoria política (ARENDDT, 1969, folhas 024418-0224419b)¹³.

¹² Arendt dá dois exemplos. O primeiro seria uma teoria dos estágios da raiva, que variaria em termos de quantidade de “uma raiva indescritível” até a “ausência de raiva”. O fenômeno da “serenidade” seria enquadrado como um caso de “ausência de raiva”, de modo a perder sua qualidade específica. O mesmo caso ocorreria com uma teoria que buscasse o apaziguamento da guerra. Os conflitos seriam reduzidos à categoria de conflitos em guerras e avaliados como casos especiais de guerra – perderiam sua qualidade de conflito.

¹³ No original: “What is not asked is: What is action? What is thinking? How are they connected to each other? And in the case of the “common good”: There are two uncertainties: a) Common: Is that something which is a common property of all men - - as: all men desire to be happy (*omnes homines beatos esse volunt*), or is it something which we own in common, something outside ourselves (public happiness: a happiness experience only in the public space which all citizens inhabit in common, as distinguished from their private houses). b) Good: Good for whom: for the citizens or the City. Obviously very different things. Citizens come and go, the City remains. These are questions you must address to every political theory”.

Das teorias em questão escapariam as perguntas de base da atividade humana da ação e da atividade humana do pensar. Além disso, a própria aderência ao axioma do bem comum se torna problemática, na medida que não investigada. Há necessariamente qualidades implícitas na assunção do bem e do comum como valores. A consequência final dessa visão é a transformação da prática em administração das necessidades, bem como da teoria em uma ferramenta de auxílio nesse objetivo. A existência da filosofia – afirma Arendt – colocava a teoria e a política em uma situação menos confortável, uma vez que, do ponto de vista da teoria, pode-se questionar para que a política e, do ponto de vista da política, pode-se questionar para que a teoria é boa. O preço do conformismo da paz entre teoria e prática é a obliteração tanto do pensamento quanto da ação política.

3. O Comportamentalismo e A *Condição Humana*

A busca de Arendt por restituir as condições da filosofia e da política não pode ser compreendida adequadamente sem se considerar a forma como a autora mobiliza certas teorias ou tendências teóricas do seu contexto. Em *A Condição Humana*, Arendt explora episodicamente a incorporação pelas ciências sociais das premissas do comportamentalismo (behaviorismo) (que por vezes categoriza como “ciências comportamentais”) e dos métodos estatísticos, mas não indica representantes em específico ou avalia os argumentos e formulações dessas visões.

Em seu artigo que aborda a linguagem anti-behaviorista em *As Origens do Totalitarismo*, Danielle Judith Zola Carr nos instiga a considerar a presença da tópica anti-behaviorista na linguagem de Arendt desde essa obra, algo que é pouco observado na literatura em geral, que se concentra na redução do político ao biológico desenvolvida posteriormente (CARR, 2020, 163). Carr considera, sobretudo, a abordagem de Arendt sobre os campos de concentração como laboratórios da eliminação da liberdade humana, o que se operaria por meio da destruição da personalidade jurídica e da eliminação da espontaneidade. Sob as condições desses laboratórios, todo comportamento – ato de um corpo animado – torna-se reflexo a um estímulo. Carr avalia, então, o papel desempenhado por Arendt na crítica ao comportamentalismo (behaviorismo) do contexto pós Segunda Guerra Mundial que, apesar de contestado, tinham ainda proeminência na psicologia e na psiquiatria, devido a sua aura de cientificidade, o que motivou a sua rápida incorporação nas ciências sociais (CARR, 2020, p.

150). O êxito da referida incorporação não pode ser descolado da sua institucionalização enquanto conhecimento psiquiátrico e psicológico. Cito Carr:

O papel do behaviorismo na modernidade, na produção industrializada e na tecnocracia liberal foi incorporado à ascensão da psiquiatria e das especialidades psicológicas como campos legítimos do empreendimento científico. Sua consagração dependia de sua capacidade de alavancar suas especialidades para os diversos campos de governança da virada do século. O sucesso da institucionalização e difusão do conhecimento psiquiátrico e psicológico, por sua vez, dependia do legítimo status científico conferido pela postura metodológico-epistemológica do comportamentalismo (behaviorismo) (CARR, 2020, p. 155-156)¹⁴.

A psiquiatria nasce com aspirações de ser uma engenharia social, seu campo de atuação vai além das vicissitudes da vida da mente e se volta para a correlação entre as causas ambientais e sociais e a prevenção de patologias e comportamentos disfuncionais. Percebe-se, assim, a caracterização do comportamentalismo enquanto técnica social que atende e legitima um certo *ethos* tecnocrata (neo)liberal. Nesse sentido, complementa-se ainda a partir de Carr:

Para os comportamentalistas, a ‘previsão e controle do comportamento’, enraizada inteiramente em estímulos e respostas fisiológicas foi um triunfo metodológico e epistemológico sobre uma ontologia do humano caracterizada pelo livre arbítrio e pela separação qualitativa dos animais (CARR, 2020, p. 157)¹⁵.

O comportamentalismo, desse modo, aplaina a imensa complexidade da psique humana e da política e questões como o bem ou o bem comum são substituídas por questões ligadas a técnicas de administração do comportamento. Se, como vemos em Arendt, o funcionalismo dissolve as qualidades específicas das categorias do pensamento político, o comportamentalismo torna tais categorias supérfluas – herança de um momento pré-científico a ser desprezada.

A falta de um estudo contextual ou de uma genealogia do comportamentalismo (ou mesmo de um debate mais aproximado, como mencionado) nos escritos de Arendt não pode ser argumento suficiente para avaliar que ela desconhecia a seriedade da questão. É razoável

¹⁴ No original: “The role of behaviourism in modernity, in industrialized production, and in liberal technocracy was embedded within the rise of psychiatry and psychological expertise as legitimate fields of scientific endeavour. Their enshrinement hinged on their ability to leverage their forms of expertise for the diverse fields of turn-of-the-century governance. The successful institutionalization and diffusion of psychiatric and psychological knowledge, in turn, depended on the legitimate scientific status conferred by behaviourism’s methodological-epistemological stance”.

¹⁵ No original: “For behaviourists, the ‘prediction and control of behavior’, rooted entirely in physiological stimuli and response, was a methodological and epistemological triumph over an ontology of the human characterized by free will, language, and a qualitative separation from animals”.

considerar, no caso de uma grande escritora como Arendt, a probabilidade de que esse silêncio sobre as fontes possa representar uma escolha, levando em conta que a sua preocupação é mais geral e que essas teorias (ou tendências) são mais o produto (efeito) de um arranjo histórico específico do que uma forma objetiva de se descrever a realidade. Afirma Arendt que:

O perigo relativo às modernas teorias do comportamentalismo não diz respeito ao fato de estarem erradas, mas ao fato de que elas podem se tornar verdade, ao fato de elas serem verdadeiramente a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias na sociedade moderna (ARENDR, 1998, p. 322)¹⁶.

O comportamentalismo se caracteriza como um perigo à pluralidade humana porque adota como pressuposto lógico a ideia de que a ciência deve agir com a finalidade de promover a normalização. Sua dimensão não é apenas avaliativa – diferenciação que estaria imbuída no par normal/desviante. Para que tenha suas hipóteses validadas, essa vertente não pode adotar outra finalidade se não buscar reduzir o ser humano e suas atividades ao nível de um animal condicionado e comportamental (*conditioned and behaving animal*) (ARENDR, 1998, p. 45).

O recuo teórico, assim, deve ser anterior ao momento de construção e difusão dessas ideias e deve alcançar o papel da ciência moderna. A virada empreendida no interior da ciência moderna, que se volta contra o próprio homem, está ligada à incorporação de algo próprio a *vita activa* na ciência moderna. Essa ciência precisa medir para administrar, a ciência se converte em administração da vida de um homem que é também artificial. Em comento a uma afirmação de Heisenberg de acordo com a qual, no lugar de encontrar a natureza ou o universal, o homem encontrou apenas a si mesmo, Arendt afirma que encontramos instrumentos no lugar de qualidades objetivas (ARENDR, 1998, p. 261). É esta uma propriedade da ciência moderna: a capacidade de produzir o fenômeno que deseja observar.

O enfrentamento de Arendt se dá na avaliação da disjunção entre a categoria da ação (compreendida a partir do seu vínculo ontológico com a condição humana da liberdade) e essa categoria operativa das “novas ciências sociais”, que ora Arendt termina por identificar como ciências comportamentais, o comportamento.

As teorias baseadas na premissa de ser o comportamento a forma de relação humana privilegiada, tomam a repetibilidade, a recorrência, *i.e.*, o que há de mais banal e ordinário, como o padrão para a ação, tratando as qualidades específicas dos eventos (que são sua originalidade e sua capacidade de ruptura) como desvios da norma. Arendt não é movida por

¹⁶ The trouble with the modern theories of behaviorism is not that they are wrong but that they could become true, that they actually are the best possible conceptualization of certain obvious trends in modern society”.

uma nostalgia do livre arbítrio característico do humanismo moderno, mas pela compreensão do caráter revelador da ação e dos eventos. Isso significa que, no que tange à política, a exceção é mais esclarecedora do que a regra. Os eventos têm o efeito de iniciar novos processos na história, portanto sua compreensão é capaz de iluminar algo de fundamental sobre as capacidades humanas e sobre o tempo presente.

Em *A Condição Humana* a crítica à normalização e às ciências que a adotam como parâmetro se situa no contexto da defesa de se pensar a política a partir do par conceitual natalidade e pluralidade. A esse respeito Steve Buckler apresenta as principais diferenças daquilo que ele define como a abordagem explanatória das ciências sociais de compreensão do fenômeno político com a abordagem proposta por Arendt, que ele denomina de abordagem narrativa. Cito:

A mobilização da narrativa, nesse sentido, constrói uma resistência a dispositivos explicativos familiares da ciência social moderna, que busca objetividade científica em vez de imparcialidade. Ela pode atribuir significado a eventos em sua contingência e particularidade. A abordagem narrativa resiste, portanto, à tendência dos relatos explanatórios de assimilar os casos, tornando-os adequados para inclusão em categorias ossificadas, que marginalizam seu significado específico e evitam o convite ao julgamento reflexivo sobre a base do caso particular. Em um sentido mais positivo, o tratamento narrativo substitui as categorizações explanatórias ex post facto de agentes e eventos por relatos que incorporam um sentido da contingência dos fenômenos; ao fazê-lo, também reflete mais plenamente o sentido de espontaneidade que Arendt associa ao conceito de ação pública, onde os agentes podem, por assim dizer, trazer algo novo para a pauta e fazer a diferença para o mundo de maneiras imprevisíveis. Da mesma forma, trata-se de uma abordagem que corresponde ao reconhecimento da categoria central de 'natalidade' em relação à ação humana: um reconhecimento de que cada um de nós entra no mundo como um indivíduo único, carregando conosco a promessa de algo novo e sem precedentes (BUCKLER, 2011, pp. 52-53)¹⁷.

As abordagens explanatórias das ciências sociais têm no seu núcleo a crença na segurança estatística para a previsibilidade do comportamento, que atua de modo a buscar conformar toda manifestação humana a uma lógica abstrata, distorcendo os eventos ou os

¹⁷ No original: "The deployment of narrative, in this sense, mounts resistance to explanatory devices familiar from modern social science, which seeks scientific objectivity rather than impartiality. It can assign meaning to events in their contingency and particularity. The narrative approach therefore resists the tendency of explanatory accounts to assimilate cases, rendering them suitable for inclusion under ossified categories, marginalizing their specific meaning and obviating the invitation to reflective judgment on the basis of the particular case. In a more positive sense, narrative treatment replaces ex post facto explanatory categorizations of agents and events with accounts that incorporate a sense of the contingency of phenomena; in doing so, it also reflects more fully the sense of spontaneity that Arendt associates with the concept of public action, where agents can, as it were, bring something new to the table and can make a difference to the world in unpredictable ways. By the same token, it is an approach that corresponds with a recognition of the central category of 'natality' in respect of human action: a recognition that each of us enters the world as a unique individual, carrying with us the promise of something new and unprecedented".

tratando como desvios da norma. Diferentemente, a primazia do evento em Arendt nos faz considerar que o discurso sobre a história não é constituído pelo desdobramento do processo lógico de eras no tempo, como se o significado das ações já estivesse emoldurado fora do tempo e a ação existisse como modelo antes de se tornar um fato. Feitos e eventos são raras ocorrências na vida cotidiana e na história, mas é neles que o sentido da política e a significação da história se abrem (ARENDDT, 1998, pp. 42-43) – o que os torna fenômenos objeto de compreensão.

O princípio que emerge da ação (o *initium*, entendido como princípio da liberdade) na sua manifestação no mundo pelos feitos e eventos fornece as condições para a compreensão do sentido da política. A narrativa, como forma de significação da experiência histórica, concilia a particularidade e a contingência da ação com seu princípio geral da liberdade, que advém da condição humana da natalidade. Cito Arendt:

O novo sempre acontece contra a esmagadora estranheza das leis estatísticas e sua probabilidade, o que para efeitos práticos e cotidianos equivale à certeza; o novo sempre aparece na guisa de um milagre. O fato homem ser capaz de ação significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é apto a realizar o que é infinitamente improvável. E isso, novamente, só possível porque cada homem é único, de modo que com cada nascimento algo novo adentra o mundo (ARENDDT, 1998, p. 178)¹⁸.

O desafio que se coloca então é compreender a política a partir de uma categoria teórica que se desconecte da ideia de normalização e que incorpore “a novidade trazida ao mundo por meio da ação”. Tal seria a condição de uma teoria política em Arendt: enquanto recoloca o problema da história, permanece estranha ao determinismo e oferece elementos para desvelar o caráter relativo e precário do ideal de cientificidade moderno.

¹⁸ No original: “The new always happens against the overwhelming odds of statistical laws and their probability, which for all practical, everyday purposes amounts to certainty; the new therefore always appears in the guise of a miracle. The fact that man is capable of action means that the unexpected can be expected from him, that he is able to perform what is infinitely improbable. And this again is possible only because each man is unique, so that with each birth something uniquely new comes into the world”.

Referências

ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005a.

ARENDDT, Hannah. *Essays in understanding, 1930-1954* [Ed. Jerome Kohn]. New York: Schocken Books, 2005b.

ARENDDT, Hannah. *From Machiavelli to Marx. Curso ministrado na Cornell University. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. [S.l: s.n.], 1965*

ARENDDT, Hannah. *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy? Curso ministrado na New School for Social Research. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. [S.l: s.n.], 1969*

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition* (2. ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and The Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

BUCKLER, Steve. *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CARR, Danielle Judith Zola, ‘Ghastly marionettes’ and the political metaphysics of cognitive liberalism: Anti-behaviourism, language, and the origins of totalitarianism. *History of Human Sciences*, v. 33, n. 1, p. 147-174, 2020.

KEEDUS, Liisi. *The Crisis of the German Historicism: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento* (7 ed.). São Paulo: Cortez, 2000.

MANNHEIM, Karl. *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

SÖLLNER, Alfons. Hannah Arendt’s The Origins of Totalitarianism in its Original Context.

Hugo Araújo Prado

European Journal of Political Theory, v. 3, n. 2, p. 219–238, 2004.