



PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

CATEGORIAS DE VALIDADE EXEMPLAR:

Sobre a distinção entre político e social em Hannah Arendt

Campinas

2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

CATEGORIAS DE VALIDADE EXEMPLAR:

Sobre a distinção entre político e social em Hannah Arendt

Orientadora: Prof^a Dr^a Yara Adario Frateschi

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR, E ORIENTADA PELA PROF^a. DR^a. YARA ADARIO FRATESCHI.
CPG, 12/06/2013

Campinas

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Bodziak Junior, Paulo Eduardo, 1986-
B632c Categorias de Validade Exemplar : sobre a distinção entre político e social em
Hannah Arendt / Paulo Eduardo Bodziak Junior. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Ciência política. 3. Categoria (Filosofia). 4.
Necessidade (Filosofia). 5. Sociedades. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Categories of exemplary validity : on the distinction between political and
social in Hannah Arendt

Palavras-chave em inglês:

Political science

Categories (Philosophy)

Necessity (Philosophy)

Societies

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Odilio Alves Aguiar

Adriano Correia Silva

Data de defesa: 12-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 12 de junho de 2013, considerou o candidato PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profª. Dra. Yara Adário Frateschi

Handwritten signature of Yara Adário Frateschi in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Handwritten signature of Adriano Correia Silva in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

Handwritten signature of Odílio Alves Aguiar in blue ink, written over a horizontal line.

À Tatiane dos Santos, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Yara Adario Frateschi, mulher fascinante que, além de realizar o trabalho paciente de orientação e correção deste trabalho, me ofereceu a oportunidade de amadurecer com a responsabilidade trazida por nossas próprias escolhas, as quais, cada vez menos poderemos nos furtar.

Aos professores Dr. Adriano Correia e Dr. Odilio Aguiar, pela amizade, generosidade e humildade com as quais sempre ouviram e discutiram meus trabalhos. Aos professores Dr. Enéias Júnior e Dr. Omar Thomaz por aceitarem a suplência desta banca e pelo pronto apoio que sempre oferecem ao Grupo de Filosofia Política da Unicamp. Aproveito para fazer um agradecimento ao Prof^o Dr. André Duarte, mestre que esteve presente em momentos decisivos deste trabalho e que nunca deixou de ser uma referência acadêmica, profissional e pessoal nesta trajetória que está apenas começando.

A todos(as) professores(as) e funcionários(as) do IFCH e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, especialmente aos professores Dr. Marcos Nobre e Dr. Oswaldo Giacóia e à Secretaria de Pós-Graduação nas pessoas da Maria Rita e da Sônia. Sem todos vocês nada seria possível. Enfrentam com coragem o desafio de manter a excelência em um instituto cada vez mais sucateado por políticas perversas de desvalorização da Filosofia e das Ciências Humanas. Parabéns!

Aos amigos do Grupo de Filosofia Política, Ana Silveira - “Anita” -, Fernando Godoy, Hélio A. Silva, Leonardo d. H. Pereira, Luiz C. Santos, Luiz D. Vasconcelos, Milena M. Jesus, Renata R. Brito, Sérgio Train Filho, por me ensinarem a valor do trabalho em equipe e por mostrarem a necessidade de ampliar nossa formação para além dos autores sobre os quais pesquisamos. Aproveito para agradecer também aos amigos que se tornaram imprescindíveis nesta nova vida em Campinas, Felipe Durante, Maria Érbia e Bernardo Freire, aos amigos do pensionato, Ednaldo, André, Fernando, João e Edson.

Aos que lutam pela Universidade pública, gratuita, democrática e de qualidade. Buscando sempre mantê-la laica, autônoma, socialmente referenciada e inclusiva. Obrigado por permitirem a realização deste trabalho em plena liberdade.

Aos “amigos arendtianos”, Mariana de Mattos, Thiago Dias, Moisés Spellmeier e Rodrigo Ponce pelos diálogos e pelas trocas enriquecedoras que tanto contribuíram na elaboração deste trabalho e na minha formação.

Aos amigos do Barril da Máfia, Thiago (“Gato”), Edy, Grace, Deivison, Luizão, Luan, Cláudia, Claudete e Dani. Obrigado por me receberem em Campinas como uma família aceita um novo irmão. Faço um agradecimento especial ao Thiago que, em diversos momentos, me ensinou o que é se preocupar com alguém de maneira realmente desinteressada e como é prazeroso cuidar e “contar” com alguém pela simples amizade.

À minha família em Curitiba. Obrigado Pai, Paulo Bodziak; obrigado Mãe, Donizete dos Santos; pela vida e pela dedicação. Como é possível que pessoas de origem tão simples tenham chegado tão longe? Mostraram que o amor é uma construção que exige tempo e paciência, não elimina os conflitos e não arde como grandes paixões, mas faz-se sentir com grande intensidade quando a saudade aperta o coração. Obrigado Paula, Priscila, Ana Paula, Doni, Rai, Richard, Lohan, Brendha, Robson, Leo e Valdir.

À Adriana, linda, meu amor. Mulher forte, determinada, emancipada e extremamente generosa que deu as condições iniciais de me instalar em Campinas, tornando possível tudo isso. Recebeu-me no Barril e no seu coração com tal intensidade e confiança que jamais as dificuldades aqui encontradas seriam um empecilho. Obrigado pela paciência nas noites em que fiquei acordado, seja pelo trabalho, seja pelas angústias geradas pela minha imaturidade. Sua generosidade foi maior que tudo isso.

RESUMO

Hannah Arendt trouxe uma nova perspectiva de formulação e de compreensão dos problemas políticos contemporâneos. Se, por um lado, foi capaz de evidenciar a insuficiência teórica do século XX diante do ineditismo dos eventos políticos, tendo que elaborar novas estratégias teóricas capazes de responder ao desafio de pensar a política no seu tempo; por outro lado, tal tarefa não pôde ser realizada sem que tais novidades fossem duramente criticadas por seus contemporâneos antes ou após sua morte em 1975. Neste trabalho, veremos que estas críticas se desenvolvem a partir de dois aspectos: da má compreensão das novidades teóricas elaboradas por Arendt e do tratamento dado pela autora à articulação entre social e político. Como resposta ao primeiro aspecto buscaremos construir a noção de “Categorias de Validade Exemplar”, termo que tenta reunir as influências importantes de Kant, Benjamin e Sócrates ao pensamento arendtiano. Segundo, notaremos como as categorias políticas de Hannah Arendt podem ser pensadas em um cenário de efetivação da organização moderna da esfera de aparências, isto é, a sociedade. Sustentaremos que a autora acerta ao apontar para a funcionalização da política pela economia, embora seja necessário reinterpretar aspectos teóricos que a conduzem à citada conclusão para nos permitir pensar a política a partir de conflitos sociais.

Palavras-chave: Arendt, política, social, categorias, validade exemplar.

ABSTRACT

Hannah Arendt brought a new perspective to the formulation and understanding of contemporary political problems. If, on the one hand, she was able to show the theoretical inadequacy of the twentieth century in front of unprecedented political events, having to develop new theoretical strategies capable of meeting the challenge of thinking about politics in her time, on the other, such a task could not be performed without such novelties were harshly criticized by his contemporaries before or after his death in 1975. In this work, we will see that these criticisms are developed from two aspects: the poor understanding of theoretical novelties prepared by Arendt and the treatment given by the author to the relationship between social and political. In response to the first aspect we will seek to build the notion of "Categories of Validity Exemplary", a term that attempts to bring together the important influences of Kant, Benjamin and Socrates to Arendt thought. Second, we will note how the political categories of Hannah Arendt can be thought of in a scenario of realization of the modern organization of sphere of appearances, that is, the society. I shall argue that the author hits the point to the functionalization of the political by economy, although it is necessary to reinterpret theoretical aspects that leads it to the above conclusion to enable us to think politics from social conflicts.

Key-words: Arendt, politics, social, category, exemplary validity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1 O SENTIDO DA POLÍTICA: AÇÃO, ESFERA PÚBLICA E AS CRÍTICAS À HANNAH ARENDT.....	5
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO-INTELLECTUAL DE ARENDT.....	5
1.2 A CATEGORIA DA AÇÃO.....	7
1.3 A CATEGORIA DE ESPAÇO PÚBLICO.....	14
1.3.1 O espaço de aparência.....	16
1.3.2 A formulação do espaço público em A Condição Humana.....	23
1.3.3 As formas de governo e as considerações iniciais sobre a categoria de esfera pública.....	35
1.4 CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.....	47
1.4.1 A nostalgia helênica.....	48
1.4.2 A falha do diagnóstico de Hannah Arendt.....	53
2 CATEGORIAS DE VALIDADE EXEMPLAR.....	63
2.1 "CONTAR HISTÓRIAS" COMO FORMA DE RESGATAR O PASSADO.....	64
2.2 A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO ESTÉTICO REFLEXIONANTE.....	77
2.2.1 Polêmica sobre uma obra inacabada.....	83
2.3 COMPREENSÃO E POLÍTICA: A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA.....	91
3 A RELAÇÃO ENTRE SOCIAL E POLÍTICO.....	109
3.1 A CATEGORIA DO SOCIAL.....	110
3.2 UMA LEITURA RELACIONAL DAS DISTINÇÕES.....	115
3.3 REINTERPRETANDO A NOÇÃO DE NECESSIDADE.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	143

INTRODUÇÃO

O pensamento de Hannah Arendt oferece ricas possibilidades de interpretação e apropriação que visam o debate de questões políticas contemporâneas. Sua habilidade em transitar pela tradição do pensamento político ocidental e por eventos que alteraram o curso da história nos oferece elementos para compreender e criticar as experiências políticas do mundo moderno¹. Entretanto, suas categorias² e métodos de trabalho não deixam de ser polêmicos. Em sua estratégia de traçar distinções em categorias que viabilizassem a compreensão do mundo moderno, Arendt talvez tenha sido mais criticada por separar conceitos como trabalho (*labor*) e obra (*work*) e esfera pública e esfera privada. Em sua imensa galeria de categorias encontram-se termos como ação, autoridade, liberdade, *constitutis libertatis*, poder, força, violência, tradição, etc. Portanto, este trabalho tratará de analisar duas críticas correntes na literatura sobre a Arendt, buscando em um diálogo com suas obras das respostas aos desafios colocados por seus críticos. A partir da exposição das categorias de ação e de espaço público, verificaremos as críticas recebidas por Arendt em seu procedimento teórico e

¹ O termo “mundo moderno” será utilizado ao longo desta pesquisa para designar o período inaugurado com as primeiras explosões atômicas até a atualidade. Trata-se de uma sugestão de Arendt para designar um período determinado pela capacidade técnica de destruição alcançada pelo homem. Neste contexto, pensado na época da Guerra Fria, a relação entre política e violência se tornou muito delicada, afinal, a apelação para os meios mais sofisticados de violência poderia significar a destruição da própria Terra. Como Arendt não sobreviveu para assistir ao fim da Guerra Fria e à reconfiguração do equilíbrio de forças no cenário geopolítico contemporâneo, faz-se aqui a opção por manter o termo “mundo moderno” para fazer referência à atualidade com a ressalva de que existem mudanças significativas entre os anos 60-70 e o atual cenário da política. Para verificar a definição sugerida por Arendt ver: ARENDT, 2008a, p. 14.

² A palavra *categoria* é usada para fazer referência a elementos correspondentes aos fenômenos diagnosticados por Arendt. Um dos primeiros registros de uso deste termo aparece em seu ensaio *Compreensão e Política*, no qual a autora se refere às categorias de compreensão. Quando nos referimos à busca de categorias que tornem possíveis a compreensão de um fenômeno estamos utilizando uma palavra empregada filosoficamente pela primeira vez por Aristóteles. Conforme nos aponta Arendt, *Kategoria* era o afirmado a respeito do réu em um julgamento grego. A palavra se tornou sinônimo de predicação, e ao falarmos em categorias de compreensão é possível pensar na relação de um passado já julgado sendo utilizado como critério de articulação e busca da coerência de um discurso, ou de uma história. Sendo assim, as categorias diferem de conceitos por não terem pretensão de verdade, mas sim de significação. Esta dualidade reflete a separação entre *Vernunft* (Razão) e *Verstand* (Intelecto) que Arendt recebe de Kant. Trata-se de separar nossas capacidades especulativas das cognitivas, onde a primeira busca o significado dos fenômenos no mundo e a segunda busca as causas destes fenômenos no mundo. O exemplo mais forte desta diferença está em *Origens do Totalitarismo*, onde Arendt acusa a falta de categorias capazes de conferir significado ao fenômeno do domínio total. Em momento algum a autora busca as causas do totalitarismo, mas sim suas origens enquanto elementos que possibilitaram a sua cristalização. Os elementos totalitários encontrados por Arendt não constituem causas necessárias do fenômeno totalitário. Sobre o tema da separação entre conceitos e categorias ver ARENDT, 1992.. pp. 13, 14, 45, 49 e 50. Ver também ARENDT, H. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”. Em: *Compreensão: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Org. Jerome Kohn. São Paulo. Cia das Letras. Belo Horizonte: UFMG, 2008c. p.344

em suas conclusões. Nossa tarefa será analisar alguns aspectos do procedimento teórico e das conclusões às quais ele conduz, averiguando, assim, a procedência das críticas recebidas pela autora.

De modo geral, a obra arendtiana pode ser definida pelo esforço de retomar a questão acerca do sentido da política após os eventos totalitários. Sua tese central de que as experiências totalitárias em suas versões nazista e stalinista silenciaram a tradição do pensamento político dado que nenhuma das categorias oferecidas até então era capaz de capturar a novidade destes fenômenos. Para Arendt, o silêncio da tradição devia-se basicamente pela sua incapacidade de compreensão da política a partir do seu sentido originário, isto é, a liberdade. Assim, criticando a tradição e buscando recuperar o sentido da política, a autora elaborou suas categorias de ação e esfera pública, fundamentais para entender o fenômeno da liberdade fora do campo do livre-arbítrio e, portanto, um atributo “interno” relacionado à faculdade humana da vontade. Para Arendt, a liberdade era, antes de mais nada, uma condição existencial que só poderia ocorrer com a manutenção de espaços próprios à exposição de atos e discursos, onde as relações humanas constituíssem uma finalidade em si. Por este motivo, o primeiro capítulo trará uma exposição das categorias de ação e esfera pública, exercício no qual poderemos notar os diferentes níveis de elaboração que as categorias apresentam ao longo de toda a obra da autora. O cumprimento desta etapa permitirá entender as críticas dirigidas por autores como Jürgen Habermas, Noel O'Sullivan, Maurice D'Entrèves, Hanna Pitkin e Seyla Benhabib, todos preocupados com uma suposta relação nostálgica de Arendt com o passado helênico e suas consequências para um diagnóstico do mundo moderno que separa o sentido da política dos problemas inerentes à sociedade. Para seus críticos, haveria uma falha de diagnóstico que impediria a autora alemã de pensar a política na esteira de conflitos sociais e temas como racismo, pobreza e desigualdade de gênero.

Assim, a tarefa dos capítulos seguintes será avaliar os problemas apontados pela crítica ao pensamento de Arendt, (cap ii) “a nostalgia helênica” de seus textos e (cap iii) a inviabilidade da separação entre político e social. O capítulo dois tratará o primeiro aspecto das críticas, tentando entender a relação de Arendt com o passado e visando desconstruir a perspectiva de que a autora guarde uma nostalgia em relação

ao passado grego. Para isso, veremos o débito que Arendt possui com alguns filósofos, especialmente Kant, Benjamin e Sócrates. Ao final deste exercício pretende-se que as categorias de Hannah Arendt sejam compreendidas como “Categorias de Validade Exemplar”, referindo à sua estreita relação com a busca de significação sem pretensão de verdade. Veremos que tais categorias são construídas a partir de representações do passado, moldadas como histórias narradas a partir de fragmentos descontextualizados do passado. A exemplaridade de sua validade implica no fato de que Arendt, exatamente por buscar romper com a tradição da filosofia, não pretende elaborar conceitos a partir de uma metafísica postuladora de verdades absolutas. Em sentido bem mais modesto, Arendt sugere que, em contraposição à verdade, trabalhemos com a noção da opinião. Afinal, esta nunca se impõe, mas sempre pretende se estabelecer cortejando o posicionamento de todos a partir do diálogo, nunca da coerção. Portanto, a partir desta perspectiva, a relação de Arendt com o passado não pode ser interpretada como uma imposição de um modelo “mais puro” de política resgatado da polis; deve ser lida apenas como uma opinião, na qual Arendt sugere olhar para a Grécia como um exemplo que desperte, novamente, após o evento totalitário, a questão pelo sentido da política e a busca pela instituição de espaços de liberdade.

Passando ao terceiro capítulo, veremos quais as virtudes e problemas que se colocam na separação entre político e social. Tendo em vista as categorias de pensamento como exemplos sem pretensão de verdade, tentaremos entender os possíveis significados do termo social. Cada categoria – poder, social, violência – não deve ser lida como fenômeno específico a ser encontrado na esfera de aparências, mas como referência significativa que permite compreender os fenômenos em suas complexidades política e social próprias do mundo moderno. Veremos que a palavra “social” se estabelece como categoria de validade exemplar que permite extrair a face política dos problemas e conflitos sociais. Para construir esta hipótese de leitura, faremos um diálogo com algumas autoras do feminismo – Nancy Fraser, Hanna Pitkin e Bonnie Honig – extraíndo ideias que permitam uma leitura relacional e atitudinal das categorias de validade exemplar, isto é, sempre considerando o significado de cada uma delas a partir da relação que estabelecem entre si. A partir de Pitkin, poderemos entender o que significa extrair a face política de questões sociais, realizando uma

leitura atitudinal; com Honig, veremos um exercício de leitura atitudinal operando na questão da formação da identidade, o conflito entre público e privado – liberdade e necessidade - sobre o corpo que mostra o traço agonístico próprio à relação que se efetiva entre as faces política e social de questões públicas; com Fraser, veremos que esta abordagem possui limitações, afinal apontam com sucesso para a funcionalização da política pela economia mas não conseguem capturar a face política de movimentos sociais como os feministas. Para responder a esta dificuldade veremos como Fraser sugere uma reinterpretação da noção de necessidade em Arendt.

1. O SENTIDO DA POLÍTICA: AÇÃO, ESFERA PÚBLICA E AS CRÍTICAS À HANNAH ARENDT

Neste primeiro capítulo será observado o conjunto das obras de Arendt a partir da contribuição que elas oferecem à formação das categorias de ação e esfera pública.. Inicialmente, será traçado o aspecto geral de sua obra sob a abordagem do histórico intelectual traçado por ela. Com isso, talvez seja possível apontar quais são as inquietações que mobilizavam seu trabalho em cada momento da sua vida e, na medida do possível, mostrar como cada momento se conecta. A primeira seção trará um breve excuro sobre momento passado por Arendt entre a publicação de *Origens do Totalitarismo* (1951) e a publicação de *A Condição Humana* (1958). Foi um momento de grande produtividade, com textos nunca publicados ou acabados. Como tentaremos salientar ao longo do trabalho, ambas as obras orientam sua leitura, sendo assim, compreender de que maneira elas se relacionam ajudará a orientar o próprio manuseio dos textos da pensadora nesta pesquisa. A seção seguinte será dedicada à categoria da ação. Serão exibidas as primeiras formulações em *Origens do Totalitarismo*, a formulação plena da categoria em *A Condição Humana* e, finalmente, alguns aspectos de *Introdução na Política* que a complementam. Na sequência será tratada a categoria de esfera pública, mostrando-se os momentos mais importantes da formulação da esfera pública em sua obra, propondo diferentes níveis de análise para tal categoria e enaltecendo a conexão íntima entre os domínios público e privado da existência humana. Ao fim deste exercício, ficará mais nítida a preocupação de Arendt em recuperar o questionamento acerca do sentido da política. Finalmente, observaremos quais são as críticas feitas ao trabalho da autora acerca das pretensões e conclusões de seu trabalho.

1.1. CONTEXTO HISTÓRICO-INTELECTUAL DE ARENDT

Mobilizada inicialmente pelo trabalho de compreender os fenômenos totalitários que abalaram e comprometeram nossa tradição de pensamento político, Arendt

publicou, em 1951, a obra *Origens do Totalitarismo*, texto que a colocaria na galeria dos grandes pensadores políticos do século. Tal pesquisa já possuía o texto tipicamente arendtiano, isto é, um estilo ensaístico atravessado por categorias de significado particular à autora e por debates intensos e constantes com toda a tradição do pensamento político. *Origens* fora concebido inicialmente como um trabalho de pesquisa capaz de apontar como os elementos do imperialismo, do nacionalismo e do anti-semitismo estiveram ausentes da tradição teórica europeia mas, ainda assim, constituíram uma das experiências políticas mais terríveis da história humana. Uma lacuna, porém, permanecia na obra: de que forma a tradição respeitável do marxismo pôde ser conduzida ao pano-de-fundo do bolchevismo, a outra forma do totalitarismo que Arendt denuncia em *Origens*, a saber, o stalinismo. Essa omissão, apontada por Arendt como algo “deliberado” (ARENDR, 2000a, p.12), pode ser compreendida pelo projeto que ela pretendia publicar na sequência de *Origens*. Pensado inicialmente com o título de *Elementos Totalitários do Marxismo*, o projeto nunca terminado marca o início da sistematização das ideias da autora sobre o legado marxista para a tradição do pensamento político ocidental. Ao longo do seu trabalho, Arendt esteve em constante conflito com as ideias marxistas, a começar pelo amalgamento dos conceitos de trabalho e obra. Em correspondência com seu antigo professor Heidegger, ela escreve: “Não consigo concretizá-lo sem que tudo fique interminável” (ARENDR, *Letters*, apud KOHN, 2008b, p.16). E ao escrever para Jaspers ela dizia querer “resgatar a honra de Marx perante o senhor” pois ela o tinha como “alguém seguro pelo gastanete por uma ânsia de justiça” (ARENDR, *Correspondence*, apud Kohn, 2008b, p.17). Em 1953, ela já dava sinais de desilusão com o encontrado nos escritos marxistas, ao ponto de descrever o autor como um “chato de galochas” (ARENDR, *Correspondence*, apud Kohn, 2008b, p.17). A essa altura Arendt já havia abortado o projeto *Elementos totalitários do marxismo*, e sua preocupação estava voltada para toda a tradição. Ainda que o projeto não tenha se transformado em uma obra sistematizada, são extensos os materiais contendo reflexões de Arendt sobre Marx sem publicação, e mesmo sem edição, sob posse da Biblioteca do Congresso Americano. O interessante aqui é observar que Arendt via em Karl Marx um adversário teórico, um autor que, apesar de sua revolta com os padrões tradicionais de pensamento, não foi capaz de romper com

os mesmos. Assim, quando surge *A Condição Humana*, em 1958, Arendt vinha de um intenso debate com a tradição marxista. De tal maneira, os *Marx Manuscripts* constituem a linha de contato entre as obras *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana* por apresentarem a transição do pensamento e das inquietações de Arendt ao longo dos anos que separam as duas obras. Ambas constituem uma parcela fundamental do aparato categorial de Arendt, daí a importância de conceber de que maneira ambas se tocam. Em nossas considerações sobre os conceitos de ação e espaço público, acompanharemos a formação destas categorias ao longo de importantes momentos teóricos. Veremos seus *insights* iniciais em *Origens do Totalitarismo* e sua formulação já amadurecida em *A condição humana*. Para verificar a transição entre ambos os momentos observaremos os *Marx Manuscripts*.

1.2. A CATEGORIA DA AÇÃO

Ainda de forma embrionária, Arendt apresenta o conceito de ação no ensaio “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, adicionado como capítulo de conclusão de *Origens* em 1957. Mesmo sem a apresentação sistemática da categoria, é possível perceber que a mesma permeia o pensamento de Arendt ao longo da obra. Observando de que maneira o domínio totalitário destrói as capacidades humanas e as condições para o surgimento da política, Arendt dedica seu capítulo de conclusão à caracterização do totalitarismo como nova forma de governo estranha às categorias propostas por Montesquieu em *O espírito das leis*. Para o autor francês, o que caracterizava as formas de governos eram os seus “princípios de ação”, isto é, orientadores e critérios que inspirariam governantes e cidadãos na atividade política de sustentação dos corpos políticos. Tais princípios seriam a honra, em uma monarquia; a virtude, em uma república; e o medo, em uma tirania. A preocupação de Arendt nesta fase conclusiva de *Origens* era apontar a superação dessa tipificação proposta por Montesquieu e demonstrar que o governo totalitário, em seu caráter inédito, trocou os “princípios de ação”, isto é, a própria ação política, pelo elemento ideológico das leis da história e da natureza como propulsoras da organização dos regimes stalinista e

nazista, respectivamente³. Ela completa: “Embora, nas condições atuais, o domínio totalitário ainda compartilhe com outras formas de governo a necessidade de um guia para a conduta dos seus cidadãos na esfera pública, não precisa e nem poderia, a rigor, usar um princípio de ação, pois este só fará eliminar no homem precisamente a *capacidade de agir*” (ARENDDT, 2000a, p. 519, *grifos meus*). Observamos que Arendt sustenta a categoria da ação sob a perspectiva da interação humana com vistas à fundação e manutenção de corpos políticos. Em *Origens*, Arendt tem a preocupação de apontar a supressão da atividade correspondente à condição humana da pluralidade, isto é, a atividade ação. Quando descreve metaforicamente qual a condição da política sob o domínio totalitário, ela nos mostra que: “Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, [o domínio totalitário] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua *pluralidade* se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas.” (ARENDDT, 2000a, p. 518, *grifos meus*). Nas duas passagens anteriores há o uso explícito de categorias (“capacidade de agir” e “pluralidade”) que seriam apresentados de forma sistematizada apenas em 1958 com publicação de *A Condição Humana*, onde a análise da *vita ativa* foi realizada por Arendt em detalhe. Como apontamos anteriormente, a conexão entre *Origens* e *A Condição Humana* se encontra na intensa atividade intelectual que a autora desenvolveu na década de 50. Pois, além da obra *Elementos Totalitários do Marxismo*, Arendt preparava a obra *Introdução na Política*, à moda da *Introdução à Filosofia* de Karl Jaspers. O projeto consistia em um debate aprofundado sobre as categorias que permeiam a filosofia política tradicional como autoridade, meios e fins, poder, lei e guerra. Deste modo, após as inquietações trazidas pelo trabalho de compreensão dos regimes totalitários, Arendt tinha a ambição de analisar a tradição até Marx e o seu descolamento da experiência política moderna em *Elementos totalitários do marxismo*. Como um debate sobre as categorias e preconceitos da teoria e das experiências políticas modernas, o que seria a *Introdução na Política* em dois volumes, foi publicado na forma de *Sobre a Revolução* e em alguns ensaios presentes em *Entre o passado e*

³ Vale salientar que o terror não pode ser considerado um princípio de ação, ou seja, algo que mobilize os homens nesta modalidade da esfera pública. Em *Origens*, a autora deixa claro que o totalitarismo é a primeira forma de organização a-política da história, logo, uma forma de organização que, além de suprimir espaços de ação, é capaz de minar as próprias condições para o surgimento da mesma. A ação política foi substituída pelo comportamento ideológico.

o *Futuro*. Finalmente, após concluir suas reflexões sobre a *vida ativa*, passaria às reflexões sobre a *vita contemplativa*, estabelecendo as relações entre o agir e o pensar em *A vida do espírito*, obra infelizmente inacabada devido ao seu falecimento em 1975. Curiosamente, *A Condição Humana* teria o papel de um preâmbulo às discussões presentes em *Introdução na Política*, isto é, apenas apresentaria o aparato categorial da autora em seu trabalho de diagnóstico das condições da política no mundo moderno. Portanto, ao encontrarmos elementos como ação e pluralidade em *Origens* nos deparamos com uma Arendt já ocupada com a execução do projeto intelectual que atravessaria toda a sua vida intelectual pós-*Origens*, afinal, não podemos nos esquecer que a publicação desta obra data de 1951 enquanto o ensaio “Ideologia e terror”, que contém mais elementos de seu pensamento tardio, só foi publicado em 1953 e anexado à segunda edição de *Origens* em 1958.

De qualquer maneira, ainda que impulsionada já em *Origens*, a análise da *vita ativa* ganha fôlego em *A Condição Humana*. É a partir desta obra que podemos compreender a atividade da ação em seu caráter mais elementar, isto é, enquanto *interação* de seres humanos. No capítulo V, para ser mais preciso, serão desenvolvidos os aspectos elementares da atividade da ação, isto é, seu caráter de revelação do agente, seu contexto na teia de relacionamentos, seu caráter processual, bem como sua irreversibilidade e sua imprevisibilidade.

Ao agir, os seres humanos são capazes de revelar *quem* são. Através da ação e do discurso podemos nos distinguir diante dos demais homens. Para Arendt: “Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, 'começar', 'ser o primeiro' e em alguns casos 'governar') imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado geral do termo latino *agere*)” (ARENDR, 2008a, p.190). Essa passagem é completada pela frase “não é o início de alguma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDR, 2008a, p. 190). Vemos aqui a ligação íntima entre a categoria da ação e a revelação do indivíduo. Isto não significa que haja a revelação de uma essência individual, daí a necessidade de completar com a segunda passagem, isto é, de que o início é o início de *alguém*, não de algo. Deste modo, somos na medida em que agimos.

Tal atividade possibilita que uma teia de relacionamentos seja tecida. À medida

que agimos compomos uma trama de relacionamentos com outras pessoas. Conforme Arendt nos explica, “a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas” (ARENDR, 2008a, p.196). Esta é a mediação intersubjetiva que completa a mediação física e mundana da existência humana, afinal, além dos objetos reificados pela atividade humana da fabricação enquanto a capacidade de transformar e conferir à matéria retirada da natureza um sentido estritamente humano, há também a trama de relações de caráter intangível, reveladas apenas quando estas são narradas na forma de histórias. “As histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é o autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor” (ARENDR, 2008a, p. 179). Diferente dos objetos reificados, passíveis de serem armazenados em museus e preservados para a posteridade, as histórias, estas que compõem os relatos da interação humana, possuem a fragilidade da dispersão, ou seja, não podem ser armazenadas como objetos e, mesmo depositadas em papéis ou arquivos digitais, necessitam da medição subjetiva para que possuam algum sentido. A solução grega para tal desafio foi justamente a pólis como um espaço de preservação da memória, onde os agentes poderiam ser lembrados por seus pares após a realização de seus grandes atos, isto é, como heróis. Atentamos aqui que o herói, originalmente, não se caracteriza pela sua deificação ou pelo status de semideus. Qualquer homem capaz de afirmar sua distinção e liberdade é um herói, isto é, os grandes atos não são necessários, a imortalidade do herói, o engendramento de uma história capaz de afirmar a singularidade do indivíduo, está ao alcance de qualquer homem que possua a coragem de se aventurar entre seus semelhantes. Por este motivo, a atividade da ação é primordialmente a possibilidade de sermos o herói de nossa própria história.

Justamente por ocorrer no contexto de uma teia de relacionamentos, a atividade da ação possui um caráter processual. Ao iniciar uma ação, o agente causa uma cadeia de acontecimentos sobre a qual ele não exerce qualquer controle. Para Arendt:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser culpado de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação (ARENDR, 2008a, p.245).

Constatamos com esta passagem que a autora pensa a esfera dos negócios humanos como uma teia de eventos na qual a interferência de um agente dá início a efeitos sobre os demais seres componentes de tal contexto. No entanto, o agente não possui a capacidade de controlar a cadeia de efeitos causados por seu ato, o que tipifica a imprevisibilidade da ação. E, da mesma maneira, como não há a possibilidade de antecipar os efeitos da ação, não há possibilidade de desfazer o que está feito. Este caráter da irreversibilidade da ação ocorre pois, diferente da fabricação, onde o objeto da reificação pode ser destruído, a história tramada pela ação humana é intangível e não pode ser destruída. A resposta a tais características são os poderes de fazer promessas, antecipando o futuro, e perdoar atos, anulando os efeitos do passado. As promessas mútuas estabelecem ilhas de segurança capazes de antecipar o que faremos e de orientar e preparar os demais para os atos que virão. De maneira similar opera o poder de perdoar. Afetada a teia de relações humanas, somos afetados por ações inerentes ao contexto que nos cerca. O poder de perdoar consiste na capacidade de anular os “ecos” do ato inicial ao não levar adiante o seu efeito.

De acordo com o projeto intelectual de Arendt, após *Origens* teríamos em *Introdução na Política* um aprofundamento das discussões sobre a categoria da ação. O foco seria direcionado, após uma análise ampla das condições da política e dos próprios homens na modernidade, para uma discussão a respeito dos preconceitos e do modo como a política se encontra no presente. Publicado postumamente, *Introdução na Política* traz novas características que nos ajudam a pensar a própria atividade da ação. Na medida do possível, esta obra torna mais evidente que, mesmo tão fundamental, a categoria de ação carece de um sentido mais palpável em nosso tempo. Com definições tão abstratas em *A Condição Humana*, a própria autora faz uma busca constante em torno das possíveis formas para pensar a ação no contexto do mundo

moderno. Assim, a dificuldade em encontrar uma definição mais precisa para a atividade da ação reflete uma dificuldade própria das condições da política em nosso tempo. Não se trata de mera abstração teórica, trata-se de generalismo que revela a dificuldade para apontar exemplos mais palpáveis de ação na atualidade.

Sinalizadas as características da ação humana, definindo e distinguindo esta atividade em relação às demais, passamos agora aos seus elementos, critérios que nos ajudam a compreender seu desenvolvimento e singularização. Observamos em *Introdução na Política* a sistematização de quatro elementos da ação, nomeadamente, os fins, o significado, o objetivo e o princípio da ação. Os três primeiros a orientam e revelam seu curso, o quarto a coloca em movimento. O fim de uma ação está localizado em seu término, por exemplo, a instituição de uma nova ordem é o fim da ação revolucionária. Compreendido como finalidade, este aponta para um resultado desejado no processo desencadeado, no entanto, devido à característica da imprevisibilidade, o fim nem sempre é alcançado. Como Arendt descreve: “O significado de uma coisa, por oposição ao seu fim, está sempre contido na própria coisa, e o significado de uma atividade só pode existir enquanto dura a atividade” (ARENDR, 2008b, p.257). O significado da política é a liberdade, isto é, estar na companhia de outros homens significa estar livre e a política não possui outro sentido senão a sustentação desta condição. Por último, há “Os objetivos pelos quais nos orientamos e estabelecemos os parâmetros pelos quais tudo que se faz deve ser julgado; eles ultrapassam ou transcendem o que é feito no mesmo sentido em que toda régua transcende o que ela deve medir” (ARENDR, 2008b, p.258). Portanto, atuam como diretrizes que devem estar contidas no presente para se realizar. Com a noção de objetivos da ação Arendt se afasta da tradicional categoria de meios e fins, isto é, não há a possibilidade de fins superiores que justifiquem ações intermediárias violentas, por exemplo. Como Arendt aponta, um general busca a paz, logo, não deve realizar atos de guerra que comprometam um tratado de paz futuro (ARENDR, 2008b, p.256). Os objetivos orientam as ações no presente e são alcançados no presente. Diferente do fim, o objetivo não está sujeito à imprevisibilidade da ação. Assim, uma ação persegue um fim sob orientação de objetivos, revelando seu significado ao término de toda a sua trajetória. O que inspira o homem a iniciar tal ação é o seu princípio. Tal qual Montesquieu, que

estabeleceu distintas formas de governo e atribuiu a cada uma delas um princípio capaz de colocá-los em movimento, Arendt dá vida à atividade da ação pelo que ela denomina princípio de ação. São eles que nos inspiram a coragem necessária para abandonar nossos interesses privados e ingressar no mundo público da política. Tais princípios não são motivações psicológicas, “...são critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados, pelos quais todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade.” (ARENDR, 2008b, p.112) Apesar de Montesquieu ter apontado três princípios, a virtude, a honra, e o medo, apenas os dois primeiros são propriamente políticos, afinal, o último consiste em coibir possíveis ações políticas que ameacem o poder do déspota. Os princípios da virtude e da honra correspondem a diferentes aspectos da mesma condição humana da pluralidade, nomeadamente, a igualdade e a distinção. Logo, de maneiras diferenciadas, ambos os princípios apontados por Montesquieu tratam de um amor à pluralidade humana. Como diz Arendt: “ ...esse amor ou como diríamos, a experiência fundamental da qual brotam os princípios de ação, é para Montesquieu o traço de união entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (ARENDR, 2008b, p.114). Portanto, somos levados ao encontro daquele que pode ser considerado um traço definidor do pensamento arendtiano, isto é, o *amor mundi* ou amor ao mundo, pensado de modo mais sistemático em sua tese de doutoramento, intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Arendt procura resolver o problema de compatibilidade entre os conceitos de *amor mundi* e *amor dei* quando tratado o tema do amor ao próximo. Interessa-nos compreender como tal conceito, evidentemente privado, torna-se pivô da questão política, afinal, “por natureza, o amor é extramundano e é por esta razão – e não por ser tão raro – que não apenas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas anti-políticas” (ARENDR, 2008b, p.254). Assim, o amor pelo mundo torna-se responsabilidade, um cuidado com a durabilidade do mundo que habitamos. É fundamental lembrar que mundo difere de natureza ou planeta. O mundo refere-se ao conjunto de artifícios e instituições postas entre nós e a natureza e entre nós mesmos. Amar o mundo, sobretudo, é desejar a sua permanência e agir como responsável direto por isso. Portanto, os princípios de ação correspondem ao nosso desejo de manter nossas instituições, seja pela garantia da

igualdade, como em uma república, ou pela garantia da distinção, como em uma monarquia.

Aos princípios apontados por Montesquieu, Arendt acrescenta a fama, a liberdade, a justiça e a igualdade (ARENDR, 2008b, p.256). Ainda que o texto da autora prescindia de um detalhamento sobre tais princípios, basta observar que estes não são limitados, e que diferentes experiências políticas na história foram inspiradas por diferentes princípios. Podemos apontar, por exemplo, a fama como princípio da Grécia homérica, isto é, a busca da imortalidade que inspirou Aquiles em sua batalha contra Tróia. Ou ainda, a liberdade como o princípio que inspirava os cidadãos atenienses a agir na pólis.

Finalmente, ao tratar da ação em Hannah Arendt, estamos lidando com a atividade capaz de iniciar algo novo. Esta atividade, exequível apenas entre humanos, é um ponto de partida importante para a reflexão arendtiana sobre a política. Exercitar suas possibilidades no presente significa pensar a própria possibilidade da política. A autora reconhece em *Introdução na Política* que a irrupção de momentos como a experiência originária da ação são raros e descontínuos na história (ARENDR, 2008b, p.174). Desta maneira, imaginando que tal texto dá sequência ao preâmbulo realizado em *A Condição Humana* e aponta para uma análise mais palpável da conjuntura política da modernidade, pode-se afirmar que Arendt não deposita expectativa na realização cotidiana de uma atividade que tem por característica fundamental a introdução do novo no mundo. A existência da ação nos assuntos humanos, que em nível elementar implica interação, não exige a *inovação contínua*, mas a *busca contínua do novo* de modo que seja realizada como fim em si mesmo, ou seja, como um objetivo e não como uma finalidade que, caso não seja atingida, condena o agente ao fracasso. Assim, reconhecer as características e elementos da ação, presentes em *A Condição Humana* e *Introdução na Política*, nos ajudam a pensar o que é requisitado para a recuperação desta atividade. Para além, levanta a questão de quais seriam os objetivos e os princípios de uma ação que se desenvolva no mundo moderno.

1.3. A CATEGORIA DE ESPAÇO PÚBLICO

Para alcançar uma compreensão adequada da categoria de esfera pública é preciso salientar um caráter mais elementar de sua fundamentação. A esfera pública é mais complexa que um espaço comum de reunião e visibilidade feito por humanos e para humanos. Como vimos na seção anterior, a atividade humana fundamental que possibilita a revelação da singularidade de cada homem é a ação. Logo, conforme Arendt nos explica em *A Condição Humana*:

O espaço de aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública(...) Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre (ARENDDT, 2008a, pp. 211 e 212).

Assim, o espaço de aparência depende da reunião de homens dispostos a revelar pela ação e pelo discurso a aparência de *quem* são. Pode-se notar que o espaço de aparência e a esfera pública não são totalmente equivalentes, ainda que haja a exigência da ação em ambos. Como Arendt afirma, é a reunião de homens na modalidade do discurso e da ação que possibilita a constituição de um espaço de aparência ainda que este preceda a esfera pública e as formas de governo. Na seção 7 de *A Condição Humana* ela aponta dois entendimentos possíveis para o termo “público”. A primeira, segundo a qual “(...) tudo o que vem a *público* pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDDT, 2008a, p.59, *grifos meus*). E uma segunda leitura, na qual “o termo '*público*' significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (ARENDDT, 2008a, p.62, *grifos meus*). De um lado, pode-se observar que o termo público conota o mero espaço de aparências na primeira acepção. Trata-se do modo como a exposição, a publicidade e a aparência constituem as premissas básicas da própria realidade para Arendt. Por outro lado, a segunda acepção do termo público já pressupõe mais elementos, afinal, não falamos simplesmente em exposição, mas artefatos e negócios humanos que se colocam entre nós. Assim, na obra de Arendt, o termo público surge em ambos os sentidos, o que requer maior atenção. Essa coincidência de nomes não implica uma cisão teórica em sua obra, pois, como ainda

teremos a oportunidade de expor, há diferenças importantes entre espaço de aparências e espaço público⁴.

Talvez seja possível apontar aqui três níveis relevantes de análise para pensar a categoria de esfera pública em Arendt. Um primeiro nível mais elementar que trata do espaço de aparência em si e da atividade da ação que estabelece tal espaço; um segundo nível, em que o espaço de aparência ganha status de esfera pública; e, finalmente, um terceiro nível que introduz as diferentes formas de organização e de manutenção do público. Portanto, nota-se que Arendt percebeu a necessidade de tratar o tema do espaço público quando fazia o debate sobre formas de governo nos anos 50 e fez suas considerações sobre o aspecto mais elementar do tema – a aparência – já no fim de sua carreira. Assim a elaboração das categorias pode ser acompanhada na própria trajetória intelectual de Arendt, ainda que em caminho inverso. O nível de análise que envolve mais elementos - sobre formas de governo – aparece no início dos anos 50 e o nível de análise mais elementar – que trata do espaço de aparência – será tratado apenas nos anos 70 em *A Vida do Espírito*.

1.3.1. O espaço de aparência

O espaço de aparência significa o local onde se constitui a própria realidade e pode ser considerado o ponto de tangência entre as duas dimensões da existência humana, isto é, a *vida ativa* e a *vida do espírito*, sendo a primeira tratada por Arendt em *A Condição Humana*, onde a autora tratou das atividades elementares da vida ativa, a saber, o trabalho, a obra e a ação; e a segunda, foco de seu trabalho em *A vida do Espírito* (1978), trata das três atividades invisíveis que compõem o espírito humano, a saber, o pensar, o querer e o julgar. A aparência é a modalidade na qual o espírito pode ser afetado pelas atividades da vida ativa. Segundo Arendt:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias pra serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas

⁴ Doravante, usaremos 'Espaço de aparência' em referência ao primeiro sentido de público e 'Espaço Público' quando tratarmos da categoria que pressupõe um mundo de artificios e negócios humanos.

por criaturas sensíveis(...) Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer* coincidem (...) nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra (ARENDDT, 1992, p.17).

Nesta passagem, com a qual Arendt abre suas considerações sobre a atividade de pensar, constam três aspectos relevantes para entender o espaço de aparência enquanto o ponto de tangência mencionado: a natureza fenomênica do mundo, a invisibilidade das atividades do espírito e a pluralidade de percepções que compõem o próprio espaço de aparência.

Ao abordar o tema da aparência, Arendt declara também a sua intenção de desmontar o que ela denomina ser uma das “mais antigas falácias metafísicas” (ARENDDT, 1992, p.21). Trata-se do fato dado na história do pensamento ocidental que coloca a busca pela causalidade como o objetivo mais importante de qualquer trabalho de investigação teórica. Talvez o exemplo mais célebre desta tradição seja a parábola da caverna de Platão, na qual o filósofo deve abandonar o espaço de aparências representado pelo interior da caverna e voltar-se para âmbito contemplativo das ideias, onde poderá encontrar as causas primeiras do mundo de aparências gerado no interior da caverna. Esta tradição corresponde aos próprios esforços de estabelecer a verdade como o elemento revelado capaz de fundamentar todo o conjunto de efeitos, ou aparências, gerados por uma causa primeira, um Ser. Como vimos em passagem anterior, Arendt refuta a tese tradicional da cisão entre Ser e aparência em prol de uma identidade entre ambas. Tendo como referência o trabalho de um biólogo suíço, a autora chama atenção para o fato de que os seres vivos têm em seus órgãos internos a única função de sustentar e manter o externo exposto aos olhos. Essa abordagem da relação entre Ser e Aparência representa uma inversão na ordem dos valores colocados pela tradição, atravessada desde a modernidade por suas concepções seiscentistas de progresso – perspectiva na qual a verdade revelada é cada vez mais conhecida em um processo contínuo de exaltação do Ser (verdade) e de rebaixamento das “meras” aparências que comprometem o progresso humano. A abordagem do biólogo Adolf Portmann representa tal inversão. Como diz Arendt: “Em vez de as

aparências serem funções do processo vital, não seria o processo vital função das aparências?” (ARENDDT, 1992, p.23). Deste modo, as aparências são colocadas como finalidade do processo vital enquanto qualquer atividade humana que corresponda a tal necessidade. Um espaço de aparência que revele tal processo vital pode ser comparado a um corpo que tem seu interior revelado em um processo artificial de revelação. Esta aparência é denominada inautêntica, afinal, apenas a violação ou interferência externa pode trazê-las à tona. Como veremos mais adiante, são nestes termos que se fundamenta a separação entre as esferas pública e privada.

Essa inversão nos mostra o valor da superfície, ou seja, da condição mundana na qual todas as criaturas são adequadas à aparência. Lembremos que conforme Arendt nos mostra ainda no prólogo de *A Condição Humana*, “O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal (...)” (ARENDDT, 2008a, p.10). Já em *A Vida do Espírito* ela afirma:

Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem(...) Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo* (...) porque são sujeitos e objetos - percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo(...) cada espécie animal vive em um mundo próprio (ARENDDT, 1992, pp.17-18).

A multiplicidade de mundos mostra que cada conjunto de aparatos sensoriais que as diferentes espécies possuem viabiliza a percepção de uma realidade distinta. Assim como outras espécies, os homens dispõem de seu próprio aparato e, por conseguinte, de um mundo só seu. Para a autora:

Além do impulso de auto exposição, pelo qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências, os homens também *apresentam-se* por feitos e palavras, e, assim, indicam como querem aparecer, o que em sua opinião, deve ser e não deve ser visto. Esse elemento de escolha deliberada sobre o que mostrar e o que ocultar parece ser especificamente humano (ARENDDT, 1992, p.28).

Mais que a aparência conferida em nosso corpo, somos capazes de elaborar e optar pelo aspecto que apresentamos aos demais. A escolha da aparência que projetamos é uma possibilidade que se refere ao espírito. Isto é, às atividades de pensar, querer e

julgar que, embora não possam ser vistas em seu funcionamento, são capazes de alterar o modo como nosso corpo aparece ou percebe o mundo. O espírito refere-se a uma parcela invisível da nossa existência. E neste ponto é preciso apontar uma diferença elementar entre nossa alma e o nosso espírito. Embora ambos sejam caracterizados pela invisibilidade em oposição à aparência corpórea, o espírito é o responsável por determinar *como* aparecemos. Para Arendt,

O que aparece no mundo externo além dos sinais físicos é apenas o que deles fazemos por meio do pensamento. Toda *demonstração* de raiva distinta da raiva que sinto já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada, significativa para todos os fenômenos de superfície. Demonstrar raiva é uma forma de auto-representação: eu decido o que deve aparecer (ARENDDT, 1992, p.26).

A alma refere-se ao conjunto de emoções, paixões e sentimentos gerados pelo corpo através de seus órgãos internos, deste modo mostra seu fundo corpóreo e apresenta muitas de suas características similares aos outros animais. Conforme Arendt: “as emoções que sinto não são mais apropriadas para serem exibidas em seu estado não adulterado do que os órgãos interiores pelos quais vivemos” (ARENDDT, 1992, p.26). A manifestação da alma se dá em gestos, olhares e sons não articulados que podem ser comunicados mas não constituem uma característica exclusivamente humana. A alma “transborda do corpo” pois este é o seu fundo, isto é, embora ela seja capaz de ultrapassá-lo na direção de outro ser vivo e afetá-lo com o efeito de suas paixões, ela ainda se esconde e está ancorada na carne. Ao tratarmos do espírito, principalmente diferenciando-o da alma, devemos nos ater à sua forma de expressão, isto é, ao discurso conceitual metafórico, este que por sua vez não possui um órgão específico de onde possa se fundar. Como diz a autora: “ (...) o *locus* [da capacidade discursiva] não é um 'órgão' e ela não tem nenhuma das propriedades estritamente funcionais tão características de todo o processo orgânico da vida” (ARENDDT, 1992, p.26). Deriva desta constatação a invisibilidade das atividades espirituais que operam fora das aparências de um mundo de fenômenos acessíveis aos cinco sentidos.

É através do espírito invisível que a autoexposição de características de um ser vivo pode ser transformada na autoapresentação deste mesmo ser. A diferença entre

ambas consiste no grau de autoconsciência que a autoapresentação exige, ou seja, ao grau de reflexividade que apenas o espírito pode realizar. A autoexposição, refere-se apenas àquilo que o corpo expressa pelas emoções e paixões da alma em seu estado inalterado, isto é, como um órgão interno revelado. A autoapresentação é capaz de engendrar uma personalidade, ou caráter, “(...) conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável *todo compreensível* e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares e nossa estrutura psíquica e corporal” (ARENDR, 1992, p.30). A formação desse *todo compreensível*, que segundo Arendt define nossa personalidade, logo, *quem* somos, é atribuição do espírito e da sua capacidade reflexiva de compreender o todo de paixões, emoções e gestos em um conjunto coerente. A capacidade de conferir coerência a um todo corresponde à atividade de pensar, concebida em Arendt a partir da distinção que Kant faz entre *Vernunft* (Razão) e *Verstand* (Intelecto). Para a autora,

A distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: *pensar* e *conhecer*; e dois interesses inteiramente distintos: o *significado*, no primeiro caso, e a *cognição*, no segundo (ARENDR, 1992, p.13).

E completa:

[...]os conceitos da razão nos servem para conceber [begreifen, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções[...] o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu *significado*” (ARENDR, 1992, p.45).

A primeira etapa da significação, que começa com a percepção deste todo pelos sentidos, vem acompanhada por uma sensação de realidade, isto é, pela suposição de que há um objeto a ser percebido por um sujeito. No caso da revelação do indivíduo, trata-se de pressupor a existência de outro sujeito que se torna objeto da percepção de outro. Assim, a formação do todo compreensível exige a sensação de realidade que, em um mundo de aparências, é garantida por uma tríplice comunhão: a percepção comum que os diferentes sentidos têm de um mesmo objeto; a percepção comum que

membros de uma mesma espécie têm de um objeto comum; e, por fim, o acordo acerca da identidade do objeto apesar das diferentes percepções que seres sensorialmente dotados possuem. O primeiro elemento garante a diversidade de percepções que meu corpo pode ter de um mesmo objeto, isto é, ouvi-lo, vê-lo, sentir seu cheiro, sua textura e seu calor. O segundo elemento compõe o contexto no qual os objetos singulares aparecem. O contexto é evasivo e, tal qual o conceito de Ser, que não pode ser percebido pelo aparato sensorial, é um pressuposto de todos os meus cinco sentidos externos na medida em que condiciona todos os demais. Assim, para a autora:

Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos. O que [...] chamamos de senso-comum, *sensus-communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço (ARENDETT, 1992, p.39).

O senso-comum é o fiador intersubjetivo de um conjunto de relações que possuo com as diversas propriedades do mundo e para cada qual possuo um sentido diferente. O pressuposto comum, ou seja, a existência de um objeto para ser cheirado, ouvido, visto, tocado e provado por um sujeito, constitui a sensação de realidade que só a companhia de outros homens pode me oferecer, isto é, se sinto um objeto, não sou o único a fazê-lo. Deste modo, minha percepção do mundo com objetos e humanos está apoiada no próprio fato de que homens e não apenas um homem habita este planeta. Segue desta condição a necessidade de observar a sensação de realidade e seu vínculo com a linguagem, afinal, sendo a intersubjetividade a fiadora das minhas percepções, e dado que o espírito adultera cada percepção tomada pelo meu corpo em seu processo reflexivo a fim de torná-lo diferente do seu estado bruto, surge a questão de como as palavras derivadas da minha experiência perceptiva são comunicadas.

É na modalidade do discurso e das palavras que o pensamento opera alterando o estado bruto de paixões e emoções tornando-as o todo compreensível de percepções. Diferente da cognição, que opera apreendendo os dados dos sentidos em busca de verdades, ou seja, se alguma coisa “realmente” é ou não é, se existe ou se

não existe, o pensamento toma por certa a existência do objeto percebido de antemão e foca seus esforços especulativos em encontrar o significado de tal experiência. Assim, o ego pensante busca o critério de coerência de um todo a partir da diversidade de percepções. Citando Aristóteles, Arendt aponta que todo “[...]logos [proposição no contexto] é um som significativo [*phone semantike*][...] [Mas] [...]nem todo logos é revelador (*apophantikos*)[...]” (ARISTÓTELES, *Interpretatione*, apud ARENDT, 1992, p.45). Há uma diferença entre o discurso com pretensão de verdade e o discurso significativo, mas ambos possuem o pressuposto da existência de critérios de coerência. Assim, o logos é um discurso em que palavras significativas são reunidas e articuladas com o propósito de fazer acontecer nossos pensamentos e atender à “necessidade da razão” de entrar em acordo com o dado pelos sentidos. Trata-se da necessidade humana de se sentir em casa em um mundo desconhecido e, como Arendt descreve: “O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim dizer de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado, como um estranho” (ARENDT, 1992, p.77). A atividade espiritual do pensamento, através da sua busca por significado, trabalha para acomodar o homem em um mundo estranho e desconhecido. Ao estabelecer as palavras e ao articular o discurso coerente, o pensamento concilia o homem com o mundo e ao mesmo tempo em que se apronta para recebê-lo. Assim, o homem percebe tudo a partir de uma realidade contextualizada pela linguagem do senso comum e se prepara também para mostrar sua singularidade ao mundo na medida em que exhibe uma personalidade, produto da mutação das paixões pelo espírito.

A modalidade da aparência, na qual vida ativa e a vida do espírito se tocam, lança mão da linguagem para comunicar o invisível do espírito e para apropriar o que se mostra no mundo. Mas esta operação só é possível graças ao recurso da metáfora, que “[...] realiza a transição de um estado existencial, aquele do pensar, para outro, aquele do ser uma aparência entre aparências” (ARENDT, 1992, p.80). Através deste recurso, a retirada do mundo necessária às atividades do espírito pode ser revertida. Por este motivo as metáforas vão além de simples analogias que apontam semelhanças entre objetos sensíveis diferentes. Enquanto as analogias emparelham figuras já aparentes, como observamos na expressão “branco como marfim”, as

metáforas trazem à visibilidade o invisível, ou seja, comparam nosso pensamento às figuras já presentes no mundo das aparências. Ao longo da história da filosofia observamos diversos exemplos desta ferramenta atuando na linguagem para viabilizar a expressão de conceitos. O exemplo mais célebre desta operação é a alegoria da caverna. Quando Platão introduz o conceito de ideia - *eidos* - no vocabulário filosófico está se referindo à forma que orienta o artesão durante o processo de fabricação da sua obra. Subjaz à metáfora da ideia a seguinte relação: da mesma forma que a imagem orienta o artesão na formação do seu trabalho, as ideias orientam o mundo sensível na sua formação a partir de um padrão situado no mundo inteligível. Assim, a metáfora operada na linguagem é capaz de lançar no mundo das aparências o pensamento do autor grego. Observamos assim que a fala e o pensamento estão intimamente relacionados, pois, na medida em que a primeira se constitui como ferramenta que materializa nosso pensamento, possibilita que o mesmo possa afetar outros indivíduos na modalidade da aparência.

É através do discurso e da ação que afetamos uns aos outros, isto é, interagimos, engendrando um espaço de aparência. Este é sustentado pela linguagem e pela nossa capacidade de nos projetar como indivíduos singulares para os demais, compartilhando a capacidade de compreender as metáforas e operando a transferência entre pensamento e fala. Como veremos agora, é a partir destes elementos que a categoria de espaço público pode ser pensada com a introdução de um novo elemento: o poder.

1.3.2. **A formulação do espaço público em *A Condição Humana***

Cronologicamente, as considerações sobre o espaço público contidas em *A Condição Humana* antecedem *A vida do espírito*. Entretanto, é notória a contribuição que os elementos presentes na obra póstuma de 1978 podem oferecer para uma compreensão mais abrangente das pretensões teóricas de Arendt em 1958. A mais expressiva delas, ou seja, a separação entre as esferas pública e privada da vida ativa, pode ser apontada como uma das manifestações da separação entre o que é feito para se mostrar e o que existe em função do que se mostra. Em nível mais elementar,

podemos dizer que a separação público/privado trata de uma distinção nítida entre as funções da liberdade e da necessidade humana, respectivamente. A primeira trata da possibilidade desfrutada pelos humanos de encontrar semelhantes na modalidade da ação para projetar sua personalidade em um espaço de aparências. Já a necessidade trata dos compromissos que os humanos possuem com sua própria existência biológica, como as demandas por alimentação e reprodução. Esta segunda dimensão, sob a perspectiva arendtiana, existe apenas em função de manter e permitir que os humanos se projetem em um espaço de aparência onde podem, de fato, realizar suas potencialidades para além da mera existência animal. Em outros termos, trata-se da mesma estrutura do corpo e seus órgãos vitais, isto é, todas as funções biológicas servem a uma estrutura externa elaborada para projetar formas, cores, aromas e texturas que caracterizam cada espécie separadamente, ainda que muitos animais apresentem uma estrutura anatômica muito semelhante em seus órgãos internos. Assim, Arendt discorre em sua obra de 1958 acerca da separação operada principalmente na Grécia clássica, onde a distinção entre polis e família tipificava as duas “vidas” que o homem grego tinha acesso. Uma que correspondia aos assuntos do lar para com escravos, mulher e filhos e uma segunda vida, na qual apenas homens que submetiam toda a estrutura familiar tinham acesso, permitindo-lhes encontrar semelhantes que desfrutavam da mesma posição para realizar atos de bravura ou demonstrações de habilidade retórica capazes de destacar sua singularidade diante dos demais. De qualquer maneira, para os esforços de elucidação do sentido de tal separação, é preciso focar aqui, primeiro, no que tipifica o espaço da necessidade, segundo, no que tipifica os espaços da aparência e, terceiro, como um espaço de meras aparências pode ser elevado ao estatuto de público. Esses três momentos refletem a estrutura do debate público/privado como este pode ser extraído de *A Condição Humana*.⁵

⁵ Para demonstrar o desenvolvimento da categoria de espaço público no âmbito da obra arendtiana, especificamente em *A condição Humana*, no caso desta seção, optou-se por não inserir as críticas de Habermas, Benhabib e Pitkin neste momento. A crítica acerca da separação demasiadamente rígida entre público/privado e seus conteúdos apropriados será encontrada na última seção deste capítulo. Para conferir as críticas dos intérpretes de Arendt ver também: BENHABIB, S. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”. In: *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (org.). Cambridge. 1994; HABERMAS, J. “Hannah Arendt’s Communications Concept of power” In: *Social Research*. Vol. 44. Nº 1. 1977; HABERMAS, J. “Mudança Estrutural da Esfera Pública”. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1984; PITKIN, H. *Hannah Arendt’s Concept of Social*. Chicago. The University of Chicago Press.

Discorrer sobre o âmbito público da vida humana sem abordar sua dimensão privada seria como discorrer sobre a bela aparência de um animal sem tratar da estrutura interna que trabalha em função do que se mostra. Arendt apresenta esta relação nos termos da vida grega dividida entre os negócios da família e os negócios da polis. O que caracteriza a esfera da família era o fato de que os homens ali se agrupavam compelidos por necessidades e carências que precisavam ser atendidas, isto é, a manutenção da vida biológica e a garantia da espécie. Havia também a clara divisão de papéis entre homens e mulheres, onde os primeiros estavam incumbidos do suprimento de alimentos e a mulher sujeita ao labor do parto. Como Arendt afirma, “a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar” (ARENDR, 2008a, p.40). Neste sentido, a necessidade é um fenômeno pré-político na medida em que pertence ao lar privado e está fora do espaço público onde ocorria a ação política. Assim como a necessidade, a violência é outro fenômeno privado considerado pré-político. É através da violência que o chefe da família poderia submeter todos os demais membros do lar e dispor de tempo livre, isto é, longe do chamado da necessidade, para alcançar o espaço público da polis com outros chefes de família. Deste modo, a constituição do espaço público está pressuposta pelo emprego da violência⁶ contra mulheres, crianças e demais homens escravizados em guerras. Por isso Arendt afirma: “Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida nem a ‘boa’ vida é possível[...] No que tange aos membros da polis, a vida no lar existe em função da ‘boa’ vida na polis” (ARENDR, 2008a, p.47). Ao se recolherem no âmbito da privacidade, os homens literalmente

1998

⁶ O ensaio *On violence* publicado por Arendt em 1969 nos traz a noção exata do que ela compreende com tal palavra, definindo-a em relação ao poder, ao vigor e à força. Para Hannah Arendt, há diferenças fundamentais entre tais conceitos, pois poder significa agir em comum acordo e pertencer sempre a um grupo e quando este se dissolve também acaba o poder gerado; vigor corresponde à qualidade de uma entidade individual que se manifesta em relação às outras pessoas e que pertence ao seu caráter; força significa a energia liberada por movimentos físicos ou sociais. O poder só é gerado quando os homens se reúnem num espaço público, podendo este ser delegado a alguém ou a alguma instituição. O vigor é comumente confundido com o poder, pois quando dizemos: “um homem poderoso” na realidade nos referimos a um “homem vigoroso”. A força é compreendida por Arendt como força física, que pode destruir algo ou ferir alguém. O uso da força em detrimento do poder para a persuasão é o que Arendt denomina violência. Ainda segundo ela, a violência “distingue-se por seu caráter instrumental... ela está próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDR, 2011c, pp.60 e 61). Portanto, onde a violência predomina comprometem-se as estruturas de poder, logo, a relação de violência e de política, tal como compreendida por Arendt, pode ser pensada como uma relação de tensão, onde uma provoca a anulação da outra.

privam-se de se realizar plenamente, isto é, não efetivam o uso de todas as capacidades de que dispõem, como o uso da palavra e a projeção de uma personalidade pública. No entanto, deve-se fazer uma ressalva na comparação entre corpos e a esfera pública. Ainda que haja o trabalho da família em função da participação do seu chefe nos assuntos da polis, as mulheres, as crianças e os escravos eram mantidos na escuridão do lar sem a possibilidade de optar pela participação na luz da praça pública graças ao recurso da violência e não por uma determinação natural. Exatamente por isso a vida privada só existia em função da polis no que tange àqueles que já desfrutavam de uma “boa vida”. A perspectiva de um escravo poderia ser diferente ao julgar se seu trabalho existia em função de libertar seu senhor para assuntos públicos ou para simplesmente proteger-se da violência provinda do senhor do lar.

Por mais que Arendt faça suas referências ao privado se servindo de palavras como “sombras” e “escuridão”, em oposição ao “brilho” e à “luz” da esfera pública, é notável em sua análise da vida clássica greco-romana o estatuto fundamental da privacidade tal qual um órgão vital da vida pública. Segundo a autora:

[...] não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública. A privacidade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano (ARENDDT, 2008a, p.74).

Trata-se aqui da importância da propriedade para a própria vida política na polis, isto é, da profunda conexão entre público e privado que fica evidente na questão da propriedade privada. A primeira dificuldade que surge quando tocamos o tema da propriedade é a corrente confusão realizada pelos modernos entre os conceitos de riqueza e propriedade ao relacionar esta com riqueza e ausência de propriedade com pobreza. Como Arendt sugere, a antiguidade clássica separa ambos os elementos, sendo a riqueza um acúmulo de bens cambiáveis como objetos de valor. Já a propriedade refere-se a um lugar no mundo e, no caso grego, tratava-se de chefiar uma das famílias da polis e, assim, pertencer ao corpo político. Os conceitos eram tão

diferentes entre si que um estrangeiro – ou mesmo um escravo da antiguidade – poderia, diferente do escravo moderno, acumular posses, mas nenhum possuía o direito de participar de uma assembleia da polis por não disporem de um lar só seu entre as famílias que compunham o corpo político.

Este fato coloca a propriedade privada como condição para a formatação do corpo político na antiguidade clássica. Ainda que, como veremos mais detalhadamente, o espaço público seja o âmbito da ação política e da constituição de corpos políticos, no caso grego, cada homem liberto de suas necessidades pressupunha a posse de um lugar só seu no mundo e, logo, a polis não se constituía apenas da praça pública, mas pressupunha a organização de todos os lares e famílias no entorno e em função de tal espaço, sem os quais a experiência política não seria possível. O que agregava os lares, estabelecendo a sua ligação, bem como definindo os limites entre o público e o privado era a lei. A lei grega, diferente de um catálogo de proibições ou uma matéria da ação política, consistia em um muro que separava as esferas pública e privada. Nas palavras de Arendt, a lei era como um muro

[...] sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei de caráter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político. Sem ela seria tão impossível haver uma esfera política como existir uma propriedade sem uma cerca que a confinasse; a primeira resguardava e continha a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família (ARENDR, 2008a, pp.73 e 74).

Neste sentido, a propriedade privada não possuía a conotação moderna de riqueza, isto é, não se tratava de um bem cambiável e acumulável. A propriedade era o sinônimo de domínio sobre as necessidades da vida biológica e nesta esteira assumia o caráter axiomático de condição para o ingresso na vida pública. Ao chefe da família era facultada a ampliação da propriedade ou então a ascensão para esfera pública. Para o grego homérico, a primeira opção significava o sacrifício voluntário da sua potencial liberdade e até mesmo a entrega à condição de submissão às necessidades, às quais os escravos eram submetidos pela força. Assim, no debate acerca do binômio público/privado, tratado o tema da necessidade, da propriedade e da lei, resta um

último elemento que estabelece a conexão entre espaços tão antagônicos e, ao mesmo tempo, tão dependentes entre si, isto é, a coragem. Havendo a opção entre ampliar a propriedade e retirar-se dela para adentrar ao mundo dos grandes feitos e empreendimentos, os chefes de família e potenciais homens livres poderiam ser separados em dois tipos: os homens servis e os homens livres. O primeiro era caracterizado por sua covardia ao não arriscar a sua própria vida retirando-se dos cuidados do lar, fonte de sua sobrevivência, para cuidar dos assuntos da polis. Os homens livres, por sua vez, possuíam a coragem de deixar a família e dedicar sua vida aos negócios da cidade. Portanto, na base da vida política estava o risco constante que todo cidadão deveria assumir de antemão ao optar pela saída do seu lar. Foi assim que a coragem tornou-se a virtude política por excelência no antigo mundo grego e demonstra um pouco da postura grega em relação aos seus escravos que, mesmo na submissão, poderiam possuir condições razoáveis de subsistência. Ser escravo, antes da submissão pela violência ou da conotação moderna de exploração, significava a própria submissão às necessidades e a covardia de não arriscar a vida biológica em prol da dignidade da “boa vida”. Por isso, é notório o fato de que escravos eram inimigos derrotados que se recusaram ao suicídio devido sua dificuldade em se desprender da vida biológica. Ou seja, o servilismo, antes de uma condição forçada, era considerado a natureza dos homens covardes. Como dizia o poeta cretense Hítrias: “Minha riqueza é minha lança e a espada e o belo escudo. [...] Mas aqueles que não ousam valer-se da lança e da espada e do belo escudo que protege o corpo, prostram-se de joelhos, assombrados, e me chamam de Senhor e Grande Rei” (HÍBRIAS, *apud* Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*, *apud* Arendt, 2008a, p.46, nota 30). Assim, a condição de homem livre pressupunha a coragem de arriscar a vida não apenas explicitamente em combate, mas tacitamente no abandono da propriedade enquanto ferramenta de superação da necessidade humana.

A coragem, enfim, possibilita o salto para o espaço de aparências onde os homens podem projetar a sua singularidade. Se o privado é o espaço da propriedade, o espaço público é o espaço do comum. O próprio termo público denota dois fenômenos distintos conforme Arendt nos apresenta em *A Condição Humana*. Um primeiro sentido no qual público significa tudo que pode ser visto, ouvido, tocado, enfim, percebido.

Constituindo, portanto, a própria realidade. O público, aqui, ainda pode ser identificado ao espaço de aparências, afinal, tange as manifestações das “[...]forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos [...]” após serem transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas para se adequarem à aparição pública (ARENDDT, 2008a, p.59). Conforme dito anteriormente, é no espaço de aparências onde as personalidades são projetadas após a transformação das paixões pelo espírito e sua posterior exposição ao público. Ao fazer referência às possíveis formas de transformação que as paixões podem sofrer, Arendt cita a narração de histórias e a manifestação artística. Sempre que trazemos ao público nossas forças da vida íntima pela narrativa ou pela arte projetamos algo em uma realidade percebida sob as mais diversas perspectivas por outros homens.

Em sua segunda acepção, o termo público significa o próprio mundo. Este mundo não é idêntico à Terra ou à natureza, trata-se do artifício humano sobre o qual realizamos os negócios humanos. Esta segunda forma de compreensão do público possui um maior alcance teórico na medida em que atinge os objetos resultantes da atividade humana da fabricação, logo, estabelece uma base nesta atividade que necessita do espaço privado para acontecer, o que evidencia novamente a conexão íntima entre o público e o privado. E introduz também os negócios humanos que são realizados sobre este artifício. Como veremos, esta teia de negócios humanos, já tratada nas características da atividade da ação, e que significa as relações mútuas realizadas pelos homens, constitui o diferencial em uma esfera de aparências por conferir a ela o seu estatuto político.

Através da durabilidade, o homem caracteriza sua relação com o mundo, isto é, com o fato de que nascemos em um mundo que existia antes de nós e que resistirá à nossa partida. Voltamos aqui com o tema do amor ao mundo, pois, este é o “ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele” (ARENDDT, 2004, p.247). Em entrevista concedida a Gunter Gauss, Arendt aponta o momento preciso em que sentiu responsabilidade pelo mundo. Foi em 27 de Fevereiro de 1933, data do incêndio do Reichstag e das primeiras prisões ilegais na Alemanha nazista. Segundo Arendt:

O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti *responsável*. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador. Tentei ajudar de muitas maneiras (ARENDR, 2008c, pp.34 e 35).

A responsabilidade pelo mundo significa agir para que sua durabilidade seja mantida, o que, no caso de 1933, implicava resistir às atrocidades do Reich. Por este motivo, o que separa o espaço de aparência do espaço público são as estruturas de poder presentes no segundo, conferindo-lhe a continuidade necessária para que as gerações futuras possam encontrar um mundo ao chegarem. Quando observamos detidamente a atividade humana da ação, mostrou-se como ela é mobilizada justamente pelo amor às duas faces da condição humana da pluralidade, a saber, a igualdade e a diferença. Portanto, a coragem, mesmo em condições modernas, pode ser considerada a capacidade de assumir sua responsabilidade diante do mundo. Uma responsabilidade pela manutenção dos espaços onde a pluralidade pode se manifestar e onde a singularidade de indivíduos seja efetivada.

Seria inconcebível um mundo cuja existência fosse condenada a apenas uma geração. Tal qualidade é conferida pela atividade da fabricação e pela imortalidade alcançada pela ação humana em um espaço público estabelecido. Quando se trata da atividade da fabricação nos remetemos à capacidade humana de extrair matéria da natureza e transformá-la, reificando-a em algo diferente, humanizado e dotado de durabilidade. Tais objetos têm a função de estabilizar a vida humana, e nas palavras de Arendt:

“[...] contra as subjetividades dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem [...]. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo que nos é próprio a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para nos proteger contra ele, podemos ver a natureza como algo “objetivo” (ARENDR, 2008a, p.150).

Tal relação que o homem possui com a natureza é violenta ao interromper os ciclos vitais da natureza, como o corte de uma árvore para a extração da madeira e sua transfiguração em móveis e casas. Ao fazê-lo, o homem retira-se do público, afinal, o

isolamento da privacidade era necessário para a realização da fabricação. O artífice necessita estar a sós com a “ideia”, com o objeto concebido ainda em seu espírito, para orientar-se durante o processo de violação da matéria prima e transformá-la na visão que o espírito lhe proporcionou. O único momento em que o artífice dirige-se ao público é para demonstrar sua obra já acabada. É possível notar então que mais uma pré-condição para o estabelecimento do público, isto é, a criação do artifício humano, começa e depende da existência de uma esfera privada bem estabelecida e que ofereça o isolamento que o artífice necessita para forjar a durabilidade do mundo.

Sobre este conjunto de objetos reificados pelas mãos do homem no isolamento privado surge a teia dos negócios humanos. A atividade da ação engendra relações entre os homens que habitam a esfera pública através de palavras e atos. A expressão da singularidade de cada um, manifestando a condição humana da pluralidade, deixa vestígios que apenas o mundo como fenômeno político é capaz de manter, e tem que manter, inclusive para gerações futuras. Afinal, a fragilidade dos negócios humanos, ou seja, o fato de que ação não deixa vestígios materiais tal qual a atividade da fabricação, só pode ser remediada pela memória dos homens afetados pela atividade de um agente engajado no espaço público. Os gregos remediaram tal fragilidade com a polis, criando um espaço onde os grandes feitos e as grandes palavras seriam lembrados por aqueles que compunham aquele espaço sem a necessidade de reificar tais eventos em textos escritos ou obras de arte. Assim, ao menos na realidade grega, a imortalidade dos feitos era a inclinação daqueles que buscavam agir em praça pública, isto é, deixar para a posteridade na memória dos seus pares da polis um vestígio da sua passagem pelo mundo. Como diz Arendt: “É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo” (ARENDR, 2008a, p.65). Portanto, a esfera pública é a esfera da durabilidade do mundo e da imortalidade alcançada nesse espaço. Isso possibilita que o mundo transcenda a nossa existência. Para Arendt: “É isto que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós” (ARENDR, 2008a, p.65). Assim, o mundo só é possível na medida em que a esfera pública mantenha seu caráter público.

A manutenção do caráter público trata de como o espaço de aparências pode manter seu estatuto público-político. Para Arendt: “É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (ARENDR, 2008a, p.212). O poder surge quando homens definem uma trajetória de comum acordo para suas ações individuais, estabelecendo uma estrutura capaz de mantê-los unidos. Por depender da reunião de homens na modalidade do discurso e da ação, o poder, como diz Arendt: “Só é efetivado enquanto a palavra e o ato não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDR, 2008a, p.212). Conforme exposto anteriormente, a realidade trata exatamente daquilo que é exposto no espaço de aparências e percebido pelos demais presentes que compartilham tal espaço. Assim, sendo a revelação e criação de novas realidades por atos e por discursos a própria efetivação do poder, torna-se indispensável a companhia de outros homens e, logo, esta é a única exigência material para o engendramento do poder. Curiosamente, a convivência entre homens é exigência para o surgimento do poder, mas simultaneamente o poder é a única coisa capaz de manter os homens unidos nesta mesma convivência. Como nos diz Arendt: “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens” (ARENDR, 2008a, p.213). E na sequência afirma: “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de ‘organização’) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder” (ARENDR, 2008a, p.213). Essa relação recíproca entre convivência de homens e o poder fazendo a sua manutenção demonstra seu caráter potencial, isto é, o fato de que a geração de poder não ocorre necessariamente onde homens estejam reunidos e que o poder, quando gerado, não é mantido indefinidamente. Assim, o poder é antes um “potencial de poder”. Por este motivo, difere-se da força, qualidade natural de um indivíduo isolado que pode ser aplicada contra a matéria extraída da natureza ou contra outra pessoa. Em ambos os casos, ocorre o fenômeno da violência⁷ que representa a ameaça à integridade da matéria natural ou da pessoa contra quem é aplicada. No

⁷ Com já mencionado, poder e violência são fenômenos distintos. O primeiro corresponde à maximização dos efeitos da ação pela articulação de pessoas e o segundo corresponde à maximização dos efeitos da força humana pelo uso de instrumentos.

entanto, mesmo sendo a força aplicada na forma da coação, algo ameaçador, o poder gerado pela união de um contingente de homens agindo com um propósito comum contra um governo violento, por exemplo, é irresistível. O que historicamente ficou conhecido como “resistência passiva”, modalidade de enfrentamento pautada exclusivamente pelo poder da ação política, isto é, eliminando qualquer traço violento.

O poder, diferente da força, não pode ser armazenado pois se efetiva apenas enquanto duram as ações em concerto que o geram. Ademais, possui um caráter divisível que corresponde à potencialidade da convivência. Segundo Arendt: “[...] é possível dividir o poder sem reduzi-lo; e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seja dinâmica e não resultado de um interesse” (ARENDDT, 2008a, p.214). A descoberta dessa característica deve-se ao pensador francês Montesquieu, último pensador a se dedicar às diversas formas de governo e primeiro a diagnosticar que a manutenção de um governo depende em maior medida da capacidade de transformar a potencialidade da convivência em poder de fato, que do uso da força contra os governados. Por esta razão, a tirania é a única forma tradicional de governo que semeia a sua própria destruição quando impede a convivência entre os homens. A tirania está baseada exclusivamente no uso da força para dominação dos súditos e, sem poder, não há manutenção de qualquer corpo político.

Além da convivência como requisito material para a efetivação do poder, o próprio artifício humano, enquanto palco de objetos que possibilita a ação é um requisito para a efetivação do poder. Curiosa é a relação também de reciprocidade mantida entre poder e artifício, uma vez que o segundo também depende do primeiro para se efetivar. O poder, diz Arendt,

(...) é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua *raison d`être* se deixasse de ser palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício *humano*, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades (ARENDDT, 2008a, p.216, *grifo nosso*).

A própria humanidade do mundo depende da sua relação com o poder efetivado de homens livres agindo. Ainda que a atividade da fabricação seja a responsável pela transformação da matéria, é a atividade humana da ação que engendra o sentido do mundo e confere o contexto mundano ao “amontoado de coisas” que pode ser reconhecido pela percepção humana. Um exemplo desta relação de reciprocidade é a própria praça pública, local onde os homens se encontravam para exercitar sua singularidade, função que a modernidade a tem feito perder cada vez mais. O enfraquecimento da atividade da ação na modernidade faz desses espaços verdadeiros vácuos que acabam se tornando centros turísticos, atalhos para o empregado que se dirige ao seu local de trabalho, ou até mesmo, um espaço abandonado evitado por aqueles que temem uma violação da sua integridade física. Obviamente, não se trata de recuperar a função grega da praça. Mas o exemplo provoca a questão acerca da existência de espaços apropriados para reunião de homens na modalidade da ação e do discurso. A praça não precisa voltar a ser o local de assembleias, mas representa o esgarçamento de instrumentos que viabilizem condições para a ação nas sociedades contemporâneas. De qualquer forma, este caso ilustra muito bem a relação recíproca entre o poder e o artifício humano. A praça, enquanto artifício, precisa do poder para ser reconhecida como espaço de convivência e geração de poder e este, por sua vez, confere à praça o sentido da sua existência, isto é, para além de atalhos ou museus a céu aberto. Desta forma, o mundo ocorre onde os homens podem agir livremente e a sua manutenção exige estruturas de poder capazes de sustentá-lo para as gerações futuras.

O caráter público da esfera pública é conferido pela durabilidade que os negócios humanos só adquirem ao se apoiarem em estruturas de poder. Do contrário, haverá apenas um espaço de aparências com *personas* e objetos desarticulados. A mundanização deste espaço de aparências só é possível pela ação humana que articula uma trajetória comum, isto é, gera poder, pois “(...) sem o poder, o espaço de aparências produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva” (ARENDDT, 2008a, p.216). Por este motivo é a ação, em detrimento de qualquer outra forma de atividade humana, que separa os

homens dos animais e confere sua humanidade. Para Arendt, o próprio estatuto humano pressupõe a atividade da ação e estruturas de poder capazes de assegurar o caráter público do homem, isto é, sua própria humanidade.

Podemos separar, portanto, a ação da ação política, pois os homens reunidos na modalidade da ação e do discurso engendram um espaço de aparências, mas não necessariamente um espaço público. Para tanto, é necessária a ação política sintonizada com os demais, isto é, apenas a ação em concerto confere o caráter público e possui estatuto político ao cooperar para a manutenção da comunidade em convivência. A ação política tende ao engendramento de acordos. Como vimos anteriormente, a ação é mobilizada por princípios e orientada por objetivos que correspondem à própria formatação do espaço público. Este é o terceiro nível de análise da categoria de esfera pública que corresponde às formas de governo. Nelas podemos observar que as estruturas de poder podem ser formatadas de modos diferenciados, dependendo do princípio de mobilização da ação e do objetivo que a orienta em seu curso.

1.3.3. **As formas de governo e as considerações iniciais sobre a categoria de esfera pública**

Ainda que a categoria de esfera pública tenha sido formulada com mais precisão e detalhamento em *A condição Humana* em 1958, referências ao tema já podem ser encontradas em 1953 quando Arendt publicou o ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Em seu prefácio à edição de 1958 de *Origens*, primeira a incluir o ensaio citado, ela justifica o acréscimo como um conjunto de “certos insights de natureza mais geral e teórica que me parecem agora crescer diretamente da análise dos elementos da dominação total na terceira parte do livro, mas que eu não possuía quando terminei o manuscrito original em 1949” (ARENDR, 1958, xi). Assim, as observações de caráter teórico são a primeira revelação do aparato categorial que orienta Arendt em sua crítica da modernidade. Como ela afirma, alguns desses *insights* ainda não estavam sob sua posse em 1949. É a partir de 1953, com sua análise sobre as insuficiências das categorias de Montesquieu para pensar o totalitarismo enquanto forma de governo, que a autora nos apresenta seus primeiros passos na elaboração de

categorias como ação e seu princípio, isolamento, espaços privado e público, pluralidade, liberdade, senso comum, *homo faber* e *animal laborans*. Portanto, no período de 1949 à 1953 observamos um amadurecimento do debate acerca das formas de governo e a sua transformação em um debate sobre formas de organização da esfera pública. Para compreender a evolução da categoria de esfera pública veremos como esta pôde brotar nos ensaios de 1953, isto é, “Ideologia e terror” e “The Great Tradition”. Sendo a arte de traçar distinções uma característica fundamental em Arendt, veremos que algumas categorias ainda não estavam plenamente desenvolvidas dado o momento preliminar de muitas considerações.

O tema da esfera pública é alcançado na medida em que avança sua análise sobre as formas de governo colocadas pela tradição e as características inéditas apresentadas pelo totalitarismo em relação às mesmas. Comparando as formas tradicionais de governo com o totalitarismo, Arendt mostra que as formas de governo constitucionais constroem fronteiras e canais de comunicação entre os homens através de leis positivas. Estas conferem a estabilidade que “corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram” (ARENDR, 2000a, p.517). De tal maneira as leis “garantem a preexistência de um *mundo comum*, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta” (ARENDR, 2000a, p.517, *grifo nosso*). Ao tratar do tema da estabilidade de um mundo comum, Arendt já opera com a categoria de espaço público, que, em *Origens*, também é tratado como “espaço vital da liberdade” (ARENDR, 2000a, p.517). Como vimos anteriormente, ao comparar metaforicamente os espaços onde os homens se organizam a autora se utiliza da imagem de um deserto para descrever o governo tirano e de um cinturão de ferro para apontar o regime totalitário. Segundo Arendt:

Abolir as cercas das leis entre os homens – como faz a tirania – significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como política viva; pois *o espaço entre os homens delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade*. O terror total usa esse velho instrumento da tirania mas, ao mesmo tempo, destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da tirania certamente já não é o

espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes[...] O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco pelo menos ao que sabemos, consegue erradicar do coração dos homens o *amor à liberdade*, que é simplesmente a capacidade de *mover-se*, a qual não pode existir sem *espaço* (ARENDDT, 2000a, p.518, *grifo nosso*).

Ao notar que as palavras de Arendt apontam diretamente ou por analogias à referências espaciais, pode-se indicar a formação da categoria de esfera pública já em 1953 durante os *insights* “gerais e teóricos” da autora após a primeira publicação de *Origens*. Dadas as expressões grifadas, tais como “espaço”, “liberdade” e “mover-se”, observamos que um governo legal ou constitucional é aquele em que leis estabelecem os canais pelos quais homens se comunicam. Isto é, o texto possui todos os elementos para compor a categoria de espaço público. Assim, uma forma de governo trata das leis que formatam o espaço de liberdade onde os homens se movem. Entretanto, “mover-se” parece sinalizar um sentido metafórico também, isto é, não o de deslocar-se fisicamente apenas, assim como um prisioneiro libertado escapa da prisão. O termo parece direcionar nosso pensamento para a comunicação de atos e palavras que possam ser veiculados nos canais estabelecidos pela lei. Deste modo, governos totalitários ou tirânicos que comprometem tais canais, comprometem também a liberdade, afinal, se ser livre é “mover-se”, tal movimento exige a presença de homens que estabeleçam as leis e tais canais de comunicação. Portanto, temos no ensaio “Ideologia e terror” os *insights* teóricos que, apesar da ausência de uma sistematicidade, nos permitem pensar a categoria de esfera pública desde então.

No mesmo ano da publicação de “Ideologia e Terror”, Arendt produz conferências, material que tem sido publicado recentemente. Chama à atenção a publicação em 2007 do ensaio intitulado “The Great Tradition”, onde a autora já trabalhava em suas críticas aos elementos totalitários do marxismo. Publicado em duas partes, intituladas “Law and Power” e “Ruling and Being Ruled”, o mesmo texto traz aquela que talvez seja a primeira tentativa da autora em discorrer sobre o tema da separação entre as esferas pública e privada. Ambos os textos, ainda que trabalhem mais especificamente com a relação da política com a tradição e com as perversões realizadas nos conceitos de lei e poder e nas formas de governo, podem ser lidos como

lições sobre o estabelecimento da esfera pública através das suas “cercas” e “fronteiras”; como geração de poder na esfera pública através da ação em concerto; ou ainda, através da crítica à leitura das formas de governo como formas de dominação ao invés de formas de organização da esfera pública. Afinal, para Arendt, a tradição classifica as formas de governos a partir das relações de dominação de um, de poucos ou de muitos sobre os súditos, quando uma classificação enquanto formas de organização da esfera pública deveria ser feita a partir do papel desempenhado pela atividade da ação em cada uma delas. Assim, a primeira parte do ensaio trata da forma geral da esfera pública, seu estabelecimento e delimitação através das leis. Já a segunda parte, trata das diferentes formas que o espaço público pode ter com relação às diferentes maneiras como a atividade da ação se manifesta.

Ao discorrer sobre o tema da lei e do poder ao longo da tradição, Arendt mostra que esta possui dois símiles distintos para tratar do tema. Segundo ela:

Uma curiosa equivocidade acerca da relação entre lei e poder tem permanecido oculta nestes clichês bem conhecidos. Quase todos os teóricos políticos usam, sem mencionar, dois símiles completamente diferentes a esse respeito. Por um lado, aprendemos que o poder aplica a lei para efetivar a legalidade; por outro, a lei é concebida como a limitação e a fronteira do poder, as quais nunca devem ser ultrapassadas (ARENDR, 2011a, p.274).

O primeiro nos faz perceber que a única diferenciação relevante entre diversos tipos de governo é aquela entre governo legal e ilegal, dado que o poder estaria sujeito, ou não, a aplicação da lei. Esta é única diferenciação possível. Assim, para a autora, a última consequência deste símile poderia ser encontrada em Kant, para quem há apenas a separação entre o governo constitucional e o governo despótico (ARENDR, 2011a, p.274). Entretanto, dado que a tradição também nos apresenta a separação entre diversas formas de governo, isto é, a clássica separação entre monarquia, aristocracia e democracia, esta seria indiferente, afinal, o poder, seja nas mãos de um, de poucos ou de muitos, seria apenas um “instrumento” (ARENDR, 2011a, p.274) para garantir a aplicação da lei.

Ao analisar o segundo símile da relação entre lei e poder, no qual a lei limita e evita abusos do poder, Arendt aponta para a linha da tradição que encontra sua última

consequência em Hegel. Como a autora diz:

Encontramos a última consequência desta linha de pensamento na filosofia da história de Hegel, na qual a história do mundo é dividida em três eras: o despotismo oriental, em que apenas um era livre; o antigo mundo grego e romano, no qual apenas alguns eram livres; e, finalmente, o Ocidente cristão, no qual todos são livres, pois o homem enquanto tal é livre (ARENDDT, 2011a, p.275).

Ora, se a lei é responsável por evitar abusos do poder, na perspectiva desta linha da tradição, a democracia seria a melhor forma de governo possível, isto por definir a lei como a fronteira ou cerca que limita o exercício do poder. A segunda linha, portanto, suporta a separação entre as formas tradicionais de governo. Ainda assim, o que mais impressiona a autora é o modo como a tradição se utiliza de ambos os símiles indiscriminadamente (ARENDDT, 2011a, p.275). Neste momento, Arendt aponta finalmente qual o alvo de suas críticas nesse aspecto da tradição do pensamento político ocidental. Ambos os símiles carregam consigo o elemento comum da separação entre governantes e governados, isto é, carregam a relação de dominação como critério central para compreender as relações entre lei e poder e as distintas formas de governo. Para a autora, “a distinção entre governar e ser governado como uma condição para toda sociedade organizada foi introduzida por Platão de um modo repentino e quase improvisado” (ARENDDT, 2011a, p.276). O primeiro símile, ao fazer do poder o instrumento que efetiva a lei, demonstra a perspectiva de aplicação da lei pelo uso da força, este que pode ser constitucional ou despótico. O segundo símile, ao fazer da lei um instrumento de limitação e controle do poder, demonstra o exercício desta mesma força contra os súditos, porém, abrindo possibilidade de que um, poucos ou muitos homens exerçam tal dominação.

Em um segundo momento da discussão sobre as relações entre poder e lei na tradição, Arendt aponta para a busca pela melhor forma de governo como o foco dos esforços teóricos da tradição do pensamento político. Iniciada com Platão, autor que aos olhos de Arendt buscava avanços na forma grega de organização política, a busca por melhores formas de governo revela também o curioso fato de que em 2500 anos de teoria política, as formas da monarquia, aristocracia e democracia não são superadas

desde a República Romana até o desenvolvimento dos estados nacionais modernos. O tema da lei foi subalterno no início desta tradição exatamente porque ela tem início com a experiência grega de organização política. Para autora:

A experiência política grega pré-filosófica compreendeu as leis como as fronteiras que os homens estabelecem entre si ou entre uma cidade e outra. Elas cercavam o espaço vital que cada um tinha o direito de chamar de seu e eram sagradas, enquanto estabilizadoras da condição humana, dos cambiantes movimentos, circunstâncias e ações dos homens (ARENDRT, 2011a, p.276).

Desta maneira, o início da nossa tradição política ainda está desvinculado dos símiles de articulação entre poder e lei que estabelecem uma relação de aplicação ou de controle entre ambas. Neste momento histórico o poder ainda não é concebido como dominação, logo, a lei não possui um papel central de estabelecer os limites ou modos de dominação, ela funciona apenas como as “regras” de jogo, onde o mais importante são as habilidades dos jogadores, não as regras que estabelecem o jogo. O trabalho de análise da tradição que Arendt realiza aqui é capaz de mostrar, já em 1953, o processo de descolamento entre a nossa tradição política, iniciada com a experiência da polis, e a nossa tradição de pensamento político, iniciado com Platão e sua decepção com a pólis grega após a condenação de Sócrates. Assim, a busca por uma melhor forma de governo é o que impulsiona a separação entre tais tradições segundo as observações de Arendt em seu ensaio. Arendt ainda lembra da lei compreendida como “lei cósmica”, ou universal, definição anterior ao conceito de lei enquanto convenção humana. Esta lei era aplicável tanto aos homens quanto às coisas naturais em cada condição e situação de vida. A lei universal, em última instância, era evocada para conferir autoridade aos códigos legais positivos que seriam apenas uma tradução dos padrões humanos de certo e errado. Quando não há uma separação entre lei universal e lei positiva, pode ocorrer o que Arendt denomina fenômeno totalitário. Afinal, o que caracteriza o totalitarismo é o governo orientado por leis de desenvolvimento que determinam a evolução de um sujeito natural ou histórico. Por exemplo, a lei universal da evolução garantiria às raças superiores o direito de sobrepujar os mais fracos, inclusive pelo uso da violência. Quando leis positivas são orientadas e legitimadas por

tais leis universais, pensadas como leis naturais ou históricas de desenvolvimento, chega-se ao fenômeno totalitário. Outra origem da noção de lei teria sido a *ius gentium* romana, isto é, a lei erigida entre diferentes povos para articular os diferentes sistemas legais sob um mesmo princípio legal. Assim, as relações entre lei universal e lei positiva, estas que se apresentam no início da tradição política do ocidente, são articuladas reciprocamente na medida em que a lei universal precisa das leis positivas para se efetivar entre os assuntos humanos, e as leis positivas precisam da lei universal como fonte última de autoridade e legitimação. Essas diferentes concepções de lei remetem às formas grega e romana de governo, isto é, à polis e à república. A tradição, ao se iniciar na Grécia e ter sua continuação em Roma, caminhou para estabelecer a legalidade como único conteúdo legítimo da atividade política. Assim, segundo Arendt, fomos levados a uma posição na qual: “[...] governo e lei coincidem de fato; onde governo constitucional já não é uma dentre várias possibilidades de governar e de agir dentro da estrutura da lei, mas um governo no qual as leis mesmas governam e o governante apenas administra e obedece às leis” (ARENDDT, 2011a, p.281). Trata-se de uma tradição que coloca na legislação o foco para a atividade da ação e o critério para a própria separação entre formas de governo. O auge desta tradição pode ser encontrado na filosofia política de Kant, a qual, segundo Arendt, absorveu todas as concepções de lei anteriores.

Tal conclusão encerra as observações de Arendt acerca da relação entre lei e governo no âmbito da nossa tradição política, colocando-a em condição de abordar o tema da relação entre poder e governo. Neste momento há o desenvolvimento das considerações de Arendt sobre a esfera pública propriamente dita. Ao abordar o tratamento dado por Montesquieu às diferentes formas de governo, Arendt dá início ao exercício de desenvolver a categoria de esfera pública a partir da sua forma mais plena, isto é, o governo estabelecido. Conforme dito, o espaço de aparências recebe seu caráter público apenas ao ter em si o engendramento de uma estrutura de poder que pode possuir diversas formatações. Segundo Arendt, o autor francês, o último pensador a tratar seriamente as formas de governo, foi capaz de perceber que governo e poder são conceitos identificáveis. Nas palavras da pensadora:

“Oculta sob a descoberta dos três ramos do governo (que apenas Kant compreendeu corretamente como o critério decisivo de um governo verdadeiramente republicano e que apenas na constituição da república estadunidense encontrou uma realização adequada) repousa uma visão de vida política na qual o poder está completamente separado de toda conotação de violência. Apenas Montesquieu tinha um conceito de poder que se encontrava absolutamente fora da categoria tradicional de meios e fins” (ARENDR, 2011a, p.282).

Sob a ótica arendtiana, Montesquieu foi capaz de separar poder e violência e pensar as formas de governo como estruturas de poder ao invés de estruturas de dominação entre governantes e súditos. Nesta medida, ele pôde conceber um poder divisível por não se tratar de um instrumento para ser aplicado a um objeto. Tal qual Arendt nos mostra em suas considerações posteriores, presentes em obras como *A Condição Humana*, *Sobre a violência* e *Sobre a Revolução*, existe uma distinção entre poder e força na qual apenas o primeiro é capaz de manter a convivência entre os homens e sustentar o caráter público do espaço de aparências. Montesquieu capturou o caráter de potencialidade do poder e de que maneira ele se constitui em um fenômeno que pode ser dividido ou multiplicado. Ao observar já em 1953 tal façanha do autor francês, o ensaio “The Great Tradition” também nos revela a clareza conceitual que a pensadora já possuía no período acerca do fenômeno do poder.

Ao elaborar sua análise sobre as formas de governo, Montesquieu se preocupava com o fenômeno da ação como condição central da política. Mais que separar as formas de governo em suas naturezas, isto é, aquilo que as fazem ser enquanto tais, o autor introduziu os princípios de governo enquanto aquele elemento que as faz agir. Assim, o autor introduz também a possibilidade da mudança em estruturas que a tradição carrega desde a antiguidade greco-romana.

Como exposto anteriormente, os princípios de governo colocam em movimento a comunidade, e, segundo Arendt, “(...) não consistem em motivos psicológicos. São antes o *critério de acordo* com o qual todas as ações públicas são julgadas e que articula o conjunto da vida política” (ARENDR, 2011a, p.284, *grifo nosso*). Os princípios não apenas mobilizam, são parâmetro para a ação conjunta que engendra estruturas de poder, isto é, estabelecem um governo. Nesta medida, ainda que haja a separação entre natureza e princípio de governo em Montesquieu, a ótica arendtiana permite

apontar que o autor condiciona a efetivação do governo à movimentação daqueles que o sustentam. O princípio de ação não é apenas um fator de motivação psicológica individual que mobiliza os homens. Ao estabelecerem espaços públicos mantidos por estruturas de poder, os homens precisam de um objetivo comum que estabeleça a ação em comum acordo, bem como precisam de um princípio que oriente a escolha de tal objetivo. Em determinado momento, o objetivo e o princípio de ação podem se tornar um mesmo elemento, por exemplo, sendo a fama o princípio de ação para Aquiles, ele era motivado pela sua busca, bem como este era o seu objetivo dado que não poderia realizar atos, que comprometessem sua fama imortal. O empreendimento da Guerra de Tróia foi uma estrutura de poder orientada para a conquista da fama imortal, o critério de acordo em torno do qual homens se reuniram e para o qual se remetiam a fim de julgar seus atos. Cabe ainda lembrar que, além de tais elementos, natureza e princípio, há um terceiro que para Arendt "(...)seria uma intuição ainda mais profunda sobre os princípios de unidade nas civilizações historicamente dadas. Seu '*sprit général*' é o que une a estrutura de governo com seu correspondente princípio de ação" (ARENDR, 2011a, p.284). O Espírito geral é uma descoberta menos metafísica que um "espírito do povo" ou um "espírito do mundo". Assim, Arendt completa: "Seu espírito unificador geral é antes de tudo uma experiência básica de homens vivendo e agindo juntos, que se expressa simultaneamente nas leis de um país e nas ações de homens vivendo sob essa lei" (ARENDR, 2011a, p.284). De tal maneira, o espírito geral trata da própria experiência de convivência e engendramento de poder que formata os governos pela ação comum. Ao apontar Montesquieu como último pensador relevante que pautou o tema das formas de governo, Arendt voltava seu interesse para os dois elementos presentes no autor francês que determinam o debate sobre a esfera pública, a saber: o princípio de governo, que faz os homens agir com um critério de acordo capaz de engendrar estruturas de poder que sustentam a esfera pública; e o princípio unificador, o espírito geral, que agrega o princípio de governo e a natureza de governo.

Ao retomar suas considerações sobre a tradição política do ocidente, Arendt nos remete ao início desta para demonstrar que o domínio de governantes sobre súditos e os padrões de lei e poder não constituíam axiomas das formas de organização política no mundo antigo. Tais elementos foram incorporados no declínio do Império Romano,

última estrutura política do mundo antigo. As três formas de governo apresentadas pela tradição, isto é, monarquia, aristocracia e democracia, seriam apenas formas pervertidas de boas formas que remetem ao mundo antigo por se basearem na divisão entre governantes e súditos e nos padrões de lei e poder para se sustentarem. Conforme Arendt, existem três experiências cristalizadas no mundo antigo que demonstram as possibilidades de organização da esfera pública sem a relação de dominação ou os padrões de lei e de poder. Para a autora: “Reinado, aristocracia e politéia são louvados como as melhores formas de governo, ou é recomendada ainda uma mistura das três formas...” (ARENDR, 2011a, p.286). O declínio da antiguidade representa o próprio processo de perversão do que a autora denomina “boas formas” de governo.

Para uma investigação sobre a gênese da categoria de esfera pública basta ressaltar que cada uma das boas formas aponta uma diferente dinâmica da atividade da ação. Em cada uma das boas formas, a atividade da ação apresenta princípios distintos. Assim, as análises de Arendt revelam o próprio engendramento de experiências distintas do espaço público, bem como, em decorrência de serem eventos datados, possibilitam avaliar as limitações de cada experiência política a qual correspondem.

A mais antiga forma de organização da esfera pública é o reinado. Segundo Arendt, se baseia na “experiência da ação no sentido geral de começar algo novo, de homens iniciando juntos um novo empreendimento” (ARENDR, 2011a, p.291). Consistia em uma estrutura de poder que visava empreendimentos heroicos. Os homens envolvidos em tal empreendimento buscavam a fama pela realização de feitos capazes de imortalizá-los, isto é, que trouxessem a glória eterna de seus atos. Os gregos experimentaram tal forma de organização quando partiram para Tróia seguindo o rei Agamemnon em busca da fama eterna. Diferente de um monarca, o rei desta boa forma de governo consiste em um *basileus*, ou seja, um líder escolhido pelos próprios membros do empreendimento para tomar a dianteira do mesmo a fim de viabilizá-lo. De todo modo, o *basileus* não possuía a prerrogativa de governar súditos com a força da lei ou com a limitação da mesma. Sua única atribuição era liderar os homens no curso comum de suas ações, isto é, sendo o *primus inter pares* na estrutura de poder que os

mantinha unidos.

Corresponde aos gregos fundamentalmente a experiência da aristocracia como boa forma de governo. Tratava-se do modo de vida grego no qual os homens visavam alcançar a máxima distinção possível entre os demais durante a sua convivência. A aristocracia foi mais efetiva na pólis, afinal a própria cidade consistia em uma morada da posteridade. A busca pela distinção em um Reinado tinha a desvantagem de que o mundo público comum onde a fama era projetada possuía o tempo limitado do empreendimento.

A experiência da politéia teve sua origem na Grécia antiga, mas tendo florescido melhor em Roma na forma da república. Diferente do reinado que visa empreendimentos específicos e da aristocracia que nutre a paixão pela distinção, o que Roma e Atenas “têm em comum é que o antigo conceito de ação como central para a vida política e intimamente conectado com a noção de grandes empreendimentos cedeu lugar à noção de uma vida ativa consistindo no trato dos assuntos públicos por todos os cidadãos a todo momento” (ARENDR, 2011a, p.294). Na politéia os cidadãos lidam com assuntos públicos a todo momento, estabelecendo um espaço permanente para ação. De uma maneira mais ousada, pode-se afirmar que o grande empreendimento era a construção da própria politéia e, deste modo, não havia espaço para nova jornadas, pois a mais audaciosa era a própria pólis, onde homens poderiam garantir sua imortalidade no âmbito da própria cidade. Assim, observamos que as boas formas de governo não são autoexcluentes e a possibilidade de um governo misto aparece até como autoevidente. Arendt buscava mostrar como as organizações políticas antigas estavam pautadas pela busca da distinção tendo como ponto de partida a igualdade entre aqueles que haviam se liberado de suas necessidades biológicas. A politéia e a república são formas similares de uma mesma estrutura de poder pautada na igualdade entre os homens. Talvez por este motivo os romanos tenham sido mais bem sucedidos que os gregos nesta forma de poder. Afinal, ao conquistarem novos territórios sempre criavam um espaço público comum entre suas leis e as leis dos povos conquistados. Teria sido a primeira “Commonwealth” da história ao estabelecer alianças com os povos conquistados na forma de uma *societas*, criada através de leis que exerciam o papel de canais de comunicação entre os diferentes

povos. Já os gregos, em sua paixão pela *aristeuein*, ou seja, pela busca da distinção, sempre acabavam por subjugar os povos conquistados escravizando soldados derrotados e se apropriando dos recursos alheios para seus patrimônios pessoais. Deste modo, os movimentos de conquista gregos, que visavam apenas a excelência em combate para alcançar fama, não foram capazes de multiplicar as estruturas de poder geradas inicialmente como empreendimentos, diferente dos romanos que foram habilidosos em expandir a estrutura de poder de sua república.

De todo modo, todas as três boas formas dependem da libertação das necessidades para se efetivarem. Ao abordar o tema da separação entre os domínios público e privado, já em 1953, Arendt talvez faça a primeira menção ao tema enquanto uma relação de dependência entre as duas esferas tal qual se encontra em *A Condição Humana*. Arendt já aponta neste ensaio para a diferença entre as atividade da ação e do trabalho enquanto atividade metabólica, e, por se tratar de um trabalho de crítica da tradição orientado principalmente por uma crítica ao pensamento marxista, a autora já aponta para a grave falha que Marx comete ao colocar a atividade do trabalho no centro da atividade política. As boas formas, ainda que apresentem características tão peculiares ao período ao qual correspondem e possuam suas particularidades, compartilham o fato de que estão centradas na atividade da ação e nas diferentes manifestações da mesma. O trabalho de situar o desenvolvimento das formas de governo ao longo da tradição revela como o paradigma da lei, como o exercício de limitação do poder, corresponde a uma experiência especificamente privada de dominação de governantes sobre súditos. Os esforços da autora possibilitam um olhar para além das categorias tradicionais do pensamento político ocidental, rompendo-as de seu caráter violento. Ao recuperar as boas formas de governo, Arendt mostra que é possível pensar uma política não violenta desde que possamos conceber governos como estruturas de poder ao invés de aparatos de dominação. Suas preocupações entre *Origens* e *A Condição Humana* giram em torno da possibilidade de romper com os axiomas políticos estabelecidos pela tradição, encontrando novos parâmetros para pensar a política sem ir ao encontro de formas originais de domínio, consequência inevitável caso não haja critérios para nos localizar entre os âmbitos da liberdade e das necessidades humanas.

Até aqui, observamos a formulação das categorias de ação e de espaço público desde *Origens do Totalitarismo* até *A vida do espírito*. Extraímos deste exercício uma categoria de ação que aponta para nossa capacidade de inserir o novo no mundo e que é mobilizada exatamente pela responsabilidade que temos frente à condição humana da pluralidade. Assim, Arendt não apoia a possibilidade da política em uma suposta natureza humana, mas em um espaço público mantido por estruturas de poder que sejam palco para tal atividade. O espaço público, que em sua forma elementar é um mero espaço de aparências, pode ser organizado de diversas maneiras, afinal, o elemento mais importante que o define é a liberdade, ou seja, a condição na qual os homens podem agir e engendrar sua singularidade em histórias únicas. No entanto, há o contraponto do espaço privado, este que também corresponde a uma importante dimensão dos assuntos humanos. É no espaço privado que atendemos nossas necessidades laboriosas e preparamos o artifício humano sobre o qual se realizam os negócios humanos. Enfim, há uma dependência, ou conexão, entre ambas as esferas que precisa ser mantida. Esta articulação entre ambas é realizada pela propriedade, que protege o privado do público, garantindo o isolamento necessário ao atendimento aos homens em determinados momentos, mas também protege o público do privado, evitando que sua durabilidade seja comprometida pela lógica metabólica do labor. Ainda sobre o espaço público, nota-se a nítida separação entre liberdade e necessidade no mundo antigo. A formulação exposta aqui reafirma tal separação, mas também mostra como ambos os espaços, da liberdade e da necessidade, são duas faces de uma mesma questão, cuja relação deve ser considerada se quisermos entender o pensamento de Hannah Arendt.

1.4. CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

O quadro categorial exposto acima foi capaz de elucidar importantes questões, entretanto, há também uma considerável galeria de críticos, entre filósofos e comentadores, que apontam problemas nas obras de Arendt e suas categorias. Com a finalidade de apresentar os desafios postos à obra de Arendt, introduziremos algumas questões geradas por Noel O'Sullivan, Jürgen Habermas, Hanna Pitkin, Maurizio

D'Entrèves e Seyla Benhabib. De modo geral, são autores que apontaram uma falha metodológica nos escritos de Arendt, o que teria colocado sua teoria política em posição de desvantagem em relação a outros modelos teórico-políticos que pretendiam compreender as condições e dificuldades da política no mundo moderno. Assim, apenas por finalidade expositiva, pode-se apontar duas questões capazes situar a crítica dirigida pelos autores e comentadores citados: primeiro, uma suposta opção equivocada de Arendt ao adotar o mundo antigo, especialmente a pólis grega, como modelo de experiência política para o mundo moderno; e, segundo, o déficit crítico gerado por esta escolha, tornando a teoria arendtiana incapaz de compreender as relações entre estado, economia e sociedade nas modernas sociedades capitalistas.

1.4.1. **A nostalgia helênica**

A primeira ocorrência da crítica dirigida à Arendt acerca de sua opção pelo modelo político grego provém de um texto de O'Sullivan intitulado "Hannah Arendt: A nostalgia helênica e a sociedade industrial". Na visão do comentador, o entusiasmo de Arendt pelo mundo clássico chega a ultrapassar o de Maquiavel (O'SULLIVAN, 1982, p.225). Esta é a perspectiva escolhida pelo comentador para sua leitura, fortemente baseada em *The Human Condition*. Desta forma, o ponto de partida de sua análise é a crítica ao que o autor compreende ser o sentido política em Arendt, a saber, a imortalidade. Ao interpretar uma passagem do texto arendtiano ele afirma:

(...) a natureza essencial do homem reside em procurar a imortalidade, e só é possível atingi-la ao penetrar na esfera pública e movimentar-se entre seus pares, pois só seus iguais têm a capacidade de julgar suas ações, e somente sua presença como testemunhas permitirá que seus feitos sobrevivam, assegurando sua imortalidade. E é disto que se trata a política (O'SULLIVAN, 1982, p.227).

Nota-se, portanto, que O'Sullivan interpreta a relação de Arendt com o passado clássico como se este representasse o modelo político a ser reproduzido no mundo moderno. Esta é uma tese importante que oportunamente será analisada. Como veremos, a relação de Arendt com o passado grego visa retomar o pensamento acerca

do sentido da política, sem que este exercício implique em modelos acabados de ação, postura, inclusive, que a autora combate em toda sua crítica à tradição do pensamento ocidental. Ademais, a relação de Arendt com a tradição compõe a segunda etapa da crítica de O'Sullivan.

Para o comentador, a compreensão de política intimamente relacionada com a ideia de imortalidade coloca Arendt em conflito com a tradição do pensamento político ocidental. A tendência em confundir governo e autoridade estaria no cerne deste conflito, o qual Arendt tenderia a resolver exaltando a noção de autoridade como possibilidade de organização da esfera pública sem as relações de dominação presentes na divisão entre governantes e governados. Sob a ótica do comentador, são três as respostas que a autora alemã oferece ao desafio de repensar a tradição fora da lógica de dominação. Primeiro, a noção arendtiana de autoridade seria entendida como uma condição de ampla participação na formação de instituições que garantiriam a liberdade e a igualdade na arena política, promovendo o empenho de todos os cidadãos neste empreendimento político. Estas instituições precisariam, portanto, ser constantemente renovadas e legitimadas como base da própria autoridade que delas emanaria. Para O'Sullivan, teríamos “a impressão de que só uma revolução permanente poderia impedir que a espontaneidade humana ficasse acorrentada pelas consequências externas de suas manifestações anteriores” (O'SULLIVAN, 1982, p.229).

A segunda resposta apontada pelo comentador refere-se a ideia de que Arendt apostaria em um espectador político privilegiado para garantir a neutralidade, ou imparcialidade, do espaço de aparências. Tal espectador seria o intelectual engajado na elaboração de relatos dotados de verdade factual. Esta postura demonstraria a “[...]ingenuidade quase maniqueísta da maneira como Arendt reduz o mundo político a termos primários, [dividindo-o] em mentirosos e homens verazes” (O'SULLIVAN, 1982, p.230). Residiria aí uma postura dogmática de Arendt.

Finalmente, uma terceira resposta de Arendt à tradição seria o significado político da ideia de perdão. O encadeamento argumentativo do comentador sugere o perdão como elemento imprescindível na manutenção do processo constante de legitimação sugerido por Arendt. Isto é, não sendo admissível a ideia de comando ou subordinação na teoria política arendtiana, colocando-se em seu lugar uma autoridade

constantemente renovada e legitimada pela ação política e um espaço público protegido por intelectuais “depositários de um grupo de verdades factuais” (O'SULLIVAN, 1982, p.230). A autora completaria as condições do espaço público com a capacidade de perdoar concebida como modalidade específica de agir, digo, como possibilidade de interromper as consequências dos atos dos pares da polis, possibilitando um novo início. O'Sullivan parece cético com relação a esta possibilidade, afinal, segundo ele, “Nem todos têm de achar esta perspectiva tão atraente quanto Arendt considera!” (O'SULLIVAN, 1982, p. 231).

O teste definitivo de aplicação destas soluções arendtianas à compreensão de eventos políticos modernos teria sido um fracasso. Ao avaliar a interpretação dada por Arendt ao processo de combate à discriminação e democratização das escolas nos EUA, o comentador conclui haver a impossibilidade de aplicar as distinções conceituais e respostas da autora à tradição em uma leitura satisfatória dos fatos. Ao contrário, a análise de Arendt da política de combate à discriminação racial nos EUA, presente em *Reflections On Little Rock*, teria posições problemáticas como a defesa da não-intervenção do governo na segregação racial existente nas escolas, assim como a defesa da discriminação social como princípio básico de organização da vida em sociedade. Finalmente, o comentador acredita que a classificação das atividades humanas não pode ser efetivada de maneira rígida. Afinal, “Nenhuma atividade é exclusivamente privada, social ou pública: de fato, cada atividade apresenta os três aspectos” (O'SULLIVAN, 1982, p.233). Assim, a divisão de atividades nos conduziria a conceber um modelo utópico de teoria política, impraticável, dada a mobilidade da ordem social no mundo moderno.

Em linhas gerais, esta parece ser a mesma crítica dirigida por Jürgen Habermas. Em um texto dirigido à análise do conceito arendtiano de poder, o autor alemão ancora sua crítica na opção de Arendt por fundamentar sua teoria do poder em uma teoria do contrato (HABERMAS, 1977, p.24). Como salienta Habermas, existe um equívoco epistemológico que impediria Arendt de reconhecer a racionalidade inerente ao próprio conceito de práxis como referência de validade para a construção de consensos. Ao invés disso, Arendt teria apostado em uma teoria do poder legitimado a partir de promessas mútuas de agentes que concordariam e se comprometeriam a agir em

concerto. Desta maneira, ocorreria um empobrecimento no conceito arendtiano de poder comunicativo, o qual seria incapaz de compreender as modernas sociedades. Ainda para Habermas, as pretensões de Arendt acerca de sua teoria política parecem levá-la a adotar

um estado desobrigado do processo administrativo de problemas sociais; uma política esvaziada de questões socioeconômicas; uma institucionalização da liberdade pública independente da organização da riqueza pública; uma democracia radical que inibe sua eficácia libertadora até o limite em que a opressão política termina e a repressão social começa – este caminho é inimaginável para qualquer sociedade moderna (HABERMAS, 1977, p.15).

Nota-se nestas considerações a descrença de Habermas nas pretensões de compreensão do mundo moderno postuladas por Arendt. Esta conclusão seria decorrente de um dilema presente no seio da teoria da ação e do poder da autora. Embora a compreensão arendtiana de agir em comum acordo seria válida e vantajosa para comparações entre extremos da experiência política, como aquela entre totalitarismo e revoluções, ela não apresenta ganhos quando aplicada às modernas sociedades, tal qual citamos acima. Por este motivo, Habermas direciona sua crítica ao fator que determina a falência da crítica arendtiana. Como ele sustenta, a principal obra da autora acerca da categoria de ação, *A Condição Humana*, é dedicada à tarefa de renovar o conceito aristotélico de práxis, neste sentido, “Arendt analisa a forma de intersubjetividade gerada na práxis da fala como característica básica da vida cultural. A ação comunicativa é o meio no qual a intersubjetividade compartilhada do mundo-da-vida é formada” (HABERMAS, 1977, p.8). Esta intersubjetividade é a condição de geração e manutenção do poder legítimo em Arendt, segundo Habermas. Assim como a formação de um espaço de intersubjetividade, a separação das atividades humanas nas categorias do trabalho, labor e ação correspondem a uma recuperação da teoria aristotélica, cuja valorização exclusiva da práxis como atividade política conduziria Arendt ao estreitamento da sua concepção de política. Ainda para Habermas, com a finalidade de sustentar seu exercício de recuperação da práxis,

Arendt estiliza a imagem que tem da polis grega à essência da política

enquanto tal. Este é o pano de fundo para suas favorecidas dicotomias conceituais entre o público e o privado, entre o estado e a economia, entre a liberdade e o bem-estar, entre a atividade política-prática e a produção – dicotomias rígidas que as modernas sociedades burguesas e os estados modernos, contudo, escapam” (HABERMAS, 1977, p.14).

Veja-se, então, que Habermas compartilha a posição de O'Sullivan ao acusar a falha metodológica de Arendt quando a autora opta por refletir sobre a política a partir da experiência da polis. No caso de Habermas, o problema pode ser bem localizado na fundamentação teórica do conceito de ação comunicativa em Arendt, a saber, o conceito aristotélico de práxis. Para o autor alemão, inclusive, a recuperação da noção de práxis pode ser uma ferramenta aguçada para a compreensão dos fenômenos de geração do poder, entretanto, seria preciso a reelaboração deste conceito, livrando-lhe das amarras aristotélicas. Assim, acredita Habermas, poder-se-ia ir além do pensamento arendtiano, conferindo-lhe também a capacidade de refletir sobre os elementos estratégicos da política, a saber, o uso da força, como em casos de guerra; as relações entre estado e economia, observadas nas intervenções do estado no mercado e na promoção do bem-estar social; e, finalmente, a presença da violência estrutural que silenciosamente bloqueia as condições de comunicação e construção de consensos. Todos estes elementos são entendidos no quadro de conflito inerente ao sistema político, no qual a ação não compreenderia apenas o processo de construção de consenso, mas também o embate para evitar que outros grupos atinjam seus interesses (HABERMAS, 1977, p.18). Com isso, Habermas espera alcançar um diagnóstico mais próximo das experiências fatuais de geração de poder.

Assim, tanto O'Sullivan quanto Habermas compartilham o ceticismo em relação à posição teórica de Hannah Arendt. Embora tenham exercitado caminhos diferentes, ambos acreditam na utopia, ou até ingenuidade, do pensamento arendtiano por escolher a polis grega como referência para pensar o político. Reduzidas a um denominador comum, as duas críticas denunciam a ineficácia do processo de legitimação política sustentado por Arendt. Por um lado, O'Sullivan critica a noção arendtiana de autoridade enquanto comando não-violento, mantido pela constantemente renovada ação coletiva que dá origem às instituições; por outro lado, Habermas critica a noção arendtiana de contratos formados e mantidos por promessas

mútuas como atos de geração de poder. Ambos compartilham a ideia de que tal esquema torna-se frágil diante dos desafios de compreensão do mundo moderno, apontando falhas de diagnóstico como seu ensaio sobre as políticas de inclusão em Little Rock. Deste modo, veremos agora como estas supostas falhas se desdobram em autores como Hanna Pitkin, M. D'Entrèves e Seyla Benhabib, abordando com mais ênfase os problemas que seriam gerados pela concepção arendtiana de política.

1.4.2. **A falha do diagnóstico de Hannah Arendt**

Pensar a política implica compreender a formatação do próprio fenômeno da esfera pública, isto é, revelar os elementos diretamente ligados ao aparecimento de conflitos, demandas e atos dos agentes políticos. Neste sentido, há quem acredite ser o conceito de justiça aquele que melhor condensa e proporciona uma compreensão viável dos fenômenos políticos no mundo moderno. Assim pensa Hanna Pitkin, autora que deposita nos conflitos provocados pela miséria a atenção central da teoria política. É desta perspectiva que a autora americana tece seus comentários e críticas ao pensamento arendtiano. Ao tratar da separação posta por Arendt entre público e privado Pitkin reconhece o caráter inusitado de ambos os termos aparecerem substantivados uma vez que geralmente estes são adjetivos. A autora não parecia fazer uma leitura reificadora destes conceitos, isto é, apontando concretamente a ocorrência específica de um fenômeno isolado, estritamente público ou privado. Tais categorias, portanto, precisariam ser lidas metaforicamente, como termos relativos a experiências tomadas de referência para pensar o que seja público e o que seja privado. Ainda segundo Pitkin,

pode ser útil delinear três dimensões através das quais podemos distinguir público e privado, e que portanto ajudam a produzir nosso conceito de público. Eu os chamarei de dimensão do acesso ou atenção, a dimensão do impacto ou efeito e a dimensão do governo e controle” (PITKIN, 1981, p.329).

No primeiro caso, do acesso ou atenção, o público pode ser pensado como todo domínio aberto ao exame de todos, noção que lembra a ideia de transparência, na qual

a acessibilidade todos, ou ao maior número possível de pessoas aos fatos, constitui sua publicidade. O público, definido a partir do impacto ou do efeito das ações, diz respeito aos fenômenos cujas consequências serão sentidas por toda uma comunidade de pessoas, não importando se o agente é parlamentar ou companhia privada. Finalmente, a noção ligada a governo e controle, na qual a discussão acerca do controle apenas formal e factível das ações governamentais tornam-se foco da política.

Este exercício de definição realizado por Pitkin serve à finalidade de contrapor suas considerações à separação arendtiana entre público e privado. Neste ponto, a crítica encontra as mesmas dificuldades já denunciadas por O'Sullivan e Habermas. Arendt, para definir sua separação entre público e privado, teria recorrido às referências gregas inadequadas para pensar a política na modernidade. O tripé arendtiano de ação, esfera pública e liberdade conduziria a autora alemã a sobrevalorizar noções de autorevelação, glória pessoal e imortalidade como centrais na atividade pública. A falha de Arendt torna-se evidente na formulação da categoria propriamente moderna de social, a esfera híbrida onde as atividades originalmente privadas ganham relevância pública.

Pitkin condena os termos da análise arendtiana uma vez que estes considerariam prejudiciais os atos guiados pelas necessidades biológicas ou aqueles que apresentam uma tendência normalizadora da sociedade, transformando ação imprevisível em comportamentos calculáveis. A separação colocada por Arendt impossibilitaria sua teoria política de tratar questões como os movimentos feministas, negros ou de qualquer outro caráter socioeconômico. Segundo ela,

É possível que Arendt tenha sustentado uma doutrina tão desprezível – que nega a possibilidade da liberdade, a verdadeira vida humana e mesmo a realidade a todos, senão a um punhado de homens que dominam todos os outros e os excluem dos privilégios pela violência? E quando os excluídos e miseráveis entram na história, é possível que Arendt os condene por sua raiva, sua falha em respeitar a 'imparcialidade da justiça e das leis'. Imparcialidade! Justiça! Onde estavam estes princípios quando a imensa maioria estava relegada à vergonha e à miséria? (PITKIN, 1981, p.336)

Esta passagem resume muito bem as últimas consequências alcançadas por

Pitkin quando a leitura que ela faz de Arendt é levada às últimas consequências. Para chegar nesta conclusão, a autora tece uma versão bastante individualista do sentido da política em Hannah Arendt, fato que pode ser constatado no recurso usado por ela para testar os limites do pensamento arendtiano. Ao problematizar que ninguém pode conferir sentido à política sozinho, buscando apenas sua imortalidade, ela diz: [...] O que mantém estes cidadãos unidos como um corpo?” (PITKIN, 1981, p.336) Em sua interpretação, seriam justamente a busca interminável pela ação concebida como autorevelação e o alcance de imortalidade os fatores centrais da política em Arendt, ou seja, um agonismo próprio da realidade grega carregado para o centro da teoria política de Arendt. Esta concepção, arremata Pitkin, não é muito diferente de um grupo de meninos se esforçando para ver quem chama mais atenção, revelando, inclusive, uma carga machista em seu pensamento (PITKIN, 1981, p.338).

Assim, com estas preocupações, Hanna Pitkin mobiliza o conceito de justiça para o centro de qualquer teoria política que pretenda encarar os problemas da modernidade. Para ela, embora Arendt tenha se inspirado em Aristóteles para elaborar seu trabalho, o pensador grego jamais teria deixado o tema da justiça abandonado, aliás, nunca teria transformado o agonismo individualista, tal qual ele aponta em Arendt, no centro de suas considerações. Deste modo, retomando o exercício feito por Pitkin acerca das três dimensões de uma possível concepção de público, ela enquadraria Arendt como defensora da terceira dimensão da concepção de público, buscando sustentar a política a partir de um elemento substantivo, neste caso, o autogoverno de uma comunidade livre, na qual impera o agonismo individualista. Para isso, ela blindaria seu conceito de público de aspectos sociais e econômicos, exatamente aqueles ligados diretamente com problemas de justiça. Mesmo porque, até na polis, matérias econômicas e sociais seriam tratadas em público.

De qualquer forma, Pitkin procura outra possibilidade de leitura para compreender o problema posto pela relação entre público e privado. Compreendê-la apenas através da noção de social, como esfera problemática para a política, não parece ser a única aposta produtiva de leitura. Como ela sugere, pode ser possível conceber as noções de público e privado como atitudes específicas dentro de um

espaço, este sim propriamente moderno, que comporte ambas as possibilidades⁸. Pitkin imagina esta possibilidade exatamente a partir da noção de justiça, digo, como levar para a arena pública questões econômicas sem que estas não comprometam a liberdade política? A resposta, para ela: “O conceito de justiça, me parece, seria central para tal tarefa teórica, pois justiça é precisamente sobre as conexões entre direito e lucro, utilidade e sentido, intenções privadas e política pública” (PITKIN, 1981, p.343). Portanto, a autora define questões de justiça exatamente a partir do conflito entre público e privado, que seria próprio da noção arendtiana de social.

Entretanto, a concepção de social também desafiaria esta abordagem sugerida. Em um texto posterior à “Justice”, Hanna Pitkin aborda a multiplicidade de sentidos que a obra de Arendt atribui para os termos “social” e “sociedade”. O problema diz respeito às diversas características que o conceito de sociedade apresenta ao logo das obras arendtianas. Ora pautando a funcionalização da política pela economia, como pode ser observado em *A Condição Humana*; ora pautando a forma específica que a sociedade adota para organizar o espaço de aparências a partir de critérios de discriminação, abordagem vista pela primeira vez na biografia de *Rahel Varnhagen* e concebida a partir da experiência de tentativa assimilação do pária a um determinado grupo social, tornando-se um parvenu; ou, ainda, como categoria que corresponde ao próprio processo de massificação e normalização do comportamento.⁹ A possibilidade apresentada por Pitkin em 1981, de interpretar o termo social como uma atitude, é retomada em 1995. Entretanto, ela sustenta que os diferentes sentidos colocados para o social geram a dificuldade de dizer o que seria esta “atitude social”. Até porque eles apresentariam incongruências entre si. Como ela questiona, “qual a conexão, por um lado, entre a supressão de individualidade, impondo regras de comportamento, a semelhança do salão, e, por outro lado, a biologia e a necessidade?” (PITKIN, 1995, p.55).

Portanto, Hanna Pitkin encontra muitos problemas no diagnóstico arendtiano do

⁸ Conforme teremos oportunidade de expor no Capítulo III deste trabalho, Pitkin oferece uma possibilidade de leitura muito produtiva para compreender a concepção de social em Arendt. Reservaremos este debate para um momento mais avançado do texto, focando aqui apenas nas dificuldades que a autora coloca para o trabalho de Arendt e sua noção de social.

⁹ Este é um tema muito bem explorado e assimilado por diversos autores na literatura secundária. Ela será detalhado em momento posterior. Apenas com a finalidade de reconhecer aqui a autoria de tal leitura dos textos de Arendt, ver CANOVAN, 1974, p.108.

mundo moderno. Para chegar a esta conclusão é determinante a crítica à relação de Arendt com a Grécia, porém adiciona a este fator a própria dificuldade de reunir sob uma mesma compreensão todas as adversidades que a concepção de social apresentou ao longo da obra arendtiana.

Por outro lado, Maurizio D'Entrèves não observa a complexidade de sentidos carregada pela concepção de social. Para o comentador, é compreensível seu retorno à Grécia e à Roma para compreender a política, porém, há problemas no próprio conceito de funcionalização da política pela economia. Portanto, a obra de Arendt

[...] não é um retorno à grandiosidade do passado agora irremediavelmente perdido, mas representa a tentativa de articular para o presente aquelas experiências da ação política e da autodeterminação coletiva recorrentes na história, provendo a vida humana de um grande sentido e propósito e os assuntos humanos de dignidade e propósito (D'ENTRÈVES, 1994, p.49).

Nota-se aqui a viabilidade de uma leitura que não compromete Arendt com postulados nostálgicos de reconstrução de uma realidade política já superada. Este recurso visaria resgatar experiências cujo sentido de liberdade e de ação política são fundamentais para os contrapor à modernidade em um exercício de compreensão. Esta estratégia de Arendt seria a grande contribuição de seu pensamento para tratar da apatia, do conformismo e do consumismo da sociedade. Ademais, permitiria criticar as perspectivas liberais que colocam o público apenas como um âmbito da vida humana subordinado à vida privada, campo próprio da liberdade, entendida como não-intervenção. Aliás, também lhe permitiria criticar os marxistas que colocam a política como um mero reflexo da luta de interesses inerentes à economia (D'ENTRÈVES, 1994, p.60). Neste ponto, embora tenha avançado em relação à Habermas, por exemplo, por não apostar na nostalgia helênica da autora, D'Entrèves chega a uma conclusão muito similar à do cientista social alemão, de que há um déficit de diagnóstico em Arendt. Embora considere acertada a estratégia de Arendt para recuperar o sentido da política, o comentador verifica uma simplificação demasiada na sua descrição do processo de expansão da sociedade. A ocupação do espaço público pela atividade do labor, transformando-o em um campo de exclusiva reprodução das condições da subsistência do *animal laborans* seria uma simplificação equivocada do

modo de produção capitalista. Pois,

identificando o social com as atividades econômicas de simples reprodução, Arendt permanece cega para o fato de que as modernas economias capitalistas geram um excedente muito além das necessidades de reprodução. [Por isso,] ela foi, de fato, incapaz de reconhecer que a economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição de perdas e ganhos[...] e, portanto, ignorou a questão central do poder econômico e da exploração (D'ENTRÈVES, 1994, p.60).

Deste modo, ainda que o trabalho de resgate do sentido da política seja um exercício válido e muito importante para a teoria política contemporânea, seu diagnóstico das relações entre poder e economia é muito simplista. Diferente de Habermas, D'Entrèves não responsabiliza uma noção equivocada de práxis e a sua falta de um caráter estratégico, mas a sobre valorização que o conceito de labor, responsável pelo déficit teórico da autora em seu diagnóstico, ocupa na esfera social. Conforme Arendt defende em *A Condição Humana*:

A mais clara indicação de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez seja encontrada no fato de que, em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor[...] A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública[...] (ARENDR, 2008a, p.56).

Esta aposta na tomada do espaço público pelo labor como diagnóstico do presente falharia por permitir apenas a definição de social a partir dos processos de expansão da reprodução biológica e da satisfação das necessidades em domínio público. Contudo, deixaria sem explicação a produção do excedente capitalista, muito menos a distribuição desigual desta riqueza e de poder. Estas duas características estariam diretamente ligadas às outras atividades suprimidas da esfera social pelo labor, afinal, por um lado, o excedente de produção só poderia ser gerado pela atividade da fabricação (*work*) e pelo emprego de tecnologia que otimize o processo produtivo e multiplique a “força de trabalho” dos empregados; por outro lado, a

sociedade possuiria estruturas de poder controlando este excedente, o que só seria possível graças à atividade da ação. Como o comentador expõe, a definição da esfera social oferece dificuldades. Arendt a definiria através de um processo de crescimento artificial do natural, ou seja, o “aumento constante e acelerado da produtividade do trabalho (labor)” (ARENDR, 2008a, p.57). Assim, esta descrição de escalada inexorável do privado sobre o público faz Arendt perder de vista as disputas sociais pela própria linha que separa público de privado e, ela ficaria cega para a possibilidade de resistência a este processo através da ação política.

Portanto, com relação a D'Entrèves, é interessante notar uma posição que avança em relação à Habermas mas não consegue ir além da conclusão já sugerida por Pitkin, de que a luta entre público e privado é uma luta por justiça, logo, política. Por ter considerado compreensíveis a relação de Arendt com o passado grego, ficamos com a impressão de que o comentador observa limitações na teoria política de Arendt de modo que a autora teria conseguido compreender a necessidade de resgatar o sentido da política mas não foi capaz de iluminar todo o seu diagnóstico da modernidade com esta constatação. Como veremos agora, esta característica do pensamento de Arendt seria compreendida por outra comentadora como uma tensão que caracteriza a sua obra.

Seyla Benhabib incorpora as críticas de seus antecessores. Neste sentido, elabora uma complexa teoria que localiza tensões no seio das obras de Hannah Arendt. Estratégia que não a impediu de também chegar à conclusão da ineficiência do diagnóstico arendtiano. Como ela afirma, antes das considerações finais em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*: “A sociologia arendtiana das instituições modernas e sua distinção entre o social e o político são tão problemáticas que é difícil ver onde ou como sua visão normativa da política poderia ser ancorada em instituições contemporâneas” (BENHABIB, 1996, p.198). Esta afirmação é o resultado encontrado por Benhabib após analisar o trabalho de Arendt e encontrar “tensões” e “contradições” (BENHABIB, 1996, p.xxiv) que caracterizam o pensamento da autora. Em 1990, ela publica o conhecido artigo “The Redemptive Power of Narrative”, texto dedicado à importância da narrativa como forma de recuperar o passado nas obras de Arendt, particularmente em *Origens do Totalitarismo*. É a primeira vez que Benhabib esboça em

linhas gerais como orienta sua leitura das obras arendtianas, mostrando-se convencida da existência de uma tensão crucial que, para ela, definiria o pensamento da autora alemã. Conforme a comentadora define já em 1990:

No centro do pensamento político de Hannah Arendt está uma tensão, um dilema[...] Quando Arendt reflete sobre as realidades políticas do século XX e sobre o destino político do povo judeu em particular, *seu pensamento é decididamente modernista e politicamente universalista*. Ela busca por estruturas políticas que resolverão os conflitos entre nação e estado no século XIX. (Benhabib, 1990, p.167, *grifo nosso*)

Sobre o conflito entre nação e estado, observamos o enfrentamento de dois postulados modernos, a saber, o estado-nação soberano já como forma de organização política consolidada e predominante no século XIX, e o reconhecimento do indivíduo portador de direitos fundamentais como sua fonte de legitimação. Este arranjo político, formatado após as Revoluções francesa e americana, fundaria a própria experiência moderna da política, constituindo pano-de-fundo das reflexões de Arendt acerca dos destinos do povo judeu, como em *Origens do Totalitarismo*. Em tais textos, sustenta Benhabib, “Arendt pleiteava a realização do *princípio básico da política moderna*, isto é, o reconhecimento do direito a ter direitos simplesmente porque alguém é um membro da espécie humana” (Benhabib, 1990, p.168, grifos meus).

Por outro lado, ao refletir sobre a ascensão do social em *A Condição Humana*, Benhabib vê um

processo de tomada do político pelo social e de transformação do espaço público em um pseudo espaço de interação social, no qual indivíduos já não “agem”, mas “meramente se comportam” como produtores econômicos e consumidores.[Segundo a comentadora,] *esta avaliação negativa da ascensão do social e do declínio da esfera pública foi identificado como o núcleo do antimodernismo político de Arendt* (Benhabib, 1990, p.169, *grifo nosso*).

Em contrapartida, a análise da “ascensão do social” como narrativa de declínio da esfera pública, demonstra o antimodernismo de Arendt na medida em que privilegiaria a posição original da polis grega como experiência que contém o fenômeno fundamental da política. Esta experiência seria assegurada pela distinção ainda mantida entre os âmbitos público e privado da *vita activa*, a condição de possibilidade da instituição da liberdade. Para Benhabib, esta distinção

não faz sentido no mundo moderno, não porque toda política se tornou administração e porque a economia se tornou a essência do público nas modernas sociedades, mas primariamente porque a luta para tornar algo público é uma luta por justiça.[...] não pode haver uma agenda para *predefinir* o tópico de conversação pública (Benhabib, 1990, p.195).

Em outros termos, Benhabib acredita que as lutas de minorias em prol da participação no espaço público é o tema que escapa da compreensão de Arendt na obra *A Condição Humana*. Ao privilegiar o espaço da polis, a autora deixaria de abordar o tema da exclusão de mulheres, trabalhadores, negros e não-cristãos para privilegiar uma compreensão excludente de espaço público. Assim, como já dissemos, a presença de ambas perspectivas nas obras de Arendt levam Benhabib a localizar “contradições” e “tensões” na obra da autora, sendo a principal delas

entre seu universalismo moral e político ao pensar as questões desse século [XX], do sionismo, passando pelo imperialismo, até o destino de pessoas sem estado e o julgamento de Eichmann; e sua contínua fidelidade ao ethos filosófico do pensamento grego como foi transmitido pelas lições de Heidegger de 1924-1925. É essa tensão que torna Arendt uma *modernista relutante* (BENHABIB, 1996, p.198, *grifo nosso*).

Coloca-se, assim, uma tensão visível entre as obras *A Condição Humana* e *Origens do Totalitarismo*. O antimodernismo da primeira seria incompatível com os postulados de universalização de direitos próprios da segunda.

Finalmente, para os propósitos desta pesquisa, basta apontar que em termos gerais a trajetória de críticas exposta aqui sugere uma aplicabilidade questionável das categorias arendtianas e sua metodologia de elaboração, como vimos na crítica à “nostalgia helênica” da autora. Neste sentido, a categoria de social apresentaria dificuldades em sua construção, pois, derivada desta metodologia, seria considerada “machista”, “simplista” ou “problemática”. Coloca-se, portanto, como tarefa para os próximos capítulos, entender a metodologia arendtiana e, partindo deste ponto, avaliar o seu diagnóstico da sociedade para verificar possíveis dificuldades e contribuições.

2. CATEGORIAS DE VALIDADE EXEMPLAR

Ao longo de sua obra, Arendt não buscava elaborar soluções capazes de responder aos problemas inerentes ao projeto moderno mas, como ela afirma em uma frase pronunciada em entrevista publicada sob o título *Só permanece a língua materna*: “(...) Para mim, importante é compreender(...)” (ARENDR, 2008b, p.33). Esta compreensão nada mais significa que a própria atividade de reconciliar-se com o mundo, sentir-se em casa. Para se sentirem em casa os homens precisam compartilhar um sentido do mundo. Um exemplo deste estranhamento com o mundo foi o momento em que Arendt se deparou com o totalitarismo. Tratava-se de uma nova forma de governo que não se satisfazia com o simples esvaziamento da esfera pública, tal qual as tradicionais formas tirânicas de governo, mas buscava a eliminação em massa de pessoas através de campos de extermínio. Ali ela sabia que estávamos diante de um novo fenômeno que carecia de significado. Arendt só pôde conferir significado ao que estava ocorrendo quando alinhavou as noções de anti-semitismo, imperialismo e domínio total, narrando o modo como tais elementos se cristalizaram sob a égide de uma forma inédita de governo. Pode-se observar então que a atividade narrativa constitui a própria forma de reconciliação com o mundo conferindo a ele um significado. Para Arendt:

...o significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo só é revelado quando desaparece. A lembrança – por meio da qual tornamos presente para nosso espírito o que de fato está ausente e pertence ao passado – revela o significado, na forma de uma história (ARENDR, 1992, p.102).

A história revela o sentido daquilo que de outro modo permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos. E, para Arendt: “Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por muito profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (ARENDR, 1987, p.29). Mas a história, ao ser narrada, é também o resultado de um julgamento do narrador, afinal a chave do significado da história pertence ao espectador, isto é, àquele que está fora dos acontecimentos e os observa de forma

desinteressada. Estas observações são retiradas por Arendt da terceira crítica de Kant. Tal relação entre história e julgamento é também etimológica conforme Arendt anuncia no *postscriptum* feito na parte final do primeiro volume de *A Vida do Espírito*, a palavra história é

[...]derivada de *historein*... Mas a origem desse verbo é uma vez mais Homero (*Ilíada*, XVIII), onde aparece o substantivo *histor* (historiador, por assim dizer), e o historiador homérico é o *juiz*. Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento (ARENDDT, 1992, p. 163).

Neste capítulo, observaremos a relação entre juízo e história no pensamento de Hannah Arendt a fim de entender a relação de suas obras com o passado, tentando, assim, revelar alguns aspectos de seu procedimento teórico¹⁰. Em um primeiro momento, veremos a relação que a autora estabelece com o passado inspirada pelo pensador, e seu amigo, Walter Benjamin. Daremos ênfase à recuperação descontextualizada do sentido originário, cuja articulação em diversos fragmentos permite um acesso não autoritário ao passado. Brevemente, tentaremos expor a metodologia elaborada pelo pensador alemão e incorporada por Arendt, mais notoriamente em *Origens do Totalitarismo*. Esta contribuição é determinante para a compreensão da noção de narrativa que atravessa a obra da autora e permite articular o legado de Benjamin ao legado de Kant. Veremos como as ideias de seu amigo podem estar intimamente relacionadas à noção kantiana de juízo estético. Na figura do colecionador, veremos como o juízo desinteressado permite a coleta de fragmentos do passado e, mais que isso, possibilita a própria dissolução da distinção entre teoria e prática através do recurso da metáfora.

2.1. “CONTAR HISTÓRIAS” COMO FORMA DE RESGATAR O PASSADO

Certamente o livro *Origens Totalitarismo* ofereceu um desafio de caráter

¹⁰ É importante salientar aqui que optamos por não abordar um aspecto fundamental do procedimento teórico de Arendt: sua influência heideggeriana. Certamente, uma compreensão mais elaborada dos procedimentos teóricos da autora fica comprometida, entretanto, ao buscar uma relação entre Benjamin e Kant, acreditamos tentar uma articulação que demonstra um aspecto bastante relevante da obra arendtiana, a exemplaridade de suas categorias.

metodológico às pretensões teóricas de Arendt. Nesta obra, Arendt desenvolveu considerações detalhadas sobre a maneira em que elementos históricos, até então fora da tradição teórica do pensamento ocidental, puderam se cristalizar e emergir como uma forma de governo inteiramente nova: o totalitarismo. A ausência de considerações teóricas acerca do antisemitismo, do imperialismo e da experiência do domínio total romperam nossas categorias tradicionais de pensamento que se calaram diante do novo fenômeno que marcaria o século XX. Como Arendt expõe a Eric Voeglin:

[...]meu primeiro problema era como escrever historicamente sobre algo – o totalitarismo – que eu não queria preservar, mas, pelo contrário, me sentia empenhada em destruir[...] não escrevi uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; não escrevi uma história do antisemitismo ou do imperialismo, analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão[...] Assim, o livro não trata de fato das “origens” do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários (ARENDDT, 2008c, pp.418, 419).

Arendt não busca realizar uma abordagem histórica que revelasse a cadeia de causalidade entre eventos históricos, até mesmo porque poderia conferir uma relação de necessidade histórica à ocorrência do totalitarismo, isto é, indo contra a própria pretensão de Arendt de “destruir” tal fenômeno. Desta forma, é o resgate dos elementos reunidos – ou “cristalizados” – em um mesmo fenômeno político, bem como o seu isolamento e análise, o que constitui a abordagem teórica de Arendt na obra de 1951. Pode-se apreender o conjunto desta obra quando lida sob a luz do capítulo sobre o “Domínio Total”. Neste capítulo, tal obra pode ser apreendida em seu conjunto a partir da experiência do campo de concentração, o qual cristalizou três elementos da política europeia para realizar o “domínio total”. De acordo com tal conceito, a dominação é realizada primeiro com a destruição jurídica das pessoas que serão assassinadas. Arendt descreveu tal elemento ao narrar os paradoxos do estado-nação e sua incursão imperialista em direção ao continente africano, ocasionando experiências de extermínio e conflitos com a moral ocidental. Tal episódio mostrou que o simples fato de ser humano não constituía garantia jurídica suficiente para evitar o ataque do colonizador. Em suas considerações sobre tal episódio, Arendt sugere uma reformulação da noção

de direitos humanos enquanto “direito a ter direitos”, ou seja, a necessidade de se garantir a participação política do indivíduo como forma de proteger sua dignidade humana.

O segundo elemento importante consiste na destruição moral da pessoa. O anti-semitismo desempenha esta função. No caso judeu, trata-se da hostilização da própria condição de ser um judeu, deste modo, perde-se a relação entre o indivíduo e sua condição. Deixa-se de ser considerado como indivíduo para ser visto como um representante desta espécie que, mais claramente no caso nazista, precisa ser exterminada.

O terceiro elemento é a destruição do próprio indivíduo e sua autonomia. Fenômenos como guerra e desemprego em massa favoreceram o aparecimento da chamada *ralé*, precursora das massas solitárias do totalitarismo. Os processos econômicos e sociais de exclusão levaram a formação de um contingente “sem mundo”, “sem lar”. Estas são as figuras facilmente manipuladas por campanhas ideológicas ou ainda eliminadas na câmara de gás. Sua condição é a solidão,

o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário e, para a ideologia e a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas. Tem íntima ligação com o desenraizamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar garantido e reconhecido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma (ARENDDT, 2000a, p.528).

A solidão é o último estágio da dominação ideológica e do extermínio em massa. É a própria condição existencial apolítica que, somada à destruição jurídica e moral da pessoa, consolida a finalidade do campo de concentração.

Entretanto, a abordagem teórica de Arendt traz problemas, tal qual alinhar teoricamente experiências totalitárias distintas como o stalinismo e o nazismo. Nas palavras de Benhabib: “Por que Arendt recorreu a tal modo indireto de exposição em sua consideração do totalitarismo? Esse é um outro exemplo da natureza idiossincrática e às vezes desconcertante do seu pensamento político?” (BENHABIB, 1996, p.67). A resposta para tal questão pode ser encontrada em uma analogia com o

trabalho do pensador francês Alexis de Tocqueville, intitulado *Democracia na América*. Tocqueville via na sociedade americana a ascensão de um mundo moderno, um mundo novo que exigiria também uma “nova ciência”. Arendt também estava motivada por compreender um fenômeno de caráter inédito e, como tal, precisaria de uma nova abordagem.

A fim de cumprir tal tarefa, aos olhos de Benhabib, Arendt precisaria enfrentar quatro dilemas metodológicos que ela denominou: *historicização e salvação; Empatia, imaginação e julgamento histórico*; as armadilhas do pensamento analógico; e, a *ressonância moral da linguagem narrativa* (BENHABIB, 1996, p.87).

O primeiro dilema trata da dificuldade em lidar com a historiografia sem que isso implique em uma rendição dos fatos. Como já vimos, a preocupação de Arendt era justamente “destruir” o totalitarismo e não operar uma salvação do evento em termos históricos. Como diz a autora, “toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação” (ARENDR, 2008c, p.408). Neste sentido, o desafio é lidar com os elementos totalitários cristalizados em termos históricos sem retirar desse exercício uma cadeia lógica, compreensível e quase justificável de fatos. A resposta de Arendt para tal desafio está na abordagem benjaminiana: “romper a cadeia da continuidade narrativa, quebrar a cronologia enquanto estrutura natural da narrativa, salientar os fragmentos, becos sem saída históricos, falhas, rupturas” (BENHABIB, 1996, p.88).

O segundo dilema se refere ao exercício do julgamento histórico. Como seria possível separar julgamento de empatia, isto é, como emitir juízo sobre elementos históricos e políticos sem reproduzir o ponto de vista de atores passados. Trata-se de representar a pluralidade de perspectivas que rodeiam os elementos analisados por Arendt em sua obra. Para Benhabib, “Arendt aqui estava desenhando uma linha fina entre a prática do juízo pelo historiador de um lado, e os dilemas morais do objetivismo e relativismo de outro lado” (BENHABIB, 1996, p.89).

O terceiro trata das armadilhas do pensamento analógico. Para Arendt seria difícil operar como as ciências sociais, isto é, através de métodos indutivos que de modo geral buscavam generalizações banais. O problema para Arendt residia em ter como tema de pesquisa um evento sem precedentes na história, o qual não poderia ser emparelhado com outras manifestações tirânicas de governo.

Finalmente, o quarto dilema trata da ressonância narrativa da linguagem. Ao contar determinada história a linguagem deve corresponder à qualidade moral do objeto narrado. Arendt foi acusada ser sentimentalista por alguns de seus primeiros críticos. No entanto, como a autora afirma:

Descrever os campos de concentração *sine ira* não é ser “objetivo”, e sim desculpá-los, e essa desculpa continua ali, mesmo que o autor se sinta obrigado a acrescentar uma condenação, a qual fica avulsa, desvinculada da descrição em si (ARENDDT, 2008c, p.420).

Os dilemas colocados por Benhabib obviamente se mostram interligados. Pois, a narração envolve aspectos, ou dilemas, que precisam ser observados. Por exemplo, narrar a experiência do campo não pode se tornar um exercício de justificação da atrocidade e por isso a descrição contém uma qualidade moral. O exercício da amplitude da representação do fato, ainda que pelo uso de analogias, determina o “tom” da descrição, evitando que ela se transforme em uma arguição sem potencial crítico como os exercícios de justificação das ciências históricas. É nestes termos que, para a comentadora, o teórico se torna um “contador de histórias”.

Os desafios colocados pela comentadora correspondem à ruptura do fio da tradição que nos remetia a uma determinada compreensão do passado e oferecia uma determinada compreensão de mundo. De tal maneira, a tarefa de compreender o momento presente demanda outro tipo de relação com o passado. Arendt dedicou-se à tarefa de desmontar o que ela denominava “falácias metafísicas” que impregnaram o pensamento moderno de rupturas entre sujeito e objeto e tiveram, do ponto de vista político, sua última consequência nas modernas filosofias da história que tentavam reunificar o pensamento e o mundo através de movimentos de desenvolvimento e realização histórica. Neste sentido, Arendt afirma:

O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência. O processo de desmontagem tem sua própria técnica[...] Aquilo com o que se fica, então, é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento.” (ARENDDT, 1992, p.160)

O processo de desmontagem das “falácias metafísicas” de desenvolvimento histórico precisa se relacionar, portanto, com um passado marcado pela ruptura da tradição, ou seja, por um passado fragmentado. Embora a ruptura da tradição nos deixe, em um primeiro momento, sem a capacidade de compreensão, esta é também uma oportunidade de nos relacionarmos com o passado de uma outra forma. Como Arendt afirma em “Que é Autoridade?”:

Com a perda da tradição, perdemos o fio condutor que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada geração sucessiva *a um aspecto predeterminado do passado*. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. (ARENDR, 2007a, p.130)

A abertura do passado pela sua fragmentação possibilita um resgate de seus elementos pelo pensamento. Apoiada na concepção benjaminiana de temporalidade histórica, Arendt pôde deixar de compreender o tempo como uma “sucessão de agoras em que uma coisa sempre sucede a outra” (ARENDR, 1992, p.154). Diversos comentadores¹¹ compartilham a opinião de que a abordagem histórico-temporal de Arendt é benjaminiana.

O “contar histórias”, se constitui como uma alternativa ao historicismo que se relaciona com o passado através da empatia pela versão contada sempre pelos “vencedores”. Como veremos adiante, as histórias são exercícios que proporcionam à imaginação a possibilidade de representar o ausente para o exercício do juízo e da compreensão. Esta modalidade de exercício teórico permite à Hannah Arendt retornar ao passado em busca de exemplos sem que, com isso, seja obrigada a carregar o peso de toda uma tradição na leitura de certo elemento histórico. O que pretendemos denominar categorias de validade exemplar, articula-se nestes pontos a Benjamin, a saber, sua concepção de temporalidade histórica e seu pensamento metafórico.

Em uma passagem do poema de Shakespeare *The Tempest* (1,2) fica clara a intenção de Arendt de lidar com o passado de maneira fragmentária, recuperando-o pelo exercício de imaginação através da narração: “Full fathom five thy father lies,/Of

¹¹ AGUIAR, 2009, p.30; CANOVAN, 1992, pp. 4-5; DUARTE, 2000, p.141;

his bones are coral made,/ Those are pearls that were his eyes./Nothing of him that doth fade / But doth suffer a sea-change / Into something rich and strange.”¹² Em seu ensaio sobre Walter Benjamin¹³, presente em *Homens em Tempos Sombrios*, Arendt cita este poema para mostrar como é a abordagem histórica de seu amigo, oferecendo uma pista sobre sua própria abordagem metodológica. O poema retrata bem a transformação dos fragmentos do passado em algo “rico e estranho”, isto é, a sua transformação pela ação do tempo e sua preservação pela cristalização na forma de “pérolas” e “corais”. À atividade de recuperar estas “pérolas”, Arendt deu o nome de *Perlenfischerei*¹⁴, ou seja, a pesca de pérolas perdidas no fundo do oceano.

Aprofundando a investigação acerca da relação entre Arendt e Benjamin, veremos que existem dois elementos que marcam a aproximação entre ambos os pensadores. Para André Duarte,

O conceito benjaminiano de 'origem' como fragmento descontextualizado e a sua concepção da história como sujeita a rupturas e repetições são extremamente elucidativos para a compreensão do modo como Arendt lidou com o passado, com a história e com a origem do político (DUARTE, 2000, p.141).

A tarefa de Arendt em se relacionar com o passado fragmentado consistia em buscar, como Benjamin, experiências arquetípicas. O autor alemão tinha a convicção “[...]sobre a existência de um *Urphänomen*, um fenômeno arquetípico, uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, na qual coincidiriam significado[...] e aparência, palavra e coisa, ideia e experiência” (ARENDR, 1987, p.142). Para Arendt, o que interessa neste exercício é debruçar-se sobre o contexto político e, assim, se referir às palavras originárias da política no ocidente. Para isso, a fidelidade das ciências históricas não interessa à pensadora, mas importa a possibilidade de narrar determinadas experiências políticas tornando-as “pérolas”, ou mitos, como afirma Duarte (2000, p.143), que possam revelar sentido em experiências do presente. Assim, deve-se atentar para o processo de transformação sofrido por tais

¹² Extraído de *A Vida do Espírito*, p.160. A tradução livre presente na mesma edição brasileira está como segue: “A cinco braços jaz teu pai, / De seus ossos fez-se coral./Essas são pérolas que foram seus olhos./Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho”

¹³ ARENDR, 1987, pp.133-176.

¹⁴ O termo *Perlenfischerei* foi extraído de uma carta de Arendt a Kurt Blumenfeld, datada de 21 de Julho de 1960. Sobre esse tema ver: DUARTE, 2000, p.143, nota 20.

fenômenos originários, como vimos no poema *The Tempest*. O passado não “retorna” como a reprodução de experiências já vividas, mas como elementos descontextualizados e desfigurados pelo tempo que são recuperados pelo “pescador de pérolas”.

Arendt realiza no “contar histórias” (*storytelling*) a sua relação com o passado, isto é, buscando as histórias esquecidas, e até mesmo derrotadas, privilegiando-as, como no caso da Revolução Húngara. Não é por acaso que Arendt escolheu um trecho de Catão como epígrafe da terceira parte não realizada de *A Vida do Espírito*: “A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”¹⁵. Arendt, criticava as filosofias da história como vemos na passagem:

Hoje, nada parece mais contestável do que a ideia de que o curso da história, em si e por si, se encaminha para a realização de uma liberdade cada vez maior. Pensando em termos de correntes e tendências, o contrário é que parece muito mais plausível. Além disso o grande esforço hegeliano de conciliar o espírito e a realidade se baseava na capacidade de harmonizar e enxergar algo de bom em todos os males (ARENDDT, 2008c, p.460).

Esta perspectiva permitiria justificar inclusive os males causados aos derrotados em prol de um progresso histórico de caráter duvidoso. Justificar a violenta destruição dos conselhos húngaros só poderia parecer razoável aos deuses, mas não aos homens. É por isso também que o resgate de experiências esquecidas do passado tem uma dimensão moral (AGUIAR, 2009, p.29). Assim, não importa à Arendt narração “fidedigna” da história. Sua busca é pela colagem de fragmentos de “situações únicas, de feitos ou eventos que *interrompem* o movimento circular da vida diária” (ARENDDT, 2007a, p.72).

Arendt acreditava que Benjamin compartilhava a ideia de que a tradição está rompida. Esta condição afetava inegavelmente nossa relação com o passado, afinal, “Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição” (ARENDDT, 1987, p.165). Esta relação recíproca foi desafiada e vencida pelos regimes totalitários. Sua novidade do campo, inaugurando o próprio terror como princípio de

¹⁵ Extraído de ARENDT, 1992, p.163.

uma forma de governo apolítica, trouxe consigo o desafio de acessar o passado sem a transmissão de sentido proporcionada pela tradição e manifesta politicamente como autoridade. A Arendt e Benjamin, veio a possibilidade de acessar o passado em fragmentos descontextualizados, cuja principal característica é a sua “citabilidade”. Em outros termos, Arendt retira os fragmentos de seu contexto e os coloca na condição de serem preservados pelo seu caráter único. Para Arendt, “À tradição o colecionador opõe o critério de autenticidade [*genuineness*]; à autoridade contrapõe o *signo da origem*” (ARENDR, 1987, p.170). Assim, afirma-se justamente o caráter único do passado, mostrando que o seu retorno não é possível. Como afirma Benjamin, trata-se de tornar esse “passado uma experiência única” (BENJAMIN, 1994, apud, DUARTE, 2000, p.146). Diferente da carga de sentido carregada pela tradição, a citabilidade caracteriza-se por retirar a “paz mental” dos afetados pelo fragmento citado. Como ele sustenta, “As citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto armado e aliviam um ocioso de suas convicções” (BENJAMIN, *Schriften*, apud, ARENDR, 1987, p.166). Os fragmentos históricos não carregam a chave de revelação e compreensão do presente à luz do passado, mas, de maneira mais intrigante, atacam nossas convicções, fazendo despertar a necessidade de reencontrar o sentido dos fatos históricos.

Embora haja o retorno ao passado, a referência a ele visa exatamente fixar a impossibilidade de retomá-lo. Como afirma Duarte: “Em seu retorno e recuperação das manifestações políticas do passado greco-romano, Arendt não apenas 'destrói o contexto no qual seu objeto outrora foi parte de uma entidade viva e maior', quando depura seus achados de 'tudo o que há de típico' neles', a fim de melhor preservar-lhes o caráter 'único e genuíno'” (DUARTE, 2000, p.146, *grifos meus*). A recuperação do passado greco-romano está descontextualizada do seu conjunto enquanto entidade viva. As diferenças entre homens, mulheres e crianças, a existência de escravos e a presença de outros elementos que são convocados por críticos de Arendt quando a acusam de uma “nostalgia helênica” fazem parte deste conjunto vivo do qual Arendt extrai a experiência *única e genuína* da pólis grega, ou seja, a organização política ímpar da cidade-estado. Não há nada de genuíno ou único na exclusão social existente na pólis uma vez que os gregos não foram os únicos a conviver com diferenças sociais.

São, por exemplo, a existência da deliberação coletiva e a cidadania enquanto relação política do indivíduo com um corpo político composto de iguais as experiências que de fato interessam à Arendt, sendo por ela citados, em sua recuperação histórica do passado greco-romano.

Entretanto, Arendt se afasta de Benjamin quanto à tese da “redenção do homem” (ARENDR, 1987, p.169). Para o pensador, a “citabilidade” deve ser considerada a partir da perspectiva do juízo final, isto é, apenas a “humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado” (BENJAMIN, *Teses sobre o conceito de história*, apud, DUARTE, 2000, p.147). Arendt não realiza uma análise detida deste elemento de redenção mística como está presente em Benjamin, o que poderia ser considerado um sintoma da sua divergência em acatar um elemento messiânico para as interrupções do contínuo da história. Para Duarte,

Se Arendt não está distante do método proposto por Benjamin para o “historiador materialista”, que deveria narrar os eventos históricos “sem distinguir entre os grandes e os pequenos, levando em conta a “verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado como perdido para história”, por outro lado, entretanto, ela não concebeu a história como uma “catástrofe única”, como um imenso campo de “ruínas” acumuladas pelo sofrimento humano, bem como não considerou a possibilidade de uma interrupção messiânica do tempo histórico que permitisse o “anjo” da história “deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos” (DUARTE, 2000, p.147).

Ao invés de conceber as interrupções históricas em termos messiânicos, Arendt pensa os momentos revolucionários como novos processos dados pela fundação de novos começos políticos. Diferente de Benjamin que vê na história um acúmulo de desastres, Arendt concebe a história como uma sucessão de oportunidades perdidas, o que se mostra pela presença da ação política no pensamento da pensadora como abertura e constante possibilidade de inserção do novo no mundo.

Porém, da mesma forma que o passado não é um acúmulo de catástrofes aguardando a rendição, ele também não é um acúmulo de “modelos” de inspiração para a ação política. Para compreender o termo “origem”, é preciso entender também o tênue laço que liga, por exemplo, as experiências políticas originárias com os modernos movimentos revolucionários. Arendt, como Benjamin, concebia o originário como um

evento que interrompe o fluxo da história e estabelece uma “correspondência” entre momentos distintos. Como afirma Benjamin ,

O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. *Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história.* A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história (BENJAMIN, *Questões introdutórias de crítica do conhecimento*, apud, DUARTE, 2000, p.149, grifo nosso).

Esta passagem mostra o caráter antinostálgico do conceito de origem. A ligação tênue entre origem e evento moderno, não trata de uma “metafísica da origem”, mas da própria característica do tempo histórico como este é concebido por Benjamin. A sequência cronológica niveladora é rompida pelo conceito de origem. Assim, não se trata de recuperar “neste agora” o que ocorreu no “agora de outrora”. Dado que o tempo histórico não é mais concebido como uma sucessão de “agoras”, a “origem” é capaz de designar saltos para fora da linha do tempo. Os “fenômenos originários” não podem ser compreendidos como fatos históricos que realmente ocorreram, mas como “mitos” que em cada momento demonstram a face apropriada para o momento histórico que se referem. Neste sentido, estas “ideias” são arrancadas do fluxo histórico e imobilizadas para serem “ruminadas” pelo pensamento a fim de operar a compreensão. Isto é,

A origem do político não pode ser revivida enquanto um mero dado ou enquanto um evento histórico concreto, só podendo ser recuperada pelo pensamento enquanto um fragmento descontextualizado e cristalizado nas palavras originárias: *polis, dynamis, isonomia, práxis, lexis, auctoritas, potestas, res publica* etc (DUARTE, 2000, p.149).

E como poderíamos constatar em Arendt:

Empregar o termo 'político' no sentido da *polis* grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas européias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade estado-grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em

alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca antes ou depois os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política, e atribuíram tamanha dignidade ao seu âmbito (ARENDR, 2007a, p.201).

A consideração de que o retorno ao passado grego torna Arendt anacrônica aos problemas políticos parece inconsistente. Seu pensamento trata de usar “fragmentos” para pensar certos aspectos de experiências políticas modernas, tal qual a revolução húngara e o aparecimento de conselhos, que enquanto espaços público-políticos, correspondem ao “fenômeno originário” transfigurando-o em uma nova face para um momento diferente. Arendt pode se voltar para este fenômeno sem ser nostálgica porque em seu exercício de pensamento ela não propõe um retorno ao passado privilegiado e perdido, mas detecta um momento em que “sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada” (DUARTE, 2000, p.151). Esta é a “correspondência” entre momentos distintos de que Benjamin nos fala.

Finalmente, é preciso ponderar que Arendt não concebia os “fenômenos originários” como modelos normativos ideais e perenes que devam ser reproduzidos no presente. A “correspondência” entre momentos históricos distintos através de uma ideia do pensamento não significa a constatação de critérios normativos de julgamento do presente. Isto significaria submeter, por exemplo, os conselhos húngaros à forma irreduzível da pólis grega, privilegiando, de fato, um momento estanque do passado em seu sentido cronológico. A ação política revolucionária implica a transfiguração da origem ao seu momento histórico, sem deixar de lado sua característica fundamental, a saber, a fundação de um novo começo no mundo. Para Arendt, estamos na posição privilegiada de poder acessar o passado histórico sem as determinações da tradição, pois, o pensamento

“alimentado pelo presente, trabalha com os ‘fragmentos do pensamento’, que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia este pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização; que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era

vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos[...] (ARENDDT, 1987, p.176).

Portanto, o passado é recuperado como pérolas dotadas de significação e citabilidade, mas não de autoridade. Seu exemplo não se impõe como referência verdadeira, mas significativa, se oferecendo como possibilidade de compreensão. Por isso, para fazer frente ao esvaziamento de sentido da tradição, é preciso que o teórico político atue como um colecionador, tal qual Benjamin o fizera. Seu pensamento comparava-se um “flâneur” (andarilho), figura que vagueia ociosamente entre as multidões, dispondo da possibilidade de observar o que lhe cerca para além de uma cadeia de acontecimentos difusos. Onde a multidão vê o caos, o “flâneur” recebe a mensagem; onde há o diverso e o disperso, “[...] ele vê uma única catástrofe que continua a amontoar destroços e os arroja aos seus pés,” enaltecendo a uma imagem do passado que passa rapidamente, revelando-se apenas ao observador atento¹⁶ (BENJAMIN, 1996, p.226). A “flânerie” de seu pensamento, moldada pelo século XIX, assim como sua paixão pela coleção, o tornavam, antes de tudo, um observador. Ambas as características carregam em comum a capacidade de avaliar as coisas e os eventos sem critérios de utilidade. Como Arendt sugere, este observador de eventos e coisas

“[...] têm de descobrir, por necessidade, o belo, que para ser reconhecido demanda um 'prazer desinteressado' (Kant). Em qualquer caso, um objeto colecionado possui apenas um valor diletante e nenhum valor de uso, qualquer que seja[...]. [...] o colecionar pode se voltar para qualquer categoria de objetos [...] e portanto, por assim dizer, redimir o objeto como coisa, visto não ser mais um meio para um fim, mas ter um valor intrínseco[...].” (ARENDDT, 1987, p.169).

Arendt sugere aqui compreender a “flânerie” do pensamento de Benjamin a partir da

¹⁶ Rouanet compara a captura da catástrofe pelo “flâneur” à ação de uma medusa da história. Referindo-se aos fragmentos do passado, o comentador sugere: “O fato de origem é um momento da história, arrancado ao fluxo pelo historiador, e transformado, enquanto ideia, em objeto de ruminação. No momento em que entra no 'redil das ideias', deixa de funcionar historicamente. A mineralização do fenômeno histórico é condição para a descoberta para a história real – a história das esperanças truncadas, que história linear dissimula, e que o olhar de medusa do historiador revela, no momento em que salva do fluxo o fato da origem, petrificando-o” (ROUANET, 1981, p.21).

sua interpretação da *Crítica do Juízo*, obra em que Kant trata do tema do desinteresse como condição para o julgamento do belo. Arendt operou uma apropriação muito peculiar da terceira crítica, aplicando um texto habitualmente usado em temas sobre estética para refletir sobre a política. Deste modo, veremos agora como Arendt interpreta esta obra Kantiana para, ao final deste capítulo, entender como o pensamento de Kant e Benjamin apoiam a autora na abordagem de sua teoria política.

2.2. A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO ESTÉTICO REFLEXIONANTE

É preciso compreender o que significa a postura desinteressada do colecionador de pérolas. Esta é a sua principal característica, aquilo que o torna coletor de fragmentos autênticos e possuidores de sentido originário. Se, para Benjamin, narrar a história está intimamente ligado a colecionar fragmentos do passado, nota-se que a história é antes mais nada uma lembrança, isto é, uma representação daquilo que está ausente. O juízo está baseado, em seu primeiro momento, nesta operação de representar o ausente. Nota-se, assim, a relação entre juízo e narração. Como veremos a seguir, o julgamento possui duas operações distintas: a imaginação, primeira operação do espírito no juízo; e segundo, a operação de reflexão, a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.

A imaginação, conforme Arendt nos explica em suas *Lições*, “transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo” (ARENDDT, 1993, p.86). Os sentidos não-objetivos correspondem ao gosto e ao olfato, únicos a não permitirem a expressão por palavras. Os demais sentidos, visão, audição e tato, são objetivos devido à sua fácil comunicabilidade proporcionada pelos objetos externos aos quais se remetem. Como o gosto e o olfato se remetem mais a uma sensação interna que a um objeto externo ao sujeito podem ser considerados os sentidos do particular *qua* particular. O que a faculdade da imaginação proporciona é que esse sentido interno seja afetado pela representação de um objeto e não por ele diretamente. Tal afecção é expressa na forma do prazer ou desprazer. Este “agrada ou desagrada” está irresistivelmente presente no

gosto e no olfato. Por este motivo, segundo Arendt, Kant escolheu o gosto como veículo para a faculdade do juízo. A diferença elementar colocada entre gosto e juízo, notadamente, a imparcialidade, é oferecida pela habilidade da imaginação que estabelece o distanciamento necessário à apreciação imparcial do objeto representado. Esta é a condição de desinteresse a qual Kant se refere em sua terceira crítica. Pois, ao fechar todos os demais sentidos ao objeto externo, nos focamos na sensação causada em nós por sua representação, como se “fechássemos os olhos” para prestar atenção apenas em nós mesmos, ou seja, no prazer ou desprazer causado pela representação. Há, então, uma segunda aprovação neste movimento. O sentido interno – o gosto, por exemplo – escolhe entre a aprovação ou a desaprovação por se tratar de um sentido discriminador por natureza. No entanto, posso aprovar ou desaprovar o próprio fato do agradar. É o que Arendt denomina re-pensar (*after-thought*). Apenas afastados do objeto, quando representamos pela imaginação a escolha realizada pelo gosto entre “agrada e desagrada”, podemos ter um prazer adicional. Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, discriminatória por natureza.

Mas qual o critério para decidir entre a aprovação e a desaprovação nesse re-pensar? Segundo Arendt: “O critério, então, é a *comunicabilidade*, e a regra de sua decisão é o *senso comum*” (ARENDR, 1993, p.89, *grifo nosso*). A autora nos explica que para decidir entre aprovação e desaprovação o critério de comunicabilidade é bastante evidente na medida em que juízos de aprovação são mais publicizáveis que os juízos de desaprovação. Isto porque segundo ela: “O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagrada” (ARENDR, 1993, p.89). Ao representar pela faculdade da imaginação o objeto percebido, entro em contato com a própria sensação de aprovar ou desaprovar. Assim, o critério da comunicabilidade atua neste juízo de aprovar a aprovação ou desaprovar a desaprovação, afinal, um juízo de aprovação é aquele que eu não teria vergonha em comunicar. Um exemplo usado por ela para ilustrar esta condição é a lamentação pela morte de um bom marido, isto é, não preciso temer que este sentimento se torne público, diferente da inveja, do ódio ou da expressão de alegria pela morte de um pai. Logo, quão menor a dificuldade em tornar público um juízo, mais aprazível, no sentido de aprovável, ele se torna. Já a regra que determina tal

grau de comunicabilidade é o senso comum. Diferente da conotação de um senso ordinário, como todos os outros, Kant utiliza a expressão latina *sensus communis* para se referir ao mencionado sentido. Isto porque, segundo Arendt: “[...] Kant indica que, aqui, ele quer dizer algo diferente: um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que nos ajusta a uma comunidade” (ARENDDT, 1993, p.90). Este sentimento comum a todos os homens é o mínimo que se espera de um animal que se intitula homem. Afinal, ele é o sentido especificamente humano que possibilita o discurso, ou seja, a comunicação. Diferente da mera expressão de medo, alegria, tristeza etc., o discurso veicula o que há de exclusivamente humano. Assim, como no exemplo da morte de um pai, a expressão é suficiente para que saibamos da dor e da tristeza dos entes queridos que o perderam, mas apenas o senso comum oferece a percepção de que tal sofrimento pela perda de um bom pai é algo genuíno. Este juízo não pode ser expresso em gestos e ruídos que qualquer animal pode gerar. Apenas o homem possui o dom do discurso que veicula tal juízo. Assim, a regra de decisão acerca da comunicabilidade repousa neste sexto sentido acusado por Kant na terceira crítica.

Ao tratar do tema do *sensus communis* mais detidamente, Arendt cita Kant:

Sob o *sensus communis* devemos incluir a idéia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos... Não há nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal (KANT, *Crítica do Juízo*, *apud*, ARENDT, 1993, p.91).

Nesta passagem encontram-se as máximas do senso comum, a saber: pensar por si mesmo; estar de acordo consigo mesmo; e, terceiro, colocar-se no lugar de qualquer outro. Conforme Arendt nos explica, pensar por si mesmo é a máxima do Iluminismo, pois implica livrar-se de preconceitos. Pois “...o Iluminismo é, antes de mais nada, a liberação do preconceito” (ARENDDT, 1993, p.57). Estar em acordo consigo mesmo

encontra sua formulação na moral kantiana do Imperativo Categórico, isto é, agir como se a máxima de sua ação possa se tornar uma lei universal. Para Arendt, esta formulação só aplica no caso moral o princípio de não-contradição já estabelecido desde Aristóteles como princípio fundamental do pensamento (ARENDDT, 1993, p. 50). Finalmente, colocar-se no lugar de qualquer outro implica sair em visita aos demais juízos possíveis pelo exercício da imaginação. Neste exercício, desconsideramos nossas condições subjetivas e privadas, ou seja, o interesse. É neste ponto que atingimos a imparcialidade e o distanciamento necessários ao julgamento. Nas palavras de Arendt:

Quanto maior o alcance – quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais “geral” [leia-se também imparcial] será esse pensamento... [Tal generalidade – leia-se imparcialidade] [...] está intimamente conectada a particulares, às condições particulares dos pontos de vista que temos que percorrer a fim de chegar ao nosso próprio “ponto de vista geral” (ARENDDT, 1993, p.57 e 58).

É a partir deste ponto de vista geral que o espectador julga e emite juízo acerca de um evento. Pensando por si próprio e visitando – *imaginando* – o maior número possível de perspectivas particulares. Não se encontra uma perspectiva genérica, mas uma visão ampla a partir dos mais diversos pontos de vista. Daí a importância da faculdade da imaginação para a faculdade de julgar, pois sem nossa capacidade de representação não poderíamos alargar nosso pensamento. É interessante notar como Arendt comenta a constituição deste ponto de vista mais geral em outra obra. Em seu ensaio “Algumas questões de filosofia moral”, a autora afirma que a consideração aos outros não inclui necessariamente “todo mundo” (ARENDDT, 2004, p.207). Seria uma forma de dizer que me cabe julgar conforme à comunidade, ou seja, à “esfera dos demais sujeitos julgadores ... que produz um senso comum..” (ARENDDT, 2004, p.207). A comunidade, a qual se refere o senso comum, é, antes de tudo, uma comunidade de espectadores, cujo senso comunitário, surge exatamente da *interação* entre as pessoas. Assim, a validade do julgamento realizado pelo espectador “não seria nem objetiva, nem universal, nem subjetiva, dependendo do capricho pessoal, mas *intersubjetiva* ou *representativa*” (ARENDDT, 2004, p.207, *grifo nosso*). Há que se atentar aqui para o que

significam os termos interagir, intersubjetividade e representar no contexto apresentado. Sendo o julgamento validado por uma comunidade de sujeitos julgadores, isto é, espectadores, que tipo de interação gera essa validação intersubjetiva? Na realidade, Arendt faz uma analogia com o diálogo interno do pensamento para se referir ao que seria tal interação. Para ela, o senso comum nasce da interação com as pessoas assim como “o pensamento nasce da interação comigo mesmo” (ARENDR, 2004, p.207). Mas como seria uma interação entre espectadores? A resposta está na imaginação, digo, na capacidade que possuo de “visitar” os juízos dos demais espectadores para me adequar ao critério da comunicabilidade. Assim, além de “pensamento alargado”, Arendt utiliza o termo “pensamento representativo” para se referir ao exercício de validar meu julgamento pela comunidade na qual estou inserido. Neste sentido, há um forte apelo intersubjetivo na apropriação que a autora faz de Kant. Motivo pelo qual o juízo reflexionante é escolhido como paradigma do juízo político.

Portanto, o gosto é a faculdade de julgar a comunicabilidade das sensações, de aprovável e reprovável, causadas em mim pela representação oferecida pela imaginação. Ao narrar histórias, representamos uma sequência de eventos que pode ser contada de diversas formas, exercitando a “mentalidade alargada” do espectador dos fatos. Assim, quão maior o número de perspectivas visitadas em uma determinada história, mais imparcial ou “desinteressado” será o juízo emitido sobre ela.

As considerações de Kant sobre o juízo reflexionante, na primeira parte da *Crítica do Juízo*, serviram ao propósito de resolver o problema de como se julga um particular sem que este possua uma regra universal ao qual deva ser subsumido. Assim, o juízo reflexionante não subsume a um conceito, mas conduz a ele. Como vimos, tal juízo é reflexionante, pois me coloco na posição de sentir a mim mesmo quando afetado pela representação de um objeto.

Enquanto faculdade própria do espectador, o juízo é muito valioso para pensar o político em Arendt. Todas as obras analisadas na seção “A categoria da Esfera Pública”, onde a construção da categoria foi analisada em diversos aspectos e em diversas obras, tinha uma característica: a esfera pública foi pensada na perspectiva do agente. Foram analisadas a atividade da ação, a revelação do agente na modalidade da aparência, o engendramento de estruturas de poder e as diferentes formas de governo

como diferentes palcos para a ação política. As *Lições sobre a filosofia política de Kant* sugerem uma outra perspectiva não-contraditória e extremamente rica para pensar a política no mundo moderno. Segundo Arendt:

[...]estamos inclinados a pensar que para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não tivesse certo de ter espectadores para assisti-lo. Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto e, para ele, um mundo sem o homem significa: sem espectadores (ARENDR, 1993, p.79).

Esta passagem refere-se ao espetáculo da Revolução Francesa. O que tornou tal evento um fenômeno a não ser esquecido não foram seus atores, mas a observação entusiasmada daqueles que, sem a menor intenção de auxiliar os atores da revolução, estabeleceram o domínio público apropriado para este evento particular. Talvez o que tenha dotado de mais relevância a Revolução Francesa que a Revolução Americana, apesar do fracasso da primeira e do êxito da segunda em instituir a liberdade¹⁷, segundo Arendt, tenha sido o número de espectadores em cada evento. A França era uma das mais tradicionais e centrais monarquias da Europa, enquanto a Revolução Americana representava uma distante revolta de agricultores contra a coroa britânica do outro lado do Atlântico. Deste modo, há primazia do espectador sobre o ator quando se trata da dimensão pública de um evento.

Ao tratar deste tema, Kant está se referindo, na realidade, à questão do belo, e de como somos atraídos por algo de que não temos uma necessidade imediata. Um exemplo de tal atração são os cristais, afinal, mesmo não havendo um interesse imediato, a beleza do mineral gera uma atração manifestada na contemplação

¹⁷ A Revolução Francesa teria fracassado segundo Arendt devido à “Questão Social” que dominou a esfera pública após a rebelião contra a coroa. Os revolucionários franceses não obtiveram êxito em separar os temas da necessidade e da liberdade quando a instituição da República ainda demandava um esforço de fundação. O resultado desse embaçamento tipicamente moderno entre público e privado dificultou a revolução, conduzindo-a ao cominho da violência e ao esvaziamento dos espaços de liberdade. Lembremos que após a rebelião contra a coroa, o que se seguiu foi um período de terror que sugou os próprios filhos da revolução. Enquanto que, no caso americano, a presença de escravos negros garantiu aos revolucionários a libertação de suas necessidades biológicas mais básicas para que estes se dedicassem ao trabalho de fundar um novo país. Obviamente, devido à presença de escravos, pode-se dizer que também havia uma “questão social” no novo país que nascia, mas esta foi deixada fora do processo revolucionário. Para mais detalhes sobre as diferenças entre as revoluções do século XVIII ver: ARENDR, 2011b.

desinteressada do objeto. Quando dizemos então: “O cristal é belo” emitimos um juízo estético acerca do mesmo. Nas questões políticas, como no exemplo da Revolução Francesa, a relação do observador com o evento é análoga e, assim como no cristal, onde sua beleza é diretamente proporcional ao número de observadores recrutados para contemplá-la, a dimensão política de um evento é proporcional ao número de espectadores que o observam desinteressadamente, isto é, com imparcialidade. Pois o ator, como parte do jogo, é parcial por definição, enquanto o espectador, em seu afastamento, defini-se pela imparcialidade. Por este motivo, conclui Arendt: “O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores” (ARENDR, 1993, p.81). Em *Crise da Cultura* afirma: “Atividades verdadeiramente políticas[...] o agir e o falar, não podem de forma alguma ser executadas sem a presença de outrem, sem o público, sem um espaço constituído pelo vulgo” (ARENDR, 2007a, p. 271). Nesta perspectiva, o domínio público é o espaço apropriado para observação e julgamento da ação humana. Ainda neste sentido, como a faculdade de julgar só emite juízos estéticos, isto é, separa os objetos, e eventos, em termos de atração ou repugnância – como um belo cristal que atrai ou um pedófilo que causa repugnância, por exemplo – a atividade da ação só pode ser avaliada em termos de sua grandeza. Como Arendt define: “[...] a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que lhe confere beleza” (ARENDR, 2007a, p.272). Assim, os espectadores são atraídos pelo ato que julgam ser belos, isto é, grandes. Ao voltarem sua atenção para eventos particulares, viabilizam a dimensão pública do mesmo graças a própria beleza do ato.

2.2.1. **Polêmica sobre uma obra inacabada**

Conforme a sugestão feita acima, a teoria do juízo em Arendt apresenta uma dupla contribuição: por um lado, no procedimento teórico da autora para lidar com as questões políticas do mundo moderno, e, por outro lado, como faculdade própria do agente para o trato dos temas políticos na esfera pública. Aparentemente, esta separação pode ser interpretada como uma separação entre teoria e prática no seio da

sua obra. Devido seu caráter inacabado, a teoria do juízo está exposta à especulação acerca de possíveis desfechos que a mesma teria no volume inconcluído de *A Vida do Espírito*. O vasto material em que Arendt aborda o tema do juízo de forma superficial ou aprofundada é inaugurado já em 1953 no ensaio “Compreensão e política” e se desenvolve em materiais de mais fôlego como *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* de 1961, “Pensamento e considerações morais” de 1971 e, finalmente, nas *Lições* de 1973. Em nenhum desses materiais o tema do juízo foi tratado com todos os elementos que comporiam uma possível teoria arendtiana do tema, o que temos são fragmentos que tangenciam o tema do juízo a partir de diferentes perspectivas. Assim, a falta de uma obra de caráter conclusivo, que pudesse agregar todas as considerações desse período, permite divergentes interpretações que nunca poderão passar de especulações sobre como Arendt amarraria, ou não, o tema do juízo, acrescentando novos elementos aos já tratados em textos anteriores ou mesmo revisando posições que poderiam ter mudado. Para nosso propósito –entender a leitura que Arendt faz da Crítica do Juízo – faz-se necessário compreender a polêmica instalada pelos intérpretes de Arendt, a fim de sustentar uma abordagem específica de leitura desta questão.

A principal polêmica instalada trata da mudança de perspectiva operada entre os textos iniciais sobre o tema do juízo, nos quais a preocupação de Arendt é nitidamente a capacidade do agente de distinguir o certo do errado, e os textos tardios, nos quais a ênfase está dada ao espectador e à sua abordagem retrospectiva e imparcial dos fenômenos públicos. Intérpretes como Ronald Beiner¹⁸, apontam uma mudança de ênfase no trabalho de Arendt, do juízo do ator para o juízo do espectador entre os textos da década de 60 e aqueles da década de 70, ou seja, ora a faculdade de julgar aparece como uma faculdade necessária ao ator para que este seja capaz de agir moralmente, e, em um segundo momento, o que temos é a faculdade de julgar como atividade do espírito própria ao espectador. Por outro lado, demais intérpretes¹⁹ acreditam na continuidade da teoria do juízo ao longo da obra arendtiana, especialmente Richard Dana Villa que acredita em uma efetiva mudança de ênfase – do

¹⁸ BEINER, 1989; BERNSTEIN, 1982.

¹⁹ VILLA, 1999; DUARTE, 1993; HUNZIKER, 2010.

ator para o espectador – nas abordagens iniciais acerca do juízo e suas considerações tardias, mas crê também em uma linha de continuidade entre ambas as fases assegurada pela noção de pensamento crítico. A proposta desta seção será expor a teoria do juízo tensa que Beiner defende, bem como a continuidade defendida por Villa. Como ainda teremos oportunidade de expor, as considerações de Villa colaboram mais para uma concepção de juízo contínua na obra de Arendt, que ajude a pensar seus ensaios como exercícios de compreensão do mundo moderno. Neste sentido, tentaremos concluir este capítulo mostrando que o juízo é fundamental para a atividade da compreensão, modalidade teórica que caracteriza o trabalho de Arendt. Indo além de Vila, discordaremos da condenação ao homem moderno à observação passiva do mundo, tal qual o comentador sugere (VILLA, 1999, p.25), mostrando que a compreensão é uma atividade intimamente ligada à ação política.

Em seu “Interpretative Essay: Hannah Arendt on judging” publicado em 1982, Ronald Beiner defende a existência de duas teorias do juízo. Segundo o comentador:

Em seus escritos até o ensaio de 1971, ‘Pensamento e Considerações Morais’, o juízo é considerado do ponto de vista da *vita activa*; em seus escritos deste ensaio em diante, o juízo é considerado do ponto de vista da vida do espírito. A ênfase se desloca do pensamento representativo e da mentalidade alargada dos agentes políticos para o espectador e o juízo retrospectivo de historiados e contadores de histórias (BEINER, 1982, p.91).

Beiner é levado a tal conclusão ao observar as preocupações que moviam Arendt nos textos dos diferentes períodos. Nos textos “Crise da Cultura” e “Verdade e política”, Beiner está convencido de que Arendt está interessada no juízo como faculdade exercida pelos atores na deliberação e ação política (BEINER, 1982, p.138). O ponto específico, segundo o comentador (BEINER, 1982, p.92), em que Arendt estabelece um estatuto prático ao juízo pode ser encontrado no texto “Verdade e política”. Neste momento, Arendt ainda não estaria interessada em elaborar uma faculdade da vida do espírito, mas em compreender um fator da vida política. Neste ensaio Arendt diz:

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião

considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes[...] Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de *pensamento representativo* e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião (ARENDDT, 2007a , p.299, *grifo nosso*).

Esta passagem é muito valorizada por Beiner para exaltar o pensamento representativo como exercício de deliberação dos agentes, isto é, uma atividade prática. O ensaio “Verdade e política” é uma resposta de Arendt à controvérsia gerada pela publicação de seu livro sobre o julgamento de Eichmann. A autora busca estabelecer a diferença entre as verdades fatuais, aquelas que se referem estritamente ao fato histórico, as verdades epistemológicas e as opiniões. As primeiras podem ser definidas por “[...] [relacionarem-se] sempre com outras pessoas: ela [verdade fatural] diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por denúncias e depende de comprovação...” (ARENDDT, 2007a, p.295). Para ilustrar, podemos observar que a procura por um culpado pela primeira guerra mundial gera a controvérsia acerca de qual país teria motivado outro ao ataque. O que dificilmente será negado é o fato indestrutível de que na noite de 4 de agosto de 1914 tropas alemãs cruzaram as fronteiras com a Bélgica. Há, para Arendt, uma diferença entre verdade e opinião. O problema teórico que Arendt enfrenta em seu ensaio é a tensa relação que a tradição do pensamento político estabeleceu entre verdade e política. Em outros termos, essa tensão remonta à difícil relação do filósofo com a pólis, isto é, ao fato de que os filósofos se retiravam do espaço de aparências e opiniões da pólis para contemplar o mundo das ideias estáveis e verdadeiras. Ao se entregarem ao tema da política, os filósofos tentaram levar a verdade inquestionável ao campo da opinião e do debate. Este equívoco básico é o alvo principal das críticas que Arendt tece à filosofia política e à tradição do pensamento político ocidental. Neste sentido, seu ensaio sobre a relação entre verdade e política é uma tentativa de resgate da opinião e da relevância da mesma para o espaço público. Como Beiner afirma: “seu objetivo é reforçar o 'grau e dignidade' da opinião” (BEINER, 1982, p.109). Na sequência, o comentador afirma que nesse momento Arendt ainda concebe o juízo “[...]em termos das *deliberações* dos atores políticos decidindo sobre possíveis cursos de ações futuras” (BEINER, 1982,

p.109, *grifo nosso*). Ao tratar o tema do juízo, digo, sua função na formação da opinião pelo exercício do pensamento representativo, a proposta de Arendt é lida por Beiner como uma tentativa de demonstrar de que maneira os atores políticos formam suas opiniões e necessariamente as debatem em função de um processo deliberativo. Esta tendência interpretativa do comentador fica clara mais adiante quando ele afirma que a autora vê o juízo como “uma função do pensamento representativo e da mentalidade alargada dos atores políticos, *trocando opiniões* em público no exercício da deliberação comum” (BEINER, 1982, p.139, *grifos meus*). Assim, o comentador extrai uma abordagem estritamente prática dessa primeira fase em que Arendt aborda o tema do juízo na década de 60, principalmente a partir da noção de pensamento representativo existente em “Verdade e Política”.

A segunda possível teoria do juízo estaria presente no material desenvolvido na década de 1970, após um deslocamento no trato que Arendt dá ao tema do juízo. Tal deslocamento consiste na mudança de abordagem prática, orientada pela *vita activa*, para uma abordagem estritamente teórica, orientada pela *vita contemplativa*. Para Beiner, Arendt muda claramente de posição neste segundo momento, optando pela abordagem teórica de um juízo concebido como retrospectivo, imparcial e desinteressado. Nesta abordagem, Arendt reafirma o juízo estético kantiano e a prioridade do espectador que, enquanto poeta, historiador ou contador de histórias, resgata os eventos políticos do esquecimento da história, como pode ser observado nas *Lições*, obra que, para Beiner, contém a estrutura do terceiro volume inacabado de *A Vida do Espírito* (BEINER, 1982, p.131). Ao questionar se a única fonte usada por Arendt para pensar sua teoria do juízo seria a obra kantiana, Beiner conclui que os escritos iniciais da década de 60 até apresentam referência à experiência grega de *phronesis*, ou seja, a sabedoria prática dos estadistas. Entretanto, segundo o comentador,

para compreender como Arendt via nos escritos de Kant sobre o juízo uma antecipação de sua própria concepção de política, devemos lembrar que, para Arendt, política é questão de julgar aparências, não proposições. Por esta razão que ela pode assimilar o juízo político ao juízo estético (BEINER, 1982, p.141).

Como observamos no capítulo inicial, o espaço público surge primeiramente como um

espaço de aparências, para então serem estabelecidas as instituições de poder que garantam sua durabilidade. Este primado da aparência, que define em grande medida o modo como Arendt compreendia a política, é também o ponto central que revela sua identificação com a teoria do juízo kantiana. Como o próprio Beiner já observa, para Arendt, Kant “...possui uma consciência única da essência do político” (BEINER, 1982, p.141). Isto porque ela foi buscar na *Crítica do Juízo* suas referências para pensar uma filosofia política em Kant. Como prova final do alinhamento de Arendt com o pensamento kantiano, Beiner retoma *A Condição Humana*. O comentador cita:

[...para Kant,] a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir [force of judgment], são ainda as principais qualidades do homem, muito embora a ação esteja sujeita ao determinismo das leis e o discernimento [judgment] não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (ARENDR, 2008a, p.247).

Esta capacidade de lidar com a espontaneidade da ação é o que faz do modelo kantiano de juízo o mais adequado ao pensamento de Arendt. Beiner conclui que apenas “o juízo político fornece aos homens um senso de esperança pelo qual se mantêm em ação quando confrontados com barreiras trágicas. Apenas o espectador da história está em posição de oferecer tal esperança” (BEINER, 1982, p.143). O espectador tem a primazia neste segunda abordagem da teoria do juízo, na qual a relação entre aparência e política se torna ainda mais evidente em Arendt. O juízo se apresenta como faculdade própria do espectador, não do ator, afinal, conforme a teoria kantiana do juízo, é indispensável o não-envolvimento, isto é, o desinteresse do espectador para que este possa observar o evento em diversas perspectivas.

Assim, na interpretação de Beiner, o cerne da questão sobre o juízo em Arendt corresponde à dimensão que esta capacidade humana corresponderia, isto é, se à *vita ativa* e aos processos de formação e troca de opiniões pelo exercício do pensamento representativo; ou então, à vida do espírito, como fica observado nos textos da década 1970, operando de forma retrospectiva e desinteressada. Para Beiner, Arendt teria resolvido esta questão optando pela segunda abordagem da teoria do juízo, fazendo de Kant sua referência privilegiada para pensar esta atividade do espírito (BEINER, 1982,

p.139). Em uma perspectiva distinta, Dana Villa acredita que Arendt muda sua ênfase ao longo de sua trajetória de textos sobre o tema, o que não implicaria uma tensão entre os diferentes momentos, mas a continuidade entre ambas. Para este comentador: “... os pontos de vista do ator e do espectador emergem não como duas espécies de juízo radicalmente diferentes (engajado e político vs. imparcial e histórico), mas sim como dois pólos do mais abrangente fenômeno do juízo independente” (VILLA, 1999, p.25). Nesta posição está contida a opinião de que o juízo em Arendt possui diferentes aspectos explorados em dois momentos bem definidos de sua obra. Um primeiro aspecto de ênfase no conceito de 'pensamento representativo', como já apontava Beiner, nos textos 'Verdade e política' e 'Crise da cultura'; e um segundo, iniciado na década de 70, principalmente nas *Lições*. Na realidade, estes dois momentos estariam atravessados pela noção de pensamento crítico, presente em textos de ambos os períodos e fundamental para a compreensão da teoria arendtiana do juízo segundo Villa (1999, p.21).

O pensamento crítico é colocado por Arendt como uma preparação para o exercício do juízo imparcial. Para o comentador, “[Arendt] coloca Sócrates como um modelo de 'pensamento crítico' ou *Selbstdenken*, um modelo que captura as dimensões pública e negativa de como o pensar prepara para o julgamento imparcial e independente” (VILLA, 1999, p.22). Nos textos “Filosofia e Política”, “Pensamento e Considerações morais” e “Lições sobre a filosofia política de Kant”, a autora aparece interessada no caráter crítico do pensamento, afinal, como vale salientar, Sócrates não ensinava propriamente, apenas revelava aos seus interlocutores a fragilidade de suas opiniões, paralisando-os com as perplexidades da dúvida. A atividade de pensar em Arendt é caracterizada como um diálogo silencioso de mim comigo mesmo, na forma de uma auto-interpelação, com “um efeito destrutivo e solapador em todos os critérios estabelecidos, valores e medições do bem e do mal, em suma, naqueles costumes e regras de conduta de que tratamos[...]” (ARENDR, 2004, p.243). Justamente por suspender e destruir costumes e regras gerais de conduta já estabelecidos, o pensamento crítico prepara o julgamento. Como Arendt afirma:

[...] Creio que esse 'pensar'[...] - pensar no sentido socrático – é uma

função maiêutica, uma parteira. Isto é, você traz todas as suas opiniões, prejuízos, o que tiver; e sabe que nunca, em nenhum dos diálogos [platônicos], Sócrates jamais descobriu qualquer criança [do espírito] que não fosse um ovo oco [wind-egg]. Que você permaneça vazio após pensar[...] e uma vez vazio, então, de um modo difícil de dizer, você está preparado para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras sob o qual possa subsumir um caso particular, você tem que dizer 'isso é bom', 'isso é mau', 'isso é correto', 'isso é errado', 'isso é belo' e 'isso é feio'. [...]Estamos agora preparados para encontrar o fenômeno, por assim dizer, na cabeça, sem qualquer sistema preconcebido” (ARENDDT, *apud* VILLA, 1999, p.23).

Esta preparação para julgar possui um caráter negativo devido ao desmanche operado nos padrões a que estamos habituados. Por este motivo, o pensamento crítico não pode ser caracterizado como uma forma de ação e deliberação, afinal, segundo o comentador, este viés que remonta às noções de “pensamento representativo” e “mentalidade alargada” em um sentido prático, pode ser agora revisto para mostrar que ambos não são “modelos de deliberação pública e formação racional da vontade. São, antes, os veículos necessários do pensamento crítico” (VILLA, 1999, p.24). Com o apoio das *Lições* podemos notar a ligação entre as noções de pensamento crítico e “mentalidade alargada”. Segundo Arendt,

O pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de 'todos os outros'. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presente os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita (ARENDDT, 1993, p.56-57).

Na interpretação de Villa, ambas as noções – pensamento crítico e mentalidade alargada – estão ligadas por retirarem do “parece-me” (1999, p.25) ,das opiniões, a sua carga de verdade individual, ou seja, possibilitando uma opinião mais imparcial - e por isso mais válida – acerca dos fenômenos observados. Em conclusão, Villa concorda com a diferença entre ator e espectador no tema do juízo. A continuidade sustentada por ele, refere-se ao fato de que em ambos os casos a faculdade de julgar é a mesma, exigindo pensamento crítico e mentalidade alargada, porém, com uma diferença entre

ator que aparece aos demais com a sua opinião e o espectador que teria desistido de aparecer no espaço público, preço que Arendt estaria disposta a pagar. Para o comentador “Com certeza, o 'ponto de vista geral' do juiz imparcial é diferente do ponto de vista aparentemente mais robusto do 'parece-me' do cidadão... O juízo imparcial, tal qual concebido por Arendt, permanece perspectivo em caráter: é a opinião em sua forma mais elevada” (VILLA, 1999, p.25). Há precedência do espectador sobre o ator, dado o maior distanciamento e imparcialidade do primeiro comparado ao segundo, proporcionando maior abertura à particularidade de um evento. Deste modo, o intérprete nos mostra a possibilidade de averiguar a continuidade no tema do juízo em Arendt, respeitadas as diferenças de foco em cada período da autora. Diferente de Beiner, que aposta em um uso deliberativo e outro retrospectivo para a faculdade de julgar em diferentes momentos, o que acarreta uma séria contradição na obra de Arendt, Villa aposta na continuidade da teoria do juízo, na qual ambas as fases são caracterizadas pelo exercício do modelo kantiano de juízo precedido pelo pensamento crítico de modelo socrático. A diferença entre as fases se refere à precedência que o juízo do espectador possui em relação ao ator dado o seu maior afastamento do evento. O ator, em contrapartida, sai da imparcialidade e sustenta sua opinião em público.

Portanto, entre as abordagens possíveis para o tema do juízo em Arendt, tendemos a nos aproximar de Villa dada a continuidade que o comentador sugere. Entretanto, a precedência do espectador e a redução da “participação” à observação passiva, nos afastam de Villa. Em outro sentido, sugiro que a natureza do procedimento teórico de Arendt é muito particular e rica no que tange a relação entre teoria e prática. Veremos agora que o procedimento teórico de Arendt se define como compreensão, e se difere da tradição teórica do pensamento político ocidental. A compreensão é uma modalidade teórica intimamente ligada à ação política e, enquanto tal, demonstra que a suposta dualidade teórica mostrada por Beiner ou a mudança de ênfase defendida por Villa, são sintomas da complexidade deste procedimento que exige a quebra do tradicional preconceito entre teoria e prática para o seu devido entendimento.

2.3. COMPREENSÃO E POLÍTICA: A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA

Para finalizar o debate acerca do juízo em Arendt e entender como teoria e prática se relacionam é preciso entendê-lo nos termos da relação entre compreensão e política. Dada a polêmica acerca do prevalectimento de uma perspectiva prática ou teórica na teoria do juízo de Arendt, visaremos sustentar que o procedimento teórico de Arendt se constitui como a própria proposta política da autora. Isto porque Arendt não pretendia uma filosofia política, para ela:

[...] o importante é compreender[...] escrever é uma questão de procurar esta compreensão, parte do processo de compreender... E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi –, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa (ARENDR, 2008c, p.33).

Neste sentido, veremos que a pretensão da obra arendtiana era compreender o mundo em que a autora viveu, sem pretensões de articular uma filosofia que tratasse a política sistematicamente (ARENDR, 2008c, p.32). Sua preocupação era se reconciliar com o mundo e recuperar a capacidade da ação política para se “sentir em casa”, ou seja, acabar com o estranhamento ocasionado pela incapacidade de explicar e dar sentido aos eventos que então se sucediam, principalmente os regimes totalitários. Neste empreendimento, sua compreensão não pretendia arrogar-se a posição de visão privilegiada acerca dos fatos do século, pretendia ser apenas mais uma opinião entre outras.

A diferença fundamental que a própria Arendt colocava entre si e os demais pensadores que, segundo ela, estavam incluídos na tradição do pensamento político ocidental – esta que tem início com Platão até o seu desfecho com Marx – consistia na diferença entre a filosofia e a compreensão. A primeira está sobrecarregada pela tradição e contém em si uma grave tensão com a política. A compreensão, por outro lado, compõe o círculo inesgotável da política, a saber, aquele entre agir e compreender.

Como a autora demonstra muito bem em seu ensaio “Filosofia e política”:

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o

juízo e condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o juízo e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião (ARENDT, 2002a, p.91).

Deste evento decisivo Platão concluiu a oposição entre verdade e opinião. Por um lado, havia a contemplação de verdades eternas realizadas pelos sábios, e, por outro lado, o mundo de opiniões e aparências dos homens ocupados com os assuntos humanos na pólis. Como Arendt mostra em seu ensaio, havia uma tensa relação entre ambos na medida em que os filósofos, tendo Platão como exemplo, reivindicavam uma posição privilegiada por enxergarem as essências superiores que poderiam orientar as ações dos cidadãos dentro de critérios absolutos do que pode ser considerado bom, belo e justo. Segundo Arendt: “Platão só poderia usar as idéias para fins políticos e erigir, nas *Leis*, sua ideocracia – na qual as idéias eternas seriam traduzidas em leis humanas – se o mundo das idéias fosse iluminado pela idéia do bem.” (ARENDT, 2002a, p.94) Em contrapartida, os cidadãos mantinham preconceitos em relação aos homens sábios uma vez que estes eram incapazes de compreender o mundo das aparências. A história de que Tales caiu em um buraco enquanto caminhava olhando para as estrelas é um exemplo do preconceito difundido na polis com relação aos filósofos. Dentro da polis, ao invés de essências eternas, deveria prevalecer a troca de opiniões e o exercício da persuasão e da retórica. A palavra opinião, cuja origem está em *doxa*, refere-se às aparências e enquanto tal, na perspectiva arendtiana do espaço público, corresponde etimologicamente ao domínio público-político. Como ela afirma: “Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros.” (ARENDT, 2002a, p.97). Assim, ao atentar contra a dignidade da opinião, almejando substituí-la pela tirania da verdade eterna e imutável, os filósofos atentam contra o aspecto mais elementar do domínio público, a saber, a aparência. Esta é a raiz da tensão entre filosofia e política para Arendt. O projeto político platônico de uma cidade governada por filósofos orientados pela ideia de bem, dispensa a necessidade do debate público e da exposição de opiniões divergentes no âmbito do espaço público, isto é, dispensaria a própria ação política.

A experiência do julgamento de Sócrates e sua repercussão no pensamento de

Platão e, em menor grau, de Aristóteles teve seu impacto em toda a tradição do pensamento político ocidental, ou seja, há nesta tradição a perspectiva de submeter os assuntos humanos à prescrição de verdades essenciais que prevaleceriam sobre a ação e o discurso como definidores das relações políticas. Como Arendt afirma:

Por ter Platão de algum modo deformado a filosofia para fins políticos, ela continuou a fornecer padrões e regras, réguas e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos. Foi essa utilidade para a compreensão que se esgotou com a chegada da Idade Moderna[...] [Marx] é o último filósofo político do Ocidente e que ainda se insere na tradição iniciada por Platão, finalmente tentou virar essa tradição de cabeça para baixo, junto com suas categorias fundamentais e sua hierarquia de valores. Com essa inversão a tradição realmente chegou ao fim. (ARENDR, 2002a, p.114)

A proposta platônica teve impacto até Marx que, apesar de inverter o pensamento hegeliano, manteve a tirania da verdade, compartilhava da proposta de que um elemento externo ao domínio dos assuntos humanos fosse o critério absoluto para a ação política. No caso de Marx, o que temos é a orientação da ação política pela verdade absoluta da luta de classes como força motriz que movimenta e proporciona o desenvolvimento dos assuntos humanos na história. Esta concepção que conduz Marx a uma filosofia da história é o que preocupava Arendt, afinal, se a teia de relações humanas está inserida em uma lógica de desenvolvimento que conduz necessariamente à vitória da classe operária sobre a burguesia – tal qual sugestionou Marx – não restaria espaço para a espontaneidade e para a imprevisibilidade da ação. As modernas filosofias da história são a solução encontrada para mediar a tensa relação entre filosofia e política. Dado que o aparato teórico sistematizado por filósofos não implicava na adequação do campo político ao teórico, a aproximação entre filosofia e política – teoria e prática – é realizada no âmbito da história, pensada como o desenvolvimento desta tensão. Neste sentido, ocorreria uma gradual aproximação entre o patamar atual de desenvolvimento das relações políticas concretas e o seu “destino” inevitável conforme previsto por teóricos modernos – como o “Reinos dos fins” de Kant ou sociedade comunista de Marx. Do ponto de vista da *doxa*, esta determinação histórica compõe em si um tipo de “tirania” sobre as ações humanas que devem se

submeter ao processo mais amplo de desenvolvimento histórico desta luta de classes. O que Marx fez foi substituir a ideia de bem da república platônica pelo conceito de luta de classes.

Devido à tensa relação apresentada pela política e pela filosofia, Arendt evita se associar à tradição do pensamento político ocidental. Como vimos, a autora define sua atividade como compreensão, ou ainda, “teoria política”. Segundo a autora:

[...]a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo[...] é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade (ARENDR, 2002a, p.39).

A atividade de compreender corresponde à busca pelo significado do mundo. Dado que somos lançados em um mundo estranho quando nascemos e que este mundo está em constante mudança pela ação dos homens, a compreensão tem início com o nascimento e finaliza apenas com a morte do indivíduo. Para Arendt, o evento central do seu século foi a ascensão de regimes totalitários que esgotaram todas as categorias do pensamento político capazes de conferir uma explicação para o que ocorreu, sendo assim, compreender implicava encontrar um significado para o evento dos campos de concentração, ou seja, explicar o que ocorreu sem reduzir os governos totalitários à tradicional categoria de tirania. Tratava-se de lidar com a “terrível originalidade” dos eventos centrais de sua época (ARENDR, 2002a, p.41). Tal tarefa exigia a recuperação de nossa capacidade de pensamento e busca pelo sentido da política. Conforme Arendt sustenta, a atividade de pensar não pode continuar na esteira da tradição do pensamento político ocidental, separando teoria e prática, verdade e significação. Deve-se recuperar nossa capacidade de pensamento, usando para isso o exemplo Socrático que não separava a postura do filósofo e do cidadão.

Para a autora, o pensamento é a atividade do espírito responsável pela especulação e reflexão sobre os elementos que afetam sensorialmente os homens. Esta definição sustentada por Arendt tem como fiadora a separação estabelecida por

Kant entre *Vernunft* (Razão) e *Verstand* (Intelecto) em sua *Crítica da Razão Pura*. Esta distinção,

em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender as percepções” [...]. [...], o intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado (ARENDDT, 1992, p.45).

A autora entende que se recupera em Kant a separação entre verdade e significação como fator determinante do modo como atividade do pensamento. Diferente da cognição que procura no testemunho auto-evidente dos sentidos o seu critério de verdade, a razão indaga o apreendido sobre seu sentido. Como vimos no início do capítulo anterior, sobre o estatuto das aparências para Arendt, se a evidência da percepção implica *Ser* para a cognição, a busca pelo significado deste *Ser*, enquanto o próprio sentido de sua existência no mundo, é a necessidade sobre a qual se debruça a razão, o próprio pensamento. A cognição se satisfaz quando atinge o objetivo pretendido, deixando “atrás de si um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização como parte de seu mundo, [...] não é menos uma atividade de construção de mundo do que uma atividade de construção de casas.” O pensamento não deixa qualquer rastro atrás de si, pois “a necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje à medida que eu possa pensá-los novamente” (ARENDDT, 2004, p.230). Afinal, esta atividade “[...]submete à dúvida tudo de que se apossa, não possui entretanto, nenhuma relação desse tipo, natural ou prosaica, com a realidade” (ARENDDT, 1992, p.41). Assim, o pensamento opera fora da realidade oferecida pelo sendo comum na esfera das aparências. Enquanto este sexto sentido permite compartilhar o conjunto de nossas percepções, orientando-as, inclusive, na nossa própria percepção de mundo, o pensamento opera questionando o senso comum e retirando-se dele. Isto não significa destruí-lo, apenas operar fora dele. Nota-se esta retirada no próprio alheamento do sujeito entregue à atividade de pensar, digo, haja vista Tales de Mileto que caiu em um buraco por entregar-se à contemplação e desligar-

se momentaneamente do mundo das aparências. Como resume bem Arendt: “[...] no momento em que começamos a pensar em qualquer questão, paramos tudo o mais, e esse tudo mais, seja lá qual for, interrompe o processo de pensar, é como se entrássemos em um mundo diferente” (ARENDDT, 2004, p.232).

Se Kant foi capaz de separar verdade e significado, abrindo caminho para a compreensão do pensamento como atividade inesgotável que nos retira do espaço de aparências, Sócrates, para Arendt, pode ser usado como o

modelo [de] um homem que realmente tenha pensado sem se tornar filósofo, um cidadão entre os cidadãos, alguém que não tenha feito ou reivindicado nada além daquilo que, na sua opinião, todo cidadão devesse fazer e tivesse o direito de reivindicar (ARENDDT, 2004, p.236).

No sentido de sustentar esta escolha, Arendt aponta o caráter aporético dos diálogos socráticos de Platão, buscando evidenciar suas trajetórias circulares ou que levam a lugar nenhum. Nestes diálogos, discutidos os conceitos de justiça, piedade ou conhecimento, nota-se o movimento contínuo mobilizado pelas perguntas que Sócrates faz sem conhecer as respostas. Veja-se o exemplo:

Para saber o que é a justiça, deve-se saber o que é o conhecimento, e para saber o que é o conhecer, deve-se ter uma noção prévia e não examinada de conhecimento. [...]. Portanto, “um homem não pode tentar descobrir o que ele sabe ou o que ele não sabe. Se ele sabe, não há necessidade de investigação; se ele não sabe... ele nem sequer sabe o que deve procurar” (ARENDDT, 2004, p.238).

Os conceitos que aparecem sendo usados em discursos cotidianos e usados com propriedade pelos oradores sinalizam não resistir ao simples exame das questões socráticas. Para Arendt, isto é próprio do pensamento, que submete à dúvida tudo que se lhe apresenta. O problema revelado por este pequeno exercício diz respeito ao momento em que substantivamos os adjetivos nas palavras da felicidade, da coragem, da justiça, por exemplo. Estas palavras não resistem ao exame do pensamento, induzindo a uma possível conclusão de que estas palavras são anteriores ao próprio discurso e, sem elas, ele não seria possível. Este é o equívoco para Arendt. As palavras significativas, como felicidade e justiça, não precedem ou viabilizam o discurso, mas

são a “medida-oculta [...] que circunscreve todas as coisas” dentro de um discurso sobre alguma experiência particular. Logo, não podemos dizer o que “é” a justiça, mas podemos falar “sobre” a justiça, pois pensamento e discurso se assemelham, “[...] seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres pensantes têm o ímpeto de pensar”, de tal maneira que o puro nomear já é uma forma de apropriação da diversidade de experiências que percebemos (ARENDDT, 1992, p.77). A autora ilustra esta definição com a palavra significativa “casa”. Segundo ela:

A casa em si e por si, *auto kath'auto*, que nos faz usar a palavra para todos esses edifícios particulares e muito diferentes entre si, nunca é vista, seja pelos olhos do corpo, seja pelos olhos do espírito. Toda a casa imaginada[...] já é uma casa particular. Essa outra casa, invisível, da qual já precisamos ter uma noção para reconhecer edifícios particulares como casas, foi explicada de diferentes modos e chamada por diferentes nomes na história da filosofia [...]. É uma palavra que não existiria sem o pressuposto de que se pensa sobre ser abrigado, habitar, ter um lar. Como palavra, “casa” é uma abreviatura para todas estas coisas, o tipo de abreviatura sem a qual o pensamento e sua rapidez característica seriam absolutamente impossíveis. A palavra “casa” é *como um pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar* sempre que pretende encontrar o seu significado original (ARENDDT, 1992, p.129).

Desta forma, Sócrates jamais poderia ensinar a verdade sobre a justiça, a felicidade e o conhecimento, pois, como a autora define o pensamento, restaria ao ego pensante a atividade de submeter à dúvida tais palavras e conduzi-las a um processo de degelo que revelaria sua diversidade de elementos, articulando um discurso sobre casos particulares de justiça, conhecimento e felicidade. A palavra significativa, portanto, não comunica qualquer elemento abstrato único, subjacente à realidade e fiador de um estatuto de verdade. Ela é a “abreviatura” que incita e provoca o pensamento como um tipo silencioso de diálogo de mim comigo mesmo. Esta é a experiência do pensamento descoberta por Sócrates e descrita por Platão como a condição de separação do ego pensante, quando este faz companhia a si mesmo. Conforme a autora sustenta, esta condição brota da consciência-de-si (*consciousness*),

“o fato curioso de que, num certo sentido, também sou para mim mesma, o que indica que o 'sendo uma só' socrático não é tão isento de problemas quanto parece, não sou apenas para os outros, mas também para mim mesma, e nesse último caso não sou claramente apenas uma

só. Uma diferença é inserida na minha Unicidade” (ARENDR, 2004, p.251).

Uma vez que a alteridade é a própria condição para existência da diferença e, portanto, do discurso no espaço de aparências, pode-se dizer que a divisão gerada pela consciência-de-si introduz no espírito o próprio pressuposto da existência do discurso. Esta dualidade faz do pensamento uma verdadeira atividade de perguntas e respostas, podendo “[...] se tornar dialético e crítico porque ele se submete a este processo[...], ao diálogo do *dialegesthai*, o que é, na verdade, 'uma viagem através das palavras' em que constantemente levantamos a pergunta socrática básica: *o que você entende por?*” (ARENDR, 1992, p.139). O critério deste diálogo espiritual não é a verdade, mas a consistência, a coerência consigo mesmo. Da mesma maneira que é necessária a harmonia de tons para haja o som harmonioso, posso estar em harmonia ou desarmonia comigo mesmo, o critério de coerência do diálogo do pensamento é a harmonia entre os parceiros do diálogo inerente ao ego pensante. É preciso cuidar para que sejam “amigos” (ARENDR, 1992, p.141).

Este exercício dialético é o modelo que Arendt busca em Sócrates para tentar descrever sua compreensão daquilo que seja a atividade do pensamento. Neste sentido, a máxima socrática acerca do reconhecimento de que ele não possuía a sabedoria é sintomática para uma noção de pensamento cujo critério não é a verdade, mas a harmonia, a coerência de mim comigo mesmo. Isto não significa que este exercício não possa ser provocado nas pessoas a partir do mundo das aparências. Quando Sócrates sugeria poder ensinar a virtude, sua convicção não repousava na possibilidade comunicar aos seus pares o que eram a justiça, o conhecimento e a felicidade. Sócrates os incitava a pensar sobre o significado de tais palavras. Diferente de uma suposta tentativa de oferecer a verdade, Sócrates compartilhava a própria perplexidade paralisante provocada pelo pensamento que degelava os conceitos cotidianamente usados, fazendo escapar qualquer pretensão de definição verdadeira. Sem, contudo, inviabilizar o reconhecimento de pessoas justas, felizes e sábias. Por isso mesmo o grego fora comparado a uma arraia- elétrica que, ao nos tocar, nos paralisava; mas, paradoxalmente, incitava o espírito ao mais vivo e agitado estado do espírito, como um moscardo que ferroava seus pares, despertando-os e trazendo à

tona seus pensamentos, tal qual uma parteira.

Como podemos observar, da maneira que como Arendt expõe sua noção de pensamento, existe um primeiro momento: a retirada que o pensamento faz do mundo visando apreciar aquilo que se apreende do mundo. Deste modo, para Arendt, a compreensão sempre opera partindo de uma compreensão preliminar, aquela primeira apresentação do mundo dotada de significação. Ela situa o novo evento em meio a precedentes similares e deduz uma explicação para o novo a partir de tais precedentes, mesmo quando há um desacordo entre ambos. Em outras palavras, a compreensão preliminar opera uma primeira explicação mesmo que para isso se utilize de categorias inadequadas, como denominar o regime nazista de tirania, por exemplo. O que proporciona esta compreensão inicial é o senso comum, o qual “[...]pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros[...]

(ARENDR, 2002a, p.48). Este senso comum, expresso na linguagem popular, possibilita o início da verdadeira compreensão. Para Arendt: “A verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e preconceitos que [a] precederam[...]

(ARENDR, 2002, p.42). Neste sentido, a compreensão preliminar apenas proporciona um ponto de partida para que o ego pensante se debruce em uma reflexão sobre o tema, fazendo emergir em seu retorno ao mundo das aparências uma nova compreensão que confirme ou ainda refute os juízos e preconceitos estabelecidos inicialmente.

Ainda no ensaio “Compreensão e política”, Arendt descreve a compreensão como uma atividade de subsunção. Ela afirma que este é um exercício que parte de regras para tratar de particulares, pois a compreensão, assim como o juízo, “[...]devem ser descritos como subsunção (de um particular sob uma regra universal)[...]” (ARENDR, 2002a, p.44). Entretanto, Arendt segue em tal definição afirmando que tal subsunção tornou-se inviável na “situação moderna”, a saber, na qual “perdemos nossos *instrumentos* para compreender” (ARENDR, 2002a, p.45, *grifo nosso*). Ao se referir à situação moderna que gerou a perda destes instrumentos, Arendt está tratando da ruptura totalitária e do “silêncio” causado naqueles que se colocaram a tarefa de explicar o que ocorreu nos regimes nazista e stalinista. Trata-se do

fato perturbador de que nossa tradição tenha ficado tão peculiarmente silenciosa, tão obviamente carente de respostas produtivas, quando desafiada pelas questões 'morais' e políticas de nosso tempo. As próprias fontes de que deveriam brotar essas respostas haviam secado. O próprio contexto em que a compreensão e o juízo poderiam surgir ausentara-se (ARENDR, 2002a, p.47).

Isto não foi causado pelos regimes totalitários, mas foi evidenciado com a sua cristalização, ou seja, as ações do movimento totalitário evidenciaram a destruição das “categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral” (ARENDR, 2002a, p.41). A falta de categorias nos levou a classificar o movimento totalitário de “tirania”, uma categoria tradicional incapaz de alcançar a essência dominadora do nazismo e do stalinismo, assim como nossos padrões de juízo moral foram incapazes de conferir a magnitude adequada à atrocidade dos crimes cometidos pelos regimes que exterminaram multidões em prol de leis históricas e naturais que se arrogavam a capacidade de determinar o desenvolvimento dos homens.

Dada a ruptura histórica, a atividade da compreensão precisa ser entendida a partir do legado benjaminiano e socrático de Arendt, bem como o juízo, a partir da concepção kantiana de juízo reflexionante, isto é, operando sem regras gerais de subsunção. Como Arendt afirma em um texto posterior:

“[...] apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatados pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus próprios princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar apoio para os pés” (ARENDR, 2004, p.89).

A pensadora está preocupada em viabilizar a compreensão mesmo em tempos de crise. Como veremos a seguir, sua solução para tal problema foi o juízo reflexionante kantiano e o dois-em-um Socrático, articulados graças ao legado de Benjamin ao seu pensamento. Deste modo, o pensamento invisível pode retornar ao mundo de aparências. Para isso, ela pretende substituir a subsunção do particular às regras

gerais pela “analogia de relações” permitida pelo juízo reflexionante.

Tanto Sócrates quanto Benjamin pretendiam acabar com o sossego das consciências ociosas: um, ferroando seus pares e paralisando-os com suas perplexidades; outro, recuperando citações que saltam e nos surpreendem “à beira da estrada”, cessando a paz de nossas mentes com fragmentos transfigurados do passado. Se Sócrates foi para Arendt o modelo de pensamento dialético, Benjamin lhe representava algo “[...]extremamente raro: o dom do pensamento poético” (ARENDDT, 1987, p.176). Trata-se da habilidade de operar a transferência linguística que dá forma material ao invisível. É próprio do pensamento retirar-se da esfera de aparências para realizar o degelo de palavras em seu diálogo silencioso, mas Benjamin estava fadado a realizar a passagem direta da invisibilidade do pensamento à materialidade do mundo. Para tanto, usava apenas a metáfora, “[que] estabelece uma conexão que é sensorialmente percebida em sua imediaticidade e dispensa interpretações[...]. [...]Ela é um meio pelo qual] se realiza poeticamente a unicidade do mundo” (ARENDDT, 1987, p.144). Esta passagem imediata é feita negando o caráter dialético do pensamento, paralisar o diálogo silencioso, bem como o degelo por ele provocado. Na definição de Adorno citada por Arendt : “Para entender adequadamente Benjamin, é preciso sentir por trás de cada frase a conversão da extrema agitação em algo estático, na verdade, a noção estática do próprio movimento” (ADORNO, *Schriften*, apud, ARENDDT, 1987, p.143). Enquanto Arendt predica tal pensamento de poético, Benjamin prefere denominá-lo “pensamento cru”, referindo-se ao pensamento sempre próximo à realidade, isto é, que evitava se manter afastado do mundo das aparências em seu contínuo diálogo invisível. Como sustentava Benjamin: “[...] Os pensamentos crus, [...] deveriam fazer parte e parcela do pensamento dialético, pois não são senão a referência da teoria à prática[...] um pensamento deve ser cru para se converter em ação” (BENJAMIN, *Versuche Über Brecht*, apud, ARENDDT, 1987, p.145). Deste modo, para Benjamin, a ligação imediata do espírito ao espaço de aparências não deve ser compreendido como interrupção e cessamento da atividade de pensar. De maneira muito própria, o autor alemão sugere que o pensamento mantenha sempre sua prontidão próximo à realidade, sem jamais deixar de encontrá-la a todo momento, alimentando-a e alimentando-se dela.

Pode-se sugerir que Arendt sustentava esta mesma perspectiva de conexão entre teoria e prática na ação política. Como pudemos observar, uma das polêmicas em torno da noção de juízo em Arendt orbita este problema. Infelizmente, a autora não terminou sua teoria do juízo para oferecer considerações mais diretas sobre o tema. Isto não significa que não seja possível pleitar a defesa de uma perspectiva que interpreta a obra arendtiana a partir da dissolução da hierarquia entre teoria e prática. Neste momento, é preciso salientar que a pensadora compartilhava com Benjamin o recurso da metáfora como possibilidade de conexão imediata entre pensamento e ação. Se a atividade da ação se manifesta em atos e palavras, por sua vez,

as atividades mentais, invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas somente através da palavra. Assim como os seres que aparecem e habitam o mundo de aparências têm em si o ímpeto de se mostrarem, os seres pensantes[...] têm em si o *ímpeto de falar*, e, assim tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências[...]. [Deste modo,] palavras significativas em si mesmas e pensamentos (*noemata*) assemelham-se (ARENDR, 1992, p.76).

Ocorre que a linguagem não possui, de partida, recursos para fazer referências às necessidades abstratas do pensamento. Comunicar a experiência abstrata de degelo de conceitos não é natural à linguagem, mesmo no diálogo silencioso de mim comigo mesmo. É por isso que manifestar o pensamento em referência ao mundo de aparências aparece como desafio que se põe entre o pensar e o agir, afinal, trata-se de estabelecer relações e apontar similaridades entre dessemelhantes, justamente o que opera a metáfora. No entanto, como alerta Arendt, é preciso apontar

“uma similaridade de relações, como uma *analogia* que sempre necessita de quatro termos, e pode ser representada pela fórmula $B:A = D:C$. ' Desse modo, uma taça está para Dionísio assim como um escudo está para Ares. A taça será, por conseguinte, descrita metaforicamente como 'o escudo de *Dionísio*'” (ARENDR, 1992, p.79).

São as relações abstratas que se estabelecem entre os elementos invisíveis do pensamento e os elementos concretos da aparência que, por sua vez, comparadas, permitem à linguagem manifestar o pensamento no mundo. A metáfora, assim, desfaz a

retirada do mundo necessária ao pensamento e permite a reunificação do ego pensante como uma ponte que liga dois mundos bastante distintos. A realidade, compreendida como mundo de aparência, é percebida através dos nossos sentidos, cuja apreensão em seu conjunto só se dá na mesma dimensão do senso-comum, o sexto sentido propriamente humano. Logo, neste retorno ao mundo de aparências “o que precisamos para o pensamento do senso comum é de *exemplos* que ilustrem nossos conceitos, tais exemplos são adequados porque nossos conceitos são extraídos das aparências – são meras abstrações” (ARENDDT, 1992, p.80). Com Kant, Arendt arremata algumas considerações que explicitam a importância dada por ela ao recurso da metáfora. Para ela, a metáfora realiza a “transferência” de um estado existencial para outro – invisível ao aparente; isso só é possível pela analogia. Por isso, citando a *Crítica do Juízo*, ela sustenta:

“Nossa linguagem está cheia de apresentações indiretas desse tipo”, um assunto que “não foi suficientemente analisado até agora e merece uma investigação mais profunda”. As percepções da metafísica são alcançadas por analogia, não no sentido habitual de semelhança imperfeita entre duas coisas, mas de uma *semelhança perfeita entre duas relações entre coisas completamente diferentes.*” Na linguagem muitas vezes menos precisa da *Crítica do Juízo*, Kant chama também de simbólicas essas “representações de acordo com uma simples analogia” (ARENDDT, 1992, p.80).

Em fase de conclusão das *Lições*, Arendt levanta a questão acerca da possibilidade do juízo reflexionante lidar com o particular, julgando um particular por outro particular, sem um terceiro elemento (lei universal ou princípio geral) que reúna dois particulares sob uma mesma regra. Haveria duas soluções para o problema. Primeiro, a metafísica tradicional, na qual a solução ainda apelaria para os conceitos e ideias abstratas. Dentro desta possibilidade, para a compreensão de uma mesa eu precisaria do conceito ou da ideia de uma mesa abstrata, elementos subjacentes a todas as mesas existentes. A segunda solução apontada por Kant é bastante valiosa para Arendt, a saber, a *validade exemplar*. Segundo Arendt, selecionando eventos específicos: “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo não poderia ser definida. A coragem é *como Aquiles etc*” (ARENDDT, 1993, p.98). O exemplo é, portanto, um

parâmetro para que o juízo reflexionante opere o julgamento de um particular sem recurso à metafísica tradicional. A faculdade de julgar busca um juízo que *sirva* como regra universal, mas que *não seja*, necessariamente, uma regra universal tal qual o imperativo categórico da razão. Esta solução passa necessariamente pela substituição do mecanismo da subsunção pelo mecanismo da analogia. O juízo “A coragem é como aquiles” não possui validade universal mas pode pleitear essa condição e servir como tal. Por isso, como ela afirma: “[...]nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos[...] podemos apenas 'cortejar' ou 'pretender' a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o 'senso comunitário” (ARENDDT, 1993, p.93). Arendt sabe, portanto, que o juízo de gosto apenas pleiteia sua generalidade, podendo alcançá-la ou não. Exatamente por isso, o juízo é político por excelência, afinal, não pode coagir os demais membros da comunidade à concordância, pode apenas cortejar seu assentimento pelo exercício do pensamento “representativo”, isto é, com forte apelo à comunidade. Afinal, se a validade do julgamento está vinculada à capacidade de representação da comunidade no espírito pela imaginação, o próprio alcance de uma opinião é determinado por este exercício de alargamento. Pode-se sugerir que as categorias que Arendt elabora possuem a mesma característica. São juízos de validade exemplar com pretensão de regra universal, e suas obras são exercícios de cortejo com a pretensão de ganhar a concordância do leitor. Falando especificamente da categoria de esfera pública, podemos observar a recuperação da referência grega como a representação de uma experiência política através da narração de uma história. O juízo resultante da operação de reflexão poderia ser: “A esfera pública é *como* a polis” ou “A esfera pública é *como* um conselho húngaro”. Isto não significa que ele nos convoca a reconstruir a Grécia ou a reproduzir os conselhos da Revolução Húngara, Arendt pretende que tal juízo de validade exemplar seja usado como parâmetro para buscar exemplos de como o espaço público pode ser organizado e quais são os elementos indispensáveis para sua manutenção. No mesmo sentido, poderíamos dizer que “A ação é *como* o perdão de cristo”, “A ação é como a fundação de Roma” ou, ainda, “A ação é como a luta pelos direitos civis”. Outra sugestão de juízo poderia ser: “o domínio total é como o campo de concentração”. A metáfora evidencia as relações que nos permitem fazer falar sobre os

nossos pensamentos. O recurso da metáfora, tal qual a figura da medusa de Rouanet, petrifica o movimento incessante do diverso que degela no pensamento e permite sua manifestação. em uma palavra significativa dotada de “validade exemplar”.

É notória, assim, a presença do legado de Benjamin e Sócrates na maneira como Arendt concebe a relação entre compreensão, a busca de sentido proporcionada pelo pensamento e a atividade da ação. Ambas correspondem a duas faces de uma mesma matéria. Ao recuperar as palavras de Arendt à Gaus “o que quero é compreender”, sem deixar de notar a recusa da autora em ser taxada de filósofa por seus leitores e interlocutores, pode-se concluir que Arendt coloca-se como espectadora preocupada em compreender o mundo moderno, exercitando o juízo na formação de opiniões acerca do cenário que se apresenta. Sendo assim, sua teoria política não se equipara em nenhum teor à tradicional filosofia tensionada com a política, pelo contrário, diferente do filósofo que se retira do espaço público, Arendt permanece nele para compreender seus eventos e compartilhar sua opinião acerca destes. Portanto, a diferença nítida entre filosofia política e teoria política, no sentido arendtiano, consiste no ponto de partida de ambas, a primeira parte do campo teórico abstrato para enquadrar a realidade em suas considerações, já a teoria política, parte de eventos concretos e limita seu exercício teórico à compreensão daquele evento específico. Deste modo, a relação que compreensão e ação mantém é mútua e íntima. Como Arendt afirma:

Se a essência de toda a ação e, em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente de muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe. (ARENDR, 2008c, p.345)

Pode-se sugerir uma mudança, da tensa relação entre filosofia e política, para uma relação recíproca e circular entre compreensão e política. A ação tem como ponto de partida o mundo compreendido em determinada perspectiva e a atividade da compreensão se debruça sobre um mundo alterado pela ação humana. A relação entre ambas – ação e compreensão – pode ser bem capturada na afirmação de Arendt:

“[...] enquanto simplesmente sabemos sem ainda compreender contra o que lutamos, sabemos e compreendemos menos ainda pelo que lutamos... Nesse sentido, a atividade da compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completa depois de vencida a batalha (ARENDDT, 2008c, p.333).

Assim, a relação entre ação e compreensão, revela que a relação entre o ator – homem de ação – e o espectador – homem de compreensão – também é circular. Como vimos, nas diferentes interpretações de Beiner e Villa, há a possibilidade da separação ou da continuidade entre um primado do espectador ou do ator. Estas considerações finais sobre a compreensão e a política nos colocam na posição de sustentar uma continuidade na obra de Arendt – assim como Villa – sem sustentar, porém, um primado do espectador. A tensão coloca-se entre o filósofo e o homem de ação, não entre ator (homem de ação) e o espectador (homem de compreensão). A separação entre ambos é uma questão de ocasião, pois ora ocorre a ação, ora ocorre a compreensão que inspira e orienta a luta. Ambas as personagens estão dentro da esfera pública e promovem a sua sustentação. Do ponto de vista concreto, o ator e o espectador podem ser uma mesma pessoa em momentos distintos. Inclusive, ao comentar a atividade política de estudantes na década de 1970, Arendt dizia que faltava um pré-requisito aos mesmos para que seus atos fossem considerados revolucionários²⁰, a saber, “[...]uma análise real da situação existente como se costumava fazer tempos atrás” (ARENDDT, 1973, p.177). Ou seja, faltava compreensão aos estudantes dedicados à ação política nas universidades americanas. E por isso também devemos discordar de Villa com relação à ação política reduzida à observação, pois, se entendemos corretamente, o exercício da compreensão está diretamente ligado à ação e implica necessariamente em ação política, demandando, inclusive, mais compreensão, em um ciclo inesgotável. Ao compreender o espectador define a própria aparência do espaço público, enquanto o ator a sustenta com estruturas de poder

²⁰ Para Arendt a revolução significa a instituição da liberdade enquanto possibilidade da ação política. Diferente da noção estabelecida que confunde revolução com revolta armada, os revolucionários para Arendt são aqueles que tomam o poder para si e estabelecem novas instituições. Sobre este tema ARENDDT, 2011b, pp. 23 e 36.

orientadas para um mundo já compreendido previamente.

Todas estas reflexões de Arendt abrem um vasto caminho para pensar o resgate do político no presente pelo exercício da compreensão e da ação política. Percebe-se que o diagnóstico arendtiano corresponde à sua maneira de compreender o mundo, ou seja, constatando a organização dos homens na forma da sociedade. Suas categorias, dotadas de exemplaridade e construídas através de histórias narradas a partir de fragmentos, não possuem pretensões de recuperação do passado. Assim, vemos que a crítica sobre a nostalgia de Arendt fica superada quando compreendida esta abordagem que a própria autora considerava experimental (ARENDR, 2010, p.162). Veremos agora como a obra de Arendt dialoga com as críticas à separação entre político e social.

3. A RELAÇÃO ENTRE SOCIAL E POLÍTICO

No capítulo 1 tivemos a oportunidade de compreender a construção das críticas dirigidas ao pensamento de Hannah Arendt. Pudemos constatar a formação de uma crítica passível de ser articulada entre seus interpretes que remontaria ao início dos anos 70, aliás, este foi um dos últimos embates que a autora travou no meio acadêmico americano antes de seu falecimento em 1975. Basicamente, sustentamos que esta crítica construída ao longo do tempo pode ser compreendida em dois aspectos: a falha metodológica definida por O'Sullivan como “nostalgia helênica”, tese compartilhada por Habermas; e uma falha de diagnóstico da modernidade, afinal, como vimos, Hanna Pitkin sustenta ser a justiça o tema central da política no mundo moderno. Tema que Arendt teria renegado ao plano pré-político.

No capítulo anterior, tentamos oferecer um contraponto à primeira crítica, isto é, à tese da “nostalgia helênica”. Vimos que a abordagem teórica de Arendt se diferencia do modelo teórico tradicional do pensamento político ocidental, buscando uma saída na teoria do juízo kantiana e no conceito benjaminiano de história. Esta abordagem permite um acesso não-autoritário ao passado, considerado agora de forma “violentamente” descontextualizada e fragmentária. Assim, busca-se nos fenômenos particulares uma exemplaridade que ofereça a compreensão de eventos políticos e de características do mundo moderno sem desrespeitar suas particularidades. Este é o modelo teórico que permite à autora dissolver a hierarquia entre teoria e prática, fazendo emergir uma compreensão da atividade de pensar que não pode ser separada da atividade da ação.

Dito isso, nossa pretensão neste capítulo final, consideradas as observações do capítulo anterior, será dar atenção à segunda metade das críticas apresentadas ao pensamento arendtiano, a saber, o tratamento inadequado que a autora ofereceria em suas obras ao tema da justiça social.

O centro desta reflexão final é a separação entre social e político operada por Arendt em diversos de seus ensaios. Para tanto, nossa perspectiva será testar os limites desta distinção e tentar capturar em que medida ela ainda pode ser produtiva em um exercício de compreensão do mundo moderno. Concordamos com Pitkin acerca da necessidade de indagar a obra arendtiana sobre as questões de justiça social. No

entanto, ao invés de apontar a “insustentabilidade” da separação como conclusão inevitável, sustentaremos a divisão na perspectiva de leitura defendida anteriormente, a saber, da validade exemplar das categorias. Espera-se, com isso, capturar uma compreensão de social e político que não perca os ganhos de Arendt, mas que também mostre as limitações de seu pensamento no exercício de entender a sociedade e seus conflitos.

Em primeiro lugar, veremos como o termo “sociedade” pode ser compreendido dentro da obra arendtiana. De um lado, veremos a sociedade como uma forma própria de esfera de aparências que, com o declínio da Idade Média e de suas formas feudais de organização, tornou-se predominante na modernidade. Por outro lado, veremos que, para Arendt, a modernidade também se caracteriza pela centralidade da atividade do labor na vida pública. Sendo assim, mostraremos a possibilidade de uma leitura *atitudinal e relacional* que não perceba a distinção analisada de forma estanque, mas que radicalize a compreensão das categorias arendtianas. Deste exercício pretende-se retirar as duas conclusões centrais deste capítulo: primeiro, a de que a separação entre político e social não precisa ser descartada, pois ajuda a criticar o fenômeno moderno de funcionalização da política pela economia; e, segundo, esta crítica não pode ocorrer sem que seja corrigido um aspecto da teoria arendtiana, a saber, sua compreensão do conceito de necessidade e o tratamento dado ao tema.

3.1. A CATEGORIA DO SOCIAL

Ao abrir a seção intitulada “A Promoção do Social” em *A Condição Humana*, Arendt lança a definição de todos os elementos que comporiam o que ela compreende como “sociedade” em sua obra de 1958. Nas palavras da autora:

A passagem da sociedade - a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos. (ARENDR, 2008a, p.47, grifo nosso)

Como pode ser verificado, na obra de 1958 Arendt compreende a ascensão do

social como a tomada do espaço público pelas atividades, problemas e pela organização típicos da vida privada. Por isso, segundo Margareth Canovan, existem dois possíveis sentidos para a palavra social em Arendt: um “econômico”, que trata da sociedade como a forma política natural que corresponde à administração doméstica nacional; e outra, que trata de “eventos sociais”, “status social”. Segundo ela:

“Arendt também usa 'sociedade' para se referir à área da vida moderna que talvez poderia ser chamada esfera da sociabilidade, a arena do consumo público, da moda, do sucesso social, das origens do que ela encontrou na “alta sociedade” dos séculos anteriores” (CANOVAN, 1992, p.119)

Como veremos, enquanto a obra de 1958 esteve focada nos aspectos chamados “econômicos” da ascensão do social, ou seja, de tomada da esfera pública pela atividade do labor, outros textos deram conta de compreender como a sociedade surge como nova forma própria da modernidade para organizar a esfera de aparência. Segundo Aguiar, além de *A Condição Humana*,

poderíamos nomear a terceira parte *Origens do Totalitarismo*, em que é possível perscrutar uma certa relação entre a questão social e as experiências totalitárias; em *Entre o Passado e o Futuro*, principalmente no capítulo 'A Crise da Cultura: sua importância social e política', no qual contrapõe o belo ao útil e funcional e apresenta a funcionalização como o critério próprio ao domínio social. De forma direta, a relação entre a categoria do social e a questão social pode ser observada no capítulo “A questão social”, do livro *Da Revolução* (AGUIAR, 2009, p.245).

Arendt mostra que o termo “sociedade” tem sua origem marcada provavelmente com o aparecimento das cortes europeias do período absolutista. O aparecimento de espaços em que cortesãos são reunidos em um local onde se ocupam exclusivamente de suas próprias relações nas variáveis da intriga e da trama em uma “perpétua festa”, seria o precursor da moderna experiência que marca a existência da moderna organização da esfera de aparências na sociedade (ARENDR, 2007a, p.251). A característica marcante desta forma tipicamente moderna do espaço de aparência é sua relação “mesquinha” com a durabilidade do mundo, fato que, em fase posterior, pode ser constatado na relação existente com a cultura. Arendt vê que “a sociedade começou a monopolizar a 'cultura' em função de seus objetivos próprios, tais como

posição social e status” (ARENDR, 2007a, p.254). Ao serem submetidos ao propósito de colocação na sociedade, os objetos culturais perdem sua qualidade elementar de guardar da ação do tempo a fragilidade dos assuntos humanos que vinham sendo transmitidas durante séculos. Através da figura do filisteu, esta relação com o mundo era bem explicitada, pois ele estava alheio ao “[...]fato de que Shakespeare ou Platão pudessem ter a dizer-lhes coisas mais importantes do que a maneira de se educar” tão cara à burguesia emergente que usava a cultura como meio de se colocar em posição respeitável na sociedade[...]” (ARENDR, 2007a, p.254). Assim, em seus estágios iniciais, a sociedade possuía membros que, embora estivessem livres das preocupações com as necessidades da vida, não conseguiam se envolver com temas que não tinham “[...]a ver com eles mesmos, seus status, e posição na sociedade e o reflexo disso em seus eus pessoais, mas não mantinham relação alguma com o mundo de objetos e de objetividade no qual se movimentavam” (ARENDR, 2007a, p.264). Foi uma primeira experiência de publicização da vida privada através da exposição dos afazeres domésticos do, então, Rei Luís XIV aos seus cortesãos. Como nos indica Aguiar: “É a corte, como posteriormente a sociedade pertencente ao Estado-Nação, a atribuir a função que o indivíduo deverá desempenhar” (AGUIAR, 2009, p.250).

Esta busca pela “posição” na sociedade leva ao fenômeno que Arendt denomina conformismo, isto é, ao fato de

[...]que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação[...] Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. Com Rousseau, encontramos essas imposições nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com a sua posição dentro da estrutura social (ARENDR, 2008a, p.50).

A normalização de seus membros implica na tendência da sociedade em manter o espaço de aparências cada vez mais carente de estruturas de poder geradas pela ação espontânea. Esta característica normalizadora leva à formação de um conflito entre o indivíduo e a sociedade. Para Arendt, é justamente este conflito que define o indivíduo moderno e o seu desdobramento no homem de massa. Sob a perspectiva arendtiana, teria sido Rousseau o autor que descobriu e melhor definiu o indivíduo

moderno através da sua própria rebelião contra a sociedade. Segundo ela,

O verdadeiro precursor do moderno homem de massa é esse indivíduo que foi definido e de fato descoberto por aqueles que, como Rousseau no século XVIII ou John Stuart Mill no século XIX, se encontraram em rebelião declarada com a sociedade[...] o indivíduo moderno – e agora não mais tão moderno – constitui parte integrante da sociedade contra a qual ele procura se afirmar e que tira sempre o melhor de si (ARENDR, 2007a, p.251).

Para Arendt, a revolta de Rousseau contra a alta sociedade, em especial contra a sua indiferença em relação àqueles que a cercavam, é o elemento que guia o pensador francês em sua exploração da compaixão e da sua comunicabilidade na esfera da intimidade (ARENDR, 2011b, p.119). Rousseau seria um teórico da rebelião contra a tendência normalizadora da sociedade, tendo mostrado que a intimidade do coração e suas paixões, apesar de não ser tangível no mundo, era a oposição colocada à esfera social, onde o indivíduo moderno poderia resistir com autenticidade às exigências de conformismo e à corrupção da sociedade (ARENDR, 2008a, pp.48 e 49).

Em outro aspecto da promoção da sociedade, ocorreu a saída da atividade do labor do interior do lar para a luz do espaço público. O labor é a atividade que corresponde à condição humana da própria vida. Através dele, o homem responde ao processo biológico de seu próprio corpo, seu crescimento, metabolismo e declínio. Em sentido biológico,

“A vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infindável repetição” (ARENDR, 2008a, p.108).

Assim, diferente da atividade de trabalho, definida pela sua capacidade de iniciar e terminar a fabricação de um novo artifício durável que pode ser acrescentado ao mundo, o labor move-se neste processo metabólico cíclico inesgotável. Segundo Arendt, esta atividade foi levada para o espaço de aparências quando este se organizou na forma da sociedade. Um sintoma disso é a constante expansão da esfera

social em direção a todos os âmbitos da vida humana: o político, o privado e o íntimo. Deste modo, “[Em sociedade,] a dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública” (ARENDR, 2008a, p.56). A transferência do processo vital para o espaço de aparências impactou e alterou todo o mundo habitado. Conforme Arendt sustenta, esta mudança, além de alterar o próprio caráter do espaço de aparências, causou mudanças na própria natureza da atividade do labor. Nas palavras dela: “A promoção do labor à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo[...] liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona, e transformou-o em rápida evolução[...]” (ARENDR, 2008a, p.56). Como a autora pontua muito bem, essa “emancipação do labor” do âmbito privado da vida humana possibilitou que o próprio perecimento inerente ao processo vital fosse superado, e algo como um “artificial crescimento do natural” tivesse sido desencadeado. Este processo de crescimento é provocado pela dinâmica cíclica e ininterrupta trazidas pelo labor ao espaço de aparências, sendo visto “geralmente como o aumento constante acelerado da produtividade do trabalho (labor)” (ARENDR, 2008a, p.58). Talvez por isso observamos a contínua formatação da sociedade em comunidades de operários e assalariados.

Historicamente, as mudanças que correspondem ao aparecimento da esfera social, foram acompanhadas pela preocupação individual com a propriedade privada em público. Como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, originalmente, a propriedade tinha a conotação de um espaço próprio do indivíduo no mundo, garantindo um refúgio contra a luz da esfera pública. A propriedade privada era importante para a própria esfera pública uma vez que, em íntima conexão, ambas compunham parte importante na própria composição da identidade dos homens na antiguidade. Através dos modernos processos de embaralhamento das diferentes dimensões da vida humana, e do aparecimento da sociedade, o próprio sentido da palavra propriedade foi alterado, sendo compreendida como riqueza. O que outrora significava um lugar no mundo, na modernidade foi confundido com algo destinado ao uso e ao consumo. Para Arendt, quando esta confusão entre propriedade e riqueza se estabeleceu, a durabilidade do mundo foi minada. Pois,

É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida individual seria capaz de consumi-la, de sorte que a família, e não o indivíduo, vem a ser sua proprietária[...] Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função única era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou emulou a permanência inerente ao mundo[...] Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo e não a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração através do uso e do consumo (ARENDDT, 2008a, p.78 e 79).

Portanto, aliada à “emancipação do labor”, a confusão da riqueza com a propriedade e a sua defesa em público descreve de forma bastante pontual a maneira como Arendt enxergava a ascensão do próprio sistema capitalista. A colocação da atividade do trabalho no centro da preocupação da sociedade, a defesa da riqueza enquanto processo que tende à acumulação cada vez maior de capital e bens de consumo e, finalmente, “o crescimento artificial do natural” mostram como o atual sistema capitalista de produção possui uma capacidade de expansão jamais vista na história humana. Isso graças à transferência da dinâmica cíclica e inesgotável do labor de seu confinamento na esfera privada para o espaço de aparências da sociedade.

Observadas as características do que Arendt denominava sociedade e quais as dificuldades apresentadas por esta nova forma de organização da esfera de aparências, vejamos quais as contribuições e quais os problemas que a distinção entre social e político coloca para o pensamento de Arendt.

3.2. UMA LEITURA RELACIONAL DAS DISTINÇÕES

Uma abordagem produtiva das categorias do social e do político não deve começar, nem se pautar, pela distinção entre ambos. Afinal, embora correspondam a categorias distintas, tanto o social quanto o político precisam ser pensados na relação que estabelecem entre si quando observados os fenômenos políticos modernos. Em 1972, quando questionada por sua amiga Mary McCarthy acerca de como poderíamos separar os temas políticos dos sociais em um mundo em que ambos parecem mais embaralhados a cada dia, Arendt responde:

Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é certamente uma questão política. *Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão.* Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente. (ARENDT, 2010, p.141, *grifo nosso*)

A autora parece estar convencida de que os problemas colocados na esfera pública para sua apreciação possuem dimensões distintas e uma complexidade própria do mundo moderno que convive com o debate público de questões que outrora eram exclusivas do ambiente privado. Neste sentido, pode-se sugerir que Arendt concebe a distinção entre social e político como um parâmetro que deve ser aplicado no reconhecimento das “faces” que determinado problema público apresenta. Embora seja reconhecido aqui que esta passagem não se refira a um trabalho teórico mais sistemático da autora, pode ser possível usá-la como ponto de partida para uma leitura proveitosa da questão.²¹

Assim, são problemáticas as leituras que possam compreender o político meramente como atividade ou, principalmente, como tema totalmente destilado da influência que a economia possa lançar sobre determinados problemas. Entretanto, também há que se atentar para não perder o foco das críticas da autora. Arendt insiste em criticar o embaralhamento moderno entre política e economia porque julga necessário recuperar a relação entre igualdade e liberdade intimamente conectados à atividade da ação política. A autora estava preocupada em denunciar a funcionalização da política pela economia em uma sociedade marcada pela submissão da liberdade aos ditames da necessidade e aos seus imperativos de violência. Desta maneira, concorda-se com Duarte, para quem

²¹ Este é um texto de 1972. Portanto, posterior à publicação de todos os textos clássicos da autora publicados durante sua vida. Na realidade, trata-se da transcrição de um debate produzido em Toronto durante um evento em homenagem à sua obra. É importante salientar aqui, embora não haja a oportunidade de polemizar, que Arendt parece bastante “acoada” em relação aos seus interlocutores – todos intelectuais de grande relevância (Richard Bernstein, Macpherson, Hans Jonas, Morgenthau etc). Assim, como era típico de Arendt, embora não tivesse recuado em sua posição teórica estabelecida em suas obras, a autora pareceu ceder pontualmente ao reconhecer que não há em seus textos apontamentos sobre o que poderia ser tema da política no mundo moderno, dado que ela parece vetar os temas ligados à necessidade humana.

Arendt pensa que “o que é necessário para o espaço público é que ele seja protegido dos interesses privados que o invadiram em sua forma mais brutal e agressiva”, mas isso não implica negar, em sentido absoluto, a inter-relação existente entre política e economia (DUARTE, 2000, p.281).

Sugere-se então que a relação entre social e político se assemelha a um embate de forças de sentido contrário em um conflito para saber como se organizará o espaço de aparências. Em outras palavras, trata-se de um conflito no qual encontra-se, de um lado, a normalização do comportamento, a reprodução do ciclo vital e a busca incessante pelo consumo e pela geração de abundância; e, de outro lado, a espontaneidade e a singularidade, a durabilidade do mundo e a fundação de instituições de liberdade e igualdade. São todos elementos antagônicos que se encontram presentes no domínio público moderno. Negar este conflito em prol da realização utópica de uma política originária completamente depurada da necessidade seria ignorar as próprias condições dadas no mundo moderno para a instituição da liberdade. Postura que entraria em franca contradição com a postura da própria autora que via na compreensão do mundo o ponto de partida apropriado para a ação política.

É preciso pensar a distinção conjugada à própria relação social e político, sob pena de recorrer em uma leitura das definições arendtianas como dicotomias estanques. Segundo Duarte,

é preciso caracterizar as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt ao longo de sua obra, pensando-as sempre em seu caráter *relacional*, isto é, sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo de *que se distingue*, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independentemente de seu outro, de modo que a própria exigência arendtiana de estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento (DUARTE, 2011, p.134).

A partir desta leitura, deve-se dar razão à Pitkin, para quem o domínio público não precisa ser protegido de uma determinada matéria ou classe social específica. Para ela, deve-se atentar para “uma *atitude* particular contra a qual o domínio público deve ser guardado” (PITKIN, 1981, p.342, *grifo nosso*). Trata-se de compreender que dentro do conflito especificado acima existem duas formas - duas atitudes – distintas diante do

mundo, uma pautada pela responsabilidade com a durabilidade do mundo e com a liberdade, e outra concentrada na geração de riqueza e normalização do comportamento das pessoas. Como já dissemos, ambas têm sua importância, o problema começa quando ocorre a funcionalização de uma atitude por outra, conduzindo as sociedades à burocratização, à violência, ao conformismo social e à apatia política. Para Pitkin,

Existe uma evidência considerável para tal leitura dos textos. Arendt era consciente de que 'o social' foi trazido para o domínio público menos pelos pobres 'guiados' que pelos seus líderes bem alimentados, motivados pela pena, e pela burguesia motivada por ansiedade e ganância. E os próprios pobres se tornaram politicamente ativos não quando mais guiados pela necessidade objetiva, mas precisamente quando viram seu sofrimento como contestável[...] (PITKIN, 1981, p.342).

Pitkin ainda segue sustentando que Arendt teme acertadamente o embaralhamento de diferentes atitudes (políticas e sociais) no domínio público. Como vimos na passagem acima, a autora americana sugestivamente concorda com a crítica arendtiana ao processo revolucionário francês que lamentava o seu desdobramento em uma erupção violenta, devorando seus próprios filhos e gerando guerras entre os franceses e com os países vizinhos. A França só reencontrou a estabilidade com o estabelecimento do Diretório e, posteriormente, com a ditadura de Napoleão Bonaparte. Embora o *Ancien Regime* tenha sido derrubado e a República estabelecida, os franceses não chegaram a conhecer a instituição da liberdade como Arendt a compreendia. Trata-se de um bom exemplo de espaço de aparência determinado por uma atitude não-política. Vejamos.

Historicamente, a mudança de rumo que desviou a Revolução Francesa de sua rota coincide com o fracasso dos girondinos em fundar uma nova constituição e a subsequente ascensão dos jacobinos que, liderados por Robespierre, a transformaram em uma rebelião contra a sociedade, impulsionada pela força da compaixão. Como Arendt coloca, esta mudança no curso da revolução levou Robespierre a encontrar no conceito de “vontade geral” de Rousseau, uma possibilidade teórica de legitimar o governo. Para a autora, esta mudança também significa que o governo não seria mais legitimado pelas instituições da República francesa, mas diretamente pela “vontade do

povo”, que manifestada através da “opinião pública”, exprimia a vontade unânime de 25 milhões de franceses (ARENDR, 2011b, pp.113 e 114). Esta mudança significava que Robespierre estava abdicando da participação das estruturas de poder surgidas com o processo revolucionário e, em seu lugar, pautaria as decisões do governo jacobino apenas pela vontade geral do *le peuple*. Com o intuito de manter a unidade da “opinião pública”, Robespierre assimilou as lições de Rousseau, para quem “O interesse de acordos particulares é feito por oposição a um terceiro” (ROUSSEAU, *apud*, ARENDR, 2011b, p.115). Assim, para viabilizar a legitimação do governo jacobino através da “vontade geral”, o “terror da virtude” foi instalado na França, dando à compaixão um papel crucial no processo revolucionário. Segundo Arendt

Para Robespierre, era óbvio que única força que podia e devia unir as diferentes classes da sociedade numa única nação era a compaixão daqueles que não tinham sofrido por aqueles que eram *malheureux* [infelizes; miseráveis], das classes superiores pelos desvalidos. A bondade do homem no estado natural tornara-se axiomática para Rousseau, porque ele achava que a compaixão é a reação humana mais natural ao sofrimento alheio, e, por conseguinte, o próprio fundamento de todas as autênticas relações humanas “naturais” (ARENDR, 2011b, p.117).

Ao transformar a compaixão pelos pobres no elemento que estabelecia um inimigo comum no próprio âmbito da sociedade francesa, a saber, de que todos os egoístas e hipócritas haviam perdido sua bondade natural, os jacobinos alcançaram a pretendida unificação da “opinião pública” mobilizada pela capacidade de “abrir o coração” ao sofrimento alheio. Justamente esta capacidade de sofrer com o sofrimento do outro é o que teria sido perdido pelos ricos. Pois, para Rousseau, diriam os palacianos: “à vista dos infortúnios dos outros: Morram se quiser, eu estou a salvo” (ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens, apud*, ARENDR, 2011b, p.127). Ao levar a compaixão à praça pública, Robespierre possibilitou um período de terror mortífero, que, além de toda corte, devorou os próprios filhos da revolução e do patriotismo – inclusive Robespierre. Como Arendt conclui, se o patriotismo pertence ao coração, então

“[...]o reinado da virtude esta fadado a ser, na pior hipótese, o predomínio da hipocrisia, e na melhor, a interminável luta para desmascarar os

hipócritas, uma luta que só podia redundar em fracasso, pelo simples fato de que era impossível distinguir entre os falsos e os verdadeiros patriotas” (ARENDR, 2011b, pp.137 e 138)

Como dissemos, as consequências históricas do destino da Revolução Francesa foram guerras com praticamente todos os países com os quais a França fazia fronteira, além do mergulho do país em guerra civil. Se acompanharmos as análises de Arendt, observamos que, ao se transformar em uma rebelião de indivíduos contra a sociedade, a Revolução Francesa não só esvaziou como esmagou possíveis espaços de liberdade em nome do combate à hipocrisia. Assim, verifica-se que a Revolução Francesa foi tomada pela atitude propriamente social da compaixão em seu desdobramento histórico. Tal mudança constitui fato notável quando verificada sua escalada em detrimento do princípio de ação, concebido como fator mobilizante da política sempre voltado para a durabilidade do espaço público e para o engendramento de estruturas de poder. Como conclui Pitkin: “O Perigo para a vida pública não vem de deixar inserida a questão social, mas de falhar em transformá-la em atividade política, permitindo-a entrar com 'espírito' equivocado” (PITKIN, 1981, p.346). Esta afirmação nos conduz a reformular a questão da separação entre social e política. Pautados agora mais pela sua relação do que pela distinção entre si, é preciso verificar o que significa “transformar em atividade política” e que *atitude* este desafio exige.

Em um texto intitulado “Toward an Agonistic Feminism” que sugere uma leitura radical das categorias arendtianas, Bonnie Honig oferece uma alternativa possível para tratar este tema. Para a comentadora, embora Arendt não considerasse o “problema da mulher” propriamente político, era possível partir de suas categorias para efetuar o debate acerca de gênero e identidade desde que fosse adotada uma interpretação performativa e agonística de seus textos (HONIG, 1995, pp.135 e 136). Pretende-se aqui apropriar as conclusões de Honig para pensar de que maneira problemas sociais podem ser abordados com uma atitude política e transformados em temas políticos.

A radicalização sugerida por Honig consiste em orientar sua leitura a partir do problema da formação da identidade. A comentadora espera com isso romper os determinismos de caráter cultural ou biológico que fazem as questões de sexo e gênero parecerem um “espaço” fechado aos efeitos da atividade da ação. Neste sentido,

haveria a possibilidade de ampliar o sentido de termos como “ação” e “domínio público”, dirigindo sua compreensão para atenuar a relação entre público e privado, isto é, posicionando a ação mesmo no domínio privado da vida dos indivíduos. Honig compreende o caráter performático da identidade da mesma maneira como os Revolucionários Americanos compreendiam sua Declaração de Independência. Segundo Arendt, as palavras de Jefferson: “Consideramos estas verdades autoevidentes”²² mostram que o poder e a própria autoridade do novo regime estavam sustentados pela performance política dos revolucionários (HONIG, 1995, p.137). Embora os revolucionários as considerassem autoevidentes, era a parte do “consideramos” que conferia a autoridade ao novo regime estabelecido. Esta performance diferenciava o tipo de autoridade do novo regime de outras referentes às verdades autoevidentes que dispensavam a ação política – um Deus ou uma Lei natural. Para a comentadora, este “consideramos” caracterizava a real fonte de autoridade do novo regime, relacionando-o diretamente à possibilidade de abertura, refundação e reconstituição. Como ela coloca:

Um regime tão favoravelmente disposto à emenda e à ampliação, à refundação deve rejeitar as ancoras fundacionais de Deus, da Lei Natural e verdades autoevidentes porque ela sabe que Deus desafia o aumento, que Deus é o que não precisa ser aumentado. Deus, lei natural, verdade autoevidente, todos os três são irresistíveis e completos. Estes dispositivos petrificam o poder. Sua reificação de performatividade em constatação fecha os espaços da política e desautoriza o regime pela diminuição de suas possibilidades de refundação e aumento (HONIG, 1995, p.138).

A comentadora busca na experiência de legitimação da Constituição Americana a sua referência para pensar o domínio característico da política. Na sua visão, a permanente abertura e a porosidade da Constituição Americana ao novo são os elementos que devem ser recuperados para pensar a formação da identidade com vistas à radicalização da interpretação de Arendt.

Se a performatividade é o elemento que impede a “petrificação” de domínios abertos à ação política, Honig avança em sua proposta sustentando que esta mesma performatividade está sujeita ao agonismo inerente à concepção de política como

²² Extraído de ARENDT, 2009, p.248.

disputa e conflito. Tal conflito, em uma leitura radicalizada de Arendt, começa com a própria definição daquilo que concerne à política.

Para a comentadora, em duas das obras em que Arendt teria definido os campos da ação política, *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*, ocorre a similaridade de associar ao corpo humano a referência para pensar o que, por pertencer ao campo da necessidade, estaria excluído do domínio público. Em *A Condição Humana*, o foco de Arendt estaria em apontar a tendência normalizadora da vida em sociedade, mostrando que sua ascensão é “teorizada em termos de uma usurpação do espaço político pelo behaviorismo, pela sociedade de massa e pela administração 'doméstica'[...Nesta obra], o social *ascende*, não *irrompe* à cena” (HONIG, 1995, p.139). Um pouco diferente da narrativa sobre os processos revolucionários modernos. Ao se debruçar sobre as diferentes características das Revoluções Americana, Russa e Francesa, Arendt estaria preocupada em mostrar como a entrada dos pobres fez *irromper* à cena política francesa as necessidades corporais de uma multidão de pessoas que depositaram no processo revolucionário a sua esperança de sair da miséria. O tom da obra é definido da seguinte maneira: “Não pode haver discurso, ação, a menos e até que as necessidades violentamente pressionadoras do corpo, irresistíveis de fato, sejam satisfeitas” (HONIG, 1995, p.139). Deste modo, a comentadora trata de mostrar que, de um lado, a preocupação de Arendt em mostrar a urgência inerente às necessidades do corpo impedem um tratamento dos problemas por vias políticas, isto é, que a pressão pela rápida solução das demandas sociais comprometem o embate político e a fundação da liberdade por não esperarem a lentidão, a imprevisibilidade e mesmo a dispersão inerentes à atividade da política; por outro lado, na obra de 1958, sua preocupação consiste em mostrar o caráter perene dos impulsos normalizadores de uma sociedade que busca melhores condições para a geração de abundância e satisfação de consumo do corpo, deixando pouco espaço para a ação espontânea. De qualquer maneira, a intenção de Honig consiste em apontar que a definição arendtiana da política está fortemente ancorada em sua compreensão da relação que temos com o corpo, seja pela ruptura violenta em busca de satisfação, seja pela organização do espaço de aparências em torno do ideal de geração da abundância.

À tal compreensão de corpo, ancorada fortemente nas noções de necessidade e

determinação biológica, Arendt oporia sua compreensão de indivíduo como agente que revela sua identidade através da ação e do discurso. Neste caso, diferente de um corpo unívoco, não-criativo e despótico em suas necessidades, haveria um Eu múltiplo em suas possibilidades de aparecer ao público e que só pode ser identificado no próprio curso de revelação da sua singularidade, isto é, não possuindo essência ou natureza precedente à ação. Para Honig,

Esse Eu múltiplo é caracterizado por Arendt como o local de uma luta velada, temporariamente, cada vez que o Eu age e realiza uma identidade que é produção performativa. A luta é entre o Eu privado e o Eu público, entre a aversão ao risco de ficar em casa e a coragem[...] Este Eu não é sempre um. É um local de uma luta agonística que Arendt (algumas vezes) chama política (HONIG, 1995, p.141).

Este elemento de conflito enraíza a política em torno da disputa que define a postura do agente no domínio público. Trata-se de uma abordagem da relação entre liberdade e necessidade fortemente ancorada na experiência da pólis. Assim, a comentadora questiona o grau de compromisso de Arendt com esta forma de compreender não apenas o mundo mas o próprio corpo e a gênese da identidade do agente a partir da experiência grega. Afinal, as assimetrias não só eram evidentes nas cidades gregas como também estavam explicitamente ligadas às separações de gênero, raça, origem e idade. Como Arendt colocava,

“A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade[...] Assim, dentro da esfera da família a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais” (ARENDR, 2008a, p.41).

Este conflito entre multiplicidade do Eu e unicidade do Corpo estava diretamente determinado pela posição de cada um dentro da família, isto é, as mulheres, por exemplo, estavam desde o seu nascimento com qualquer possibilidade de multiplicidade comprometida. A elas restava a unicidade do corpo e a atividade laboral da casa e do parto. Em suma, estava negada à mulher a possibilidade do agonismo político de constituição diversa e temporária do Eu. Embora apontasse a situação na polis e a condição originária de segregação da mulher para viabilização da política,

Arendt não se posicionou criticamente em relação ao tema. Hanna Pitkin questiona a existência de um elemento machista no pensamento de Arendt (PITKIN, 1981, p.338) e Drucilla Cornell sugere que “a compreensão arendtiana da polis perpetua a hierarquia de gênero, o que torna seu próprio ideal de política impossível, dando-nos uma concepção da política inseparável da subordinação da mulher” (CORNELL, 1993, 156). Ao buscar uma compreensão dos fenômenos políticos orientando-se por distinções tão polêmicas, Arendt poupou-se erroneamente do trabalho de recuperar criticamente a experiência originária da separação entre público e privado, trazendo para suas análises, equivocadamente, consequências que ela provavelmente não desejaria. Para Duarte,

[...ao] repropor a pertinência da distinção entre as esferas pública e privada, Arendt perdeu de vista exatamente aquele traço perverso da política antiga que teria perdurado no transcurso da história ocidental, e cujas consequências e implicações ainda hoje se fariam sentir. Mas Cornell, certamente exagera ao afirmar que Arendt houvesse comprometido seu próprio ideal político com aquela mesma exclusão, já que a autora, como vimos, não estava preocupada em simplesmente reinstaurar ou imitar o modelo antigo da política, o qual já teria sido perdido para sempre[...].” (DUARTE, 2000, pp.275, 276).

Embora não haja o compromisso de Arendt com a segregação de gênero ou outra qualquer que seja, é preciso atentar para as consequências desta negligência. Ao não problematizar a experiência originária da separação público/privado – concebida modernamente como político/social – Arendt não exercitou questões que podem limitar ou, simplesmente, inviabilizar tal distinção. Como vimos, é improvável que houvesse o compromisso da autora com a reprodução de desigualdade, no entanto, dada a falha crítica que constatamos, como escapar de possíveis ecos desta negligência na teoria política da autora? Observamos acima que existe um ancoramento na experiência da polis e já registramos sua dificuldade. Se Honig pretende discutir o problema da formação de identidade radicalizando a leitura de Arendt, precisa fazê-lo nos termos teóricos de Arendt, sem que haja ressonância do problema registrado aqui.

Bonnie Honig, compartilhando aspectos da leitura de Hanna Pitkin, elogia uma possibilidade que privilegia a separação entre social e político para pontuar diferentes *atitudes* no espaço público. Como vimos anteriormente, o problema deixa de ser quais

seriam os temas próprios para o domínio público e passa a tratar de como as questões são abordadas politicamente na esfera pública. Para Honig, isso começa pela própria identidade. Neste sentido, não haveria classes, gêneros ou grupos determinados ontologicamente pelo labor. Arendt não fez explicitamente esta importante observação mas Honig e Pitkin o fazem. Embora ainda esteja nos marcos do pensamento arendtiano, a questão a ser feita em um exercício de compreensão muda qualitativamente. Bonnie Honig e Hanna Pitkin nos ajudam a compreender que uma distinção entre conteúdos, além de equivocada, é pouco produtiva para aproveitar as categorias de Arendt. Na perspectiva de leitura enquanto distinção de atitudes, não se pode definir previamente o que pertence ao domínio público e o que pertence ao privado. Segundo Honig,

[...]a política é protegida de uma variedade de sensibilidades, atitudes, disposições, e abordagens, todas as quais constituem *todos* os Eus e sujeitos em alguma medida, todos os quais se empenham em uma luta pela dominação do Eu e todos os quais são incompatíveis com a(s) compreensão(ões) de ação que Arendt valoriza. [...] Cada pessoa seria compreendida como a produção performativa de si mesma, não a expressão da essência autêntica de uma classe ou de um gênero, mas sempre o produto (sedimentado) de ações, comportamentos, normas, estruturas institucionais de indivíduos, sociedades e políticas culturais (HONIG, 1995, p.143).

Assim, dentro da discussão que Honig propõe-se fazer acerca da formação de identidades como um processo de conflito agonístico, não basta acusar tal conflito. Como ela mostra na passagem acima, esta trajetória de conflito está colocada sempre em “estruturas institucionais” diversas e, desta maneira, pode não ser determinada apenas pela ação própria do Eu, digo, a superação da necessidade pela ação política não depende apenas de um ato de “coragem” em detrimento da “aversão ao risco” de sair de casa. Existem elementos que podem impelir o agente para a ação política, como o revolucionário acometido por um processo que bate à porta de sua casa e demanda seu posicionamento ou enjangamento favorável ou contrário ao processo em curso; ou retê-lo em subjugo pela necessidade, como um trabalhador(a) preso(a) às tarefas profissionais e domésticas. Drucilla Cornell parece se orientar acerca da relação entre público e privado nesta mesma direção. A comentadora compartilha a ideia de que o

agente político deve prescindir da urgência da necessidade do corpo para que a ação política seja orientada na formação de instituições de liberdade. No entanto, discorda da maneira como esta relação entre liberdade e necessidade se desdobraria tão rigidamente em Hannah Arendt. Afinal, um aspecto importante da crítica feminista ao pensamento arendtiano trata de conceber a própria linha que separa político e social como uma batalha política. Pois, nas palavras de Cornell:

Batalhas foram travadas acerca da licença maternidade, do cuidado de crianças e do cuidado coletivo decente do idoso. Estas batalhas não foram apenas sobre emancipação social no domínio da necessidade, foram batalhas políticas travadas sobre a garantia das condições necessárias para assegurar a cidadania das mulheres. Sim, estas foram batalhas políticas sobre o deslocamento da linha entre político e social e mostraram que sem o deslocamento nesta linha as mulheres não poderiam ser cidadãs completas (CORNELL, 1993, p.162).

Nota-se que a identidade na concepção de Honig corresponde à própria noção de “atitude” fixada por Pitkin. Para compreender a distinção entre político e social de forma atitudinal e relacional, precisa-se entender que a esfera de aparências em si está em disputa, inclusive nos termos postos por Cornell. Como vimos nos capítulos anteriores, sua formação enquanto teia de relacionamentos se resolve exatamente no campo da identidade/atitude do indivíduo. Logicamente, há uma relação recíproca entre o agente e o espaço de aparências, isto é, condicionando-o e sendo condicionado por ele.

Da mesma forma que a identidade se estabelece pelo conflito, pode-se perceber que a esfera social, como versão moderna do espaço de aparências, precisa ser vista como palco de libertação das amarras da necessidade. Possibilidade que não resulta mais do “poder pré-político com o qual o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos[...]” (ARENDR, 2008a, p.41). Como Cornell tentou expor, a condição moderna de ascensão das condições assimétricas originariamente exclusivas dos lares antigos são tema de batalhas políticas relevantes na modernidade. Arendt acertou em pontuar a separação entre social e político que permite chegar neste diagnóstico, mas errou ao ignorar ou subestimar os mecanismos de violência e dominação que mantém classes, gêneros e grupos confinados sob o julgo da necessidade. Embora forneça elementos

importantes para a compreensão e recuperação da política após a experiência totalitária, Arendt não denunciou que o conflito para libertar-se das necessidades ocorre em um ambiente com diversos fatores determinantes que, como tais, influenciam-no e o definem desde o início.

As comentadoras vistas aqui ajudam vigorosamente a abandonar uma concepção rígida de distinção entre político e social. Nos mostram que uma abordagem voltada para a relação entre social e político em detrimento da distinção pura e simples, mais do que possível, é necessária. Isto não significa que não haja mais tal distinção. Nas palavras de Honig:

A permeabilidade, inexatidão e ambiguidade de uma distinção entre público e privado, contudo, não são razão para abandoná-la. Ao contrário, sugerem a possibilidade de atenuação [...] Nós deveríamos ficar com uma noção de ação como um evento, uma ruptura agonística da sequência ordinária de coisas que abre caminho para a novidade e a distinção, um local de resistência ao irresistível, um desafio às regras normalizadoras que buscam constituir, governar e controlar vários comportamentos. E deveríamos, então, estar em posição de identificar locais de ação política em um arranjo muito mais amplo de constatações, oscilando das verdades auto-evidentes de Deus, da natureza, da tecnologia e do capital à identidade, ao gênero, à raça e à etnia (HONIG, 1995, p.146 e 147, grifo nosso).

Notoriamente, a proposta de Honig opera a partir das próprias categorias arendtianas mas, como já dissemos, tem em vista uma radicalização do entendimento da política que a autora defendia. A comentadora ainda reconhece que esta abordagem poderia não ser aceita por Arendt e que esta radicalização poderia conduzir a um problema com o qual Arendt estava preocupada. Como pontua Nancy Fraser, o fato de que “quando qualquer coisa é política, o sentido e especificidade do político desaparece.” (FRASER, 1984, p.135). Ou seja, se Arendt esteve preocupada em estabelecer as mais diversas distinções, sua preocupação primária tratava de capturar e recuperar a política, principalmente após o advento dos fenômenos totalitários. Por isso ela recupera a ação entendida como *práxis* e a esfera política como domínio constituído por/para tal atividade. Evitar que a compreensão da política se perca no próprio exercício da ação seja talvez o grande desafio que Arendt se colocou. Ainda mais em uma época em que a relação entre político e social é tão tênue e sempre

sujeita à contaminação e ao deslocamento da linha que separa ambos os domínios. De qualquer forma, “só faz sentido estabelecer distinções para aquilo que se apresenta de maneira intrinsecamente confusa e misturada no mundo político” (DUARTE, 2011, p.135). Como Honig observa, a separação fixada por Arendt não objetiva somente proteger o público da “ascensão perene” ou do “irrompimento urgente” da necessidade, o inverso também é válido. “Arendt domestica não apenas o comportamento, mas também a ação. Ela dá um lugar para a ação chamar de lar e lhe diz para ficar lá, onde ela pertence. Mas, naturalmente, ela recusa.” (HONIG, 1995, p.145). Consiste nesta recusa um dos riscos da ação, digo, a imprevisibilidade dos processos desencadeados por esta atividade que pode levar a esfera de aparências, e mesmo a privada, as experiências surpreendentes e, mesmo, indesejáveis. Este foi o problema que Arendt enfrentou ao abordar o totalitarismo. Segundo ela:

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo os direitos a intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade, como de sua própria compatibilidade. Inclino-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o restante (ARENDR, 2007a, p.195).

Em vista desta preocupação, Arendt direciona o teor de suas obras para narrativas de crítica à moderna tendência que, como bem apontou Fraser, acaba por colocar a política em todo lugar e em lugar algum. Afinal, no caso totalitário, Arendt preferiu até entendê-lo como o primeiro caso histórico de um governo apolítico por definição. No sentido oposto, as necessidades do corpo também se recusam a permanecer em seu “lar”, tendendo a ocupar diversos setores do domínio público. Para Aguiar, Arendt está convencida de que o mundo moderno não está caracterizado apenas pela promoção do social ao espaço público, mas pela própria vitória das demandas de urgência da necessidade sobre as instituições de liberdade. A “atitude” predominante já está definida no espaço de aparências organizado em sociedade. Para o comentador:

É como se todos os homens e toda a sociedade, ao privilegiar o econômico, acabassem originando uma situação geral de biologização e escravização, o fim da liberdade necessária para a constituição de um

mundo comum. Fracassou a utopia de que a sociedade, ao se engajar exclusivamente na geração de abundância, iria produzir uma situação de liberdade, uma vez que a 'laborização' invadiu também o tempo livre, por exemplo, na forma da industrialização do entretenimento. O labor é, assim, a atividade típica do social[...] tudo passou a ser visto em função do progresso, da geração da abundância (AGUIAR, 2009 ,p.247).

Este diagnóstico do mundo moderno, formulado a partir das páginas de *A Condição Humana*, mostram como a autora concebia a sociedade monoliticamente. Duarte alerta que é bem vindo observar que “Arendt escreveu essas linhas durante o *boom* econômico norte americano dos anos cinquenta, marcado pela glorificação do *american way of life*” (DUARTE, 2000, p.278). Porém esta hipótese de leitura para compreender o diagnóstico arendtiano não é pacífica. Arendt, que viveu um mundo bipolarizado entre projetos distintos de sociedade, equalizava Smith e Marx, o capitalismo e o socialismo. Para ela, ambos os projetos de sociedade objetivavam a realização de algo como uma “ficção comunística” por vias distintas que, por sua vez, também compartilhavam a prática da expropriação. O capitalismo teria começado com um enorme processo de acumulação inicial pela expropriação e até hoje a pratica nas formas mais sofisticadas e suaves da taxaço e da desvalorizaço da moeda. O socialismo, por sua vez, levou este processo muito mais adiante, fazendo do estado o proprietário de fábricas, terras e residências. Por isso, “não há alternativa entre capitalismo e socialismo[...] não apenas porque nenhum deles existe em qualquer parte em estado puro, mas porque o que temos aqui são gêmeos, cada um usando um chapéu diferente” (ARENDR, 2007a, p.184). Ora, Arendt fez tal afirmaço em uma entrevista concedida já em 1970, ou seja, prestes às crises de abastecimento de petróleo que alteraram significativamente o quadro de formação do estado de bem-estar social, seja na Europa ou nos EUA. Para Margareth Canovan, após verificar a evolução das ideias de Arendt a partir de suas análises dos sistemas totalitários,

está claro que sua pintura da 'sociedade' como uma sufocante vida coletiva monolítica de um rebanho de animais humanos tem mais a ver com preconceitos do que com observações[...] uma vez que ela começou a analisar o totalitarismo nos termos da subordinação dos seres humanos a processos quase naturais, ela encontrou desdobramentos análogos em todo seu redor. [Esta abordagem] a levou a observar uniformidade monolítica onde outros observam diversidade e

pluralismo e, embora em suas análises seja a unidade biológica da espécie que encontra expressão nesse monismo, a presença do consumismo conformista[...] deve ter dado plausibilidade a sua avaliação (CANOVAN, 1992, p.121).

Assim, embora Arendt tenha feito uma boa avaliação do avanço do papel que o consumo desempenha nas sociedades contemporâneas, falta-lhe um reconhecimento mais amplo de que seja possível encontrar espaços para a política no mundo moderno. Constatação compartilhada por Duarte e Canovan. Ambos concordam sobre a falta de considerações acerca da “sociedade civil” como um espaço de conflitos e de formação de organizações em torno de questões de gênero, raça, etnia, classe etc. A falta desta expressão e daquilo que ela representa nas análises de Arendt a exporiam ao risco de se tornar prisioneira de suas distinções, mas, de qualquer modo, suas análises possuiriam mais aspectos positivos na interpretação do mundo contemporâneo do que ela mesma percebeu.²³

O problema que esta linha de interpretação suscita diz respeito à própria concepção de sociedade civil, afinal, não é consenso de que este novo espaço estaria organizado em função da liberdade, não da funcionalização da política pela economia ou pela normalização de comportamentos. Aguiar, polemizando a discussão já posta, afirma:

O conceito de sociedade civil que, inicialmente, tanto na sua origem romana (*societas civilis*), quanto entre os primeiros contratualistas (*estado civil*), indicava a dimensão política propriamente dita, foi alterado, inclusive como figura jurídica, a partir da ascensão do social nas modernas sociedades burguesas. A partir de então sociedade deixou de significar o campo em que a força e a violência naturais eram limitadas e superadas e passou a traduzir “historicização” e o prolongamento do estado natural, o reino da sobrevivência. Em Hegel e Marx, por exemplo, indica o campo da regulação das relações econômicas, da propriedade, etc. [...Como a sociedade civil seria a esfera de legitimação] Isso indica tanto a clivagem entre poder e legitimação como o controle da política a partir dos interesses privados (AGUIAR, 2009, pp. 250 e 251).

É muito pertinente esta alegação de Aguiar porque permite mostrar exatamente a ambiguidade inerente à moderna esfera social. Ora, conforme vimos nos comentários

²³ DUARTE, 2000, p.283; CANOVAN, 1992, pp.121, 122.

passados, se a sociedade civil pode ser tida tanto como espaço próprio de diversidade (mesmo sendo negligenciada por Arendt neste aspecto) quanto como esfera de legitimação e controle a partir de interesses privados, fica evidente a necessidade de traçar distinções que orientem a disputa entre público e privado no âmbito da própria sociedade civil que, aliás, é o espaço passível de definição por esta disputa.

3.3. REINTERPRETANDO A NOÇÃO DE NECESSIDADE

Sem evitar as distinções estabelecidas por Arendt, Nancy Fraser parece oferecer uma leitura que considera as dificuldades elencadas aqui. Construindo uma reinterpretação da noção de necessidade, Fraser sustenta uma compreensão própria para a palavra social. Em um texto intitulado “Women, Welfare and the politics of needs interpretation”, a autora busca expor uma análise do sistema americano de bem-estar social cujas normas e estruturas administrativas preestabelecem uma interpretação daquelas que seriam as necessidades da mulher. (FRASER, 1987, p.103). Tal estudo possuiria a relevância de mostrar que a crise fiscal que atingiu o estado de bem-estar nos países centrais do capitalismo tardio nos anos 1980, seja os EUA ou a Europa Ocidental, provocou uma ampliação da pobreza entre a população e acentuou sua dependência do sistema de proteção do estado justamente num momento em que este buscava se recuperar eliminando encargos sociais. Ocorre que no caso do estudo realizado, Fraser constatou que a pobreza estaria intimamente ligada à parcela feminina da população, fazendo dos conflitos em defesa do sistema de proteção estatal uma importante bandeira do movimento feminista.

Este movimento enfrentaria duas dificuldades: primeiro, a dificuldade estrutural de combater a feminização da pobreza; e, segundo, a ideológica, decorrente da incerteza acerca do dever do estado em promover as necessidades dos cidadãos. Pelo lado estrutural, via-se que muitas mulheres eram dependentes de redes privadas de seguridade ligadas aos empregos dos homens ou estavam cadastradas em programas sociais de apoio às famílias com dependentes. Pelo lado ideológico, revela-se um debate acerca de como são interpretadas as necessidades das pessoas, mostrando que esta questão por si só já poderia ser considerada um jogo político. De forma mais

ampla, o que Fraser quer mostrar diz respeito ao modo como a predominância ideológica masculinizada acerca da interpretação das necessidades humanas conduziu, no caso específico do sistema americano, à geração de políticas públicas e outras estruturas privadas de proteção social voltadas para a mulher, as quais, dada a fragilização deste sistema de proteção, torna-se o principal ator do conflito pela manutenção do estado de bem-estar. Nancy Fraser denomina esfera social o próprio âmbito deste conflito.

Para oferecer uma vaga noção do quadro de feminização da pobreza na sociedade americana, Fraser afirma que

[...] mais de 81% das casas que recebem o Apoio às Famílias com Dependentes Crianças (AFDC) são chefiadas por mulheres. Mais de 60% das famílias que recebem ajuda médica e vale-refeição são chefiadas por mulheres; e que mais de 70% das casas em posse ou subsidiados pelo estado são chefiados por mulheres[...Elas também são maioria em outros programas:] 61,1% dos adultos beneficiários do Seguro Social são mulheres; e 64% dos cobertos pelo programa de cuidados médicos são mulheres (FRASER, 1987, p.106).

Estes dados de 1984²⁴ são tidos pela pensadora como um panorama revelador de que a posição econômica das mulheres na sociedade é definitivamente mais pobre que a dos homens. Se não bastasse, esta posição não está localizada apenas no campo econômico. Elas também estão presas às tarefas domésticas por um corte perverso que atravessa a história desde antiguidade até os dias atuais. O cenário parece mostrar o papel de cuidador não remunerado que as mulheres exercem. Para a autora, por que os programas sociais foram criados sobre verdades supostamente autoevidentes e inseparáveis de suas identidades, para usar os termos de Honig. Pode-se começar a entender por aí o problema ideológico ao qual Fraser se refere quando aponta o duplo desafio para o movimento feminista em face ao desmonte do estado social. Isto é, resistir à destruição da estrutura da qual se tornaram muito dependentes sem reproduzir as ideologias que as colocaram nesta posição. Suas identidades já

²⁴ Certamente os dados oferecidos por Fraser já são defasados. Sua exposição aqui sem o devido tratamento que as ciências sociais podem oferecer não visa acusar diagnósticos elaborados da segregação de gênero. Ainda menos, pretende transferir este quadro para a atualidade e generalizar tais compreensões dos fatos. Nossa pretensão é apenas entender qual a concepção de esfera social que Nancy Fraser concebeu a partir dos dados analisados em seu artigo.

determinadas como sujeitos cuidadores se refletem nas políticas públicas elaboradas no sistema de seguridade americano e desconsideram a possibilidade da via política de interpretação da identidade e das necessidades das mulheres na esfera social. Para se ter uma noção, em um estudo britânico publicado em 1975 ficou mostrado que o número de pessoas idosas que procuram o lar de suas filhas casadas em busca de cuidado gratuito é três vezes maior que o número daqueles que procuram seus filhos homens (FRASER, 1987, p.108).

Sobre este contraste está constituído o sistema de seguridade social americano. Sua estrutura reproduz um corte de gênero não declarado quando desmembram seus programas em dois ramos específicos: o *individual*, que visa apoiar a força de trabalho remunerada através de Seguro Social e Seguro Desemprego, por exemplo; e outro *doméstico*, que reúne os programas atrelados à renda familiar, como o AFDC, o vale-refeição e os cuidados médicos. Esta separação se materializa na orientação de políticas públicas tipicamente masculinas como o seguro desemprego e outras tipicamente femininas como o AFDC. Afinal, são concebidas nos pilares do preconceito de que o homem trabalha para prover o lar enquanto a mulher cuida dos afazeres domésticos. Caso ela trabalhe, trata-se mais de um esforço para ajudar o mantenedor da casa e complementar a renda. Para Fraser,

as identidades e necessidades que o sistema de bem-estar social molda para seus destinatários são identidades e necessidades *interpretadas*. Ademais, são interpretações altamente políticas que estão em princípio sujeito à disputa. Mas estas necessidades e identidades não são sempre reconhecidas como interpretações. Muito frequentemente, elas ocorrem sem que se diga e são proferidas imunes de análises e críticas (FRASER, 1987, p.113).

Este é o problema que Fraser nos coloca e cuja solução dada pela pensadora nos é pertinente aqui. Conforme sua análise avança, ela sustenta que o sistema de bem-estar social americano possui uma estrutura que precisa ser debatida sob a égide de uma nova forma de espaço público, a saber, a esfera social. Diferente da concepção habermasiana de esfera pública, como ela previne, a esfera social é

um local de discurso sobre as necessidade das pessoas, especificamente sobre aquelas necessidades que saíram das esferas doméstica e/ou econômica-oficial que as detinham inicialmente como

“matéria privada”. Portanto, o social é um local de discurso sobre necessidades problemáticas, necessidades que vieram a exceder as instituições doméstica e econômica aparentemente (mas não realmente) auto-reguladoras da sociedade capitalista dominada pelo homem” (FRASER, 1987, p.116).

A pensadora americana acredita que o espaço social é definido pela contestação das identidades e necessidades preestabelecidas. Trata-se de novo campo com dupla caracterização, ou seja, como espaço de atuação do próprio estado social e como espaço de contestação de maneira mais ampla. Ambas estão em estreita relação, afinal, o estado social que modernamente assume a tarefa de administrar e prover as necessidades das pessoas é também uma resultante deste novo campo de disputa acerca de *como* ou do *que* pode e mesmo deve ser provido. É a própria sedimentação dos resultados de lutas passadas que hoje formam a estrutura do estado social. Neste sentido, Fraser chama atenção para os movimentos sociais enquanto atores capazes de elaborar novas interpretações acerca das necessidades e de sedimentar novas camadas à estrutura que forma o estado social.

É extremamente elucidativa a forma como Fraser problematiza a questão das necessidades e mostra que os limites do contestável são muito mais tênues e difíceis de estabelecer do que Arendt imaginara. Ao ser solicitada para oferecer um exemplo que elucidasse sua formulação da relação entre político e social como “faces” de uma mesma questão, Arendt diz:

Tudo que de fato pode ser calculado, na esfera do que Engels chamou de administração das coisas, estas são as coisas sociais em geral. Que elas devam estar sujeitas ao debate me parece um embuste e um aborrecimento[...] Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é *certamente* uma questão política. Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão. Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente (ARENDR, 2010, pp.140 e 141).

Seu interlocutor, George Baird, rapidamente afirma que o problema não pode ser “fatiado” tão facilmente, afinal, dando o exemplo de conjuntos habitacionais na Grã-Bretanha, ele lembra que as pessoas nem sempre querem trocar suas casas e lugar

onde moram por casas “melhores” em conjuntos habitacionais. Arendt concorda. Para ela, este seria mais um caso concreto em que político e social se relacionam sem se fundir. O problema parece estar relacionado ao que Arendt concebe como elementos passíveis de cálculo. Para James Clark, calcular o que seria uma “moradia decente” em termos de metros quadrados, constitui um grave equívoco. Como ele diz, o

erro no pensamento de Arendt é óbvio. Assumir que é possível fazer uma determinação empírica de quanto espaço um ser humano precisa para viver uma vida decente repousa [em uma] noção muito abstrata do que seja a necessidade humana” (CLARKE, 1993, p.340).

Clark preocupa-se acertadamente com a questão, afinal, o cálculo pacificado das necessidades humanas não pode ser feito sem pressupostos sempre questionáveis. Verificando as obras da pensadora alemã, nota-se o enraizamento da crença de que existiriam coisas *discutíveis* e outras *calculáveis*. Referindo-se ao processo revolucionário russo quando Lênin afirma que o objetivo da Revolução de Outubro pode ser expressa na fórmula “Eletrificação + Sovietes”, Arendt comenta quão notável era a atitude do líder comunista:

Temos uma separação totalmente não marxista entre economia e política, uma diferenciação entre a eletrificação como solução para o problema social na Rússia e o sistema de soviets como novo corpo político, que surgira durante a revolução fora de qualquer organização partidária[...] *pois é evidente que a tecnologia, em contraste com a socialização é politicamente neutra; ela não prescreve nem exclui nenhuma forma específica de governo*[...] Este foi um dos não raros casos em que os dotes de Lênin como estadista prevaleceram sobre sua formação e convicção ideológica marxista. Não por muito tempo, claro. Ele abriu mão das possibilidades de um *desenvolvimento econômico racional* e não ideológico do país, junto com as potencialidades de novas instituições para a liberdade, quando decidiu que apenas o Partido Bolchevique seria a força motriz tanto da eletrificação quanto dos soviets” (ARENDR, 2011b, p.100, *grifo nosso*).

A solução calculável e previsível da questão social parece ser axiomática para Arendt. Aliás, a forma de resolver o problema da pobreza parece ser a aplicação adequada da tecnologia em um programa racional de desenvolvimento econômico. Lendo-se a continuidade das análises de Arendt, vê-se que a autora lamenta a

confusão feita pelo Partido Bolchevique ao sobredeterminar tanto o combate à pobreza quanto a instituição da liberdade, afinal, nesta empreitada, não conseguiu realizar nenhuma das tarefas que se colocou. Arendt até pode estar certa acerca da capacidade que a tecnologia moderna possui de promover recursos e superar as necessidades, mas não podemos deixar de considerar que a aludida neutralidade política da tecnologia, esta que pode ser empregada como instrumento de violência ou de satisfação de necessidade, está sempre sujeita à decisão política na medida em que seu emprego traz consequências para os indivíduos, para a natureza e para o mundo – como Arendt o entendia²⁵. Sem mencionar que a geração de excedente não garante a satisfação de necessidades, pois não se trata apenas de produção, mas também de distribuição. Cabe lembrar que Arendt não estava e nem pretendia estar alheia ao problema da pobreza em sua concepção da política. Em um trecho bastante enfático, ela aborda o problema da cidadania, digo, em que medida pode-se exigir ação política daqueles que ainda estão aprisionados pelas necessidades do processo vital. Aponta Arendt:

O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?][...] realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educar é bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do dinheiro público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de

²⁵ A autora afirma, inclusive, que o uso da tecnologia, isto é, para qual empreendimento será direcionada, é uma questão política de primeira grandeza (ARENDR, 2008a, p.11). Ainda sobre esta questão do impacto da técnica nas sociedades contemporâneas, vale muito observar o texto *O Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas. Para o amigo e ex-colega de Arendt nas aulas de Heidegger, a tecnologia de hoje pode ser comparada a um “Prometeu desacorrentado” dado que esta promessa moderna se tornou uma ameaça. O grau de desenvolvimento das técnicas de intervenção nos processos naturais pode alcançar patamares e gerar consequências irreversíveis. Sobre este tema, ver JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Rio de Janeiro. PUC-Rio. 2006, p.21.

modo que se tornem aptos a desfrutar do público (ARENDR, *apud* CORREIA, 2008, p.106-107).

Arendt formula o problema de maneira muito próxima àquela que observamos em seus comentadores até agora. Em outras palavras, “o que é preciso para libertar as pessoas para a cidadania?” Na conclusão do trecho, ela parece disposta a concordar que uma mudança na condição de pobreza da vida das pessoas exige o envolvimento coletivo, caso deseje-se ampliar o número de pessoas envolvidas com temas os públicos e com a ação política. A autora até esboça, muito superficialmente, uma tentativa de formular a questão de quais são as necessidades das pessoas, digo, ela se pergunta qual o recurso necessário para libertar as pessoas de suas necessidades e torná-las cidadãs. O problema é que Arendt não realiza esta tarefa de forma mais sistemática em suas obras e, como vimos, ainda demonstra inclinação a acreditar que esta questão pode ser resolvida racionalmente, de forma neutra à política. Este é o limite da sua concepção de social.

Em nota ao seu texto de análise do sistema de bem-estar social americano, Fraser pontua a relação teórica de sua concepção de social com os pensamentos de Arendt. Ambas compartilham a ideia de que o social surge da promoção de questões outrora privadas e estranhas ao mundo público. Também constitui ponto pacífico para as autoras que esta mudança borrou uma separação originária entre público e privado. Contudo, elas discordam acerca da compreensão desta mudança própria da modernidade. Na visão de Fraser, Arendt avalia negativamente a promoção do social e não vislumbra a possibilidade de reflorescimento da política com os movimentos sociais, ou seja, a autora alemã

assume que a emergência do social e do público preocupados com as necessidades significa necessariamente o triunfo da administração e da razão instrumental. [Fraser, por sua vez,] acredita que a razão instrumental representa apenas um caminho possível para definir e direcionar necessidades sociais, e que a administração representa apenas um caminho possível de institucionalização do social (FRASER, 1987, p.118).

Deste modo, conclui-se que a principal contribuição de Fraser para nossa discussão é sua preocupação em demonstrar que o que geralmente se compreende

como necessidade é passível de debate. O que a resistência feminista ao desmonte do estado nos mostra é que Arendt estava certa em afirmar que a política caminha imbricada com a administração nacional de estruturas provedoras da subsistência e gestão das necessidades da população. Ocorre que ela também evidencia a descontinuidade dos parâmetros que definem o que são estas necessidades. Como já apontaram Canovan e Duarte, é preciso ir além da compreensão monolítica que Arendt tem das sociedades contemporâneas. No seio do que chamam “sociedade civil” existem contradições, estruturas de dominação e relações identitárias preestabelecidas que precisam ser desconstruídas, como bem mostrou Fraser, ao denunciar que o estado social americano possui estruturas “androcentricas” que aprisionaram a identidade da mulher como cuidadora gratuita. Como consequência, duas críticas precisam ser bem pontuadas ao pensamento de Arendt: primeiro, embora tenha acertado em sugerir a pertinência de uma separação entre político e social, Arendt não compreendeu que a própria necessidade é discutível, fato que não a exime de seu caráter cíclico e metabólico, próprio à atividade do labor. Isto nos leva ao segundo ponto sobre o qual Arendt precisa ser criticada, a saber, a liberação de potenciais agentes de suas necessidades só é possível se amarras de dominação foram rompidas. Finalmente, Aguiar está correto em interpretar os textos de Arendt sob a ótica do consumo, da funcionalização da política pela demanda de geração de abundância e da sociedade civil como esfera de legitimação dos mecanismos de controle por interesses privados. Certamente Arendt contribui muito para o entendimento da condição moderna e do desenho do espaço de aparências. Seu equívoco consiste em sustentar que ele deva necessariamente ser assim, devido à ascensão do labor e do “crescimento artificial do natural”. É possível agir sobre esta condição que está sempre sujeita à política, começando pela compreensão da identidade, pela reinterpretação das necessidades e pela busca do rompimento nas estruturas de dominação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas análises acerca do procedimento teórico de Hannah Arendt e do seu diagnóstico para o mundo moderno pôde-se constatar a dimensão da obra arendtiana. Embora tenha sido verificada a necessidade de se reconsiderar aspectos de seu pensamento, principalmente no que tange sua noção de necessidade, é possível reconhecer que sua obra oferece contribuições determinantes para a compreensão do mundo moderno. Mais importante que suas conclusões, os problemas formulados pela autora reanimam e mobilizam o pensamento contemporâneo. Afinal, um autor não deve ser avaliado apenas por seus eventuais equívocos ou acertos em sua teoria, as capacidades de ressonância e de provocação são os elementos que demonstram a grandiosidade de um autor e sua obra. Neste aspecto, deve-se reconhecer o trabalho de Hannah Arendt como uma das autoras mais instigantes da teoria política no século XX.

O procedimento teórico da autora é certamente a maior inovação trazida pelo seu pensamento. Arendt soube assimilar muitos aspectos de diversos autores que leu ou tinha como amigos. Ao romper com a tradição do pensamento político deixando de submeter os assuntos humanos ao primado do filósofo, Arendt mostrou que a teoria política precisa estar sempre de prontidão diante dos fenômenos políticos, sob pena de retornar à metafísica tradicional. Neste sentido, a tarefa da teoria política é renovar sempre os diagnósticos de seu tempo, atualizando as condições para a manutenção da ação política e, portanto, da liberdade. Seguindo seus passos, vimos que este exercício de compreensão está diretamente ligado à própria responsabilidade pelo mundo e pelo que nele fazemos, pois cessar a atividade da compreensão significa cessar o próprio pensamento. Como a autora coloca em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, é exatamente a ausência do pensamento o maior risco que se apresenta aos homens em nosso tempo. Quando deixamos de considerar o significado de nossas ações estamos sujeitos ao que a autora denominava “banalidade do mal”, ou seja, a possibilidade de que ações perniciosas, irresponsáveis ou criminosas sejam realizadas sem que seus próprios agentes compreendam a dimensão e o impacto maligno de seus atos na vida das outras pessoas. Foi este o caso de Adolf Eichmann, oficial nazista responsável pela

logística de deslocamento dos indesejados até os campos de concentração. Ao embarcar sistematicamente milhões de mulheres e crianças para a morte zelando apenas pelo cumprimento exemplar de ordens e regras técnicas às quais se subordinava, Eichmann foi decisivo para efetivar uma das maiores catástrofes da história. Como ela afirma: “[...] ele nunca compreendeu o que estava fazendo” (ARENDR, 1983, p.295). Para a autora, só capacidade do pensamento pode evitar que mazelas históricas como o campo de concentração voltem a ocorrer, afinal, é através dele compreendemos o sentido de nossas ações. Deve-se manter a dimensão política da existência humana em seu inesgotável ciclo de compreensão e ação. A ruptura da tradição desafia a manter a busca de significado mesmo sem os critérios da autoridade do passado, exigindo, assim, o que Arendt denominava *Denken Ohne Geländer*, o “pensamento sem amparos” (ARENDR, 2010, p.160) que garante a manutenção da compreensão de nossa responsabilidade pelo mundo.

Deste modo, Arendt passou praticamente a vida debruçada sobre o evento que marcou o seu destino e de toda a humanidade. Ora, se o ciclo de compreensão e ação é inesgotável, a maior justiça que pode ser feita à sua obra é dar continuidade a este ciclo através do enfrentamento dos eventos políticos determinantes que se sucederam após sua morte em 1975. O papel heurístico desempenhado pelo evento totalitário em sua obra precisa ser alimentado, afinal, como ensina a própria autora, não atualizar nossa compreensão do mundo pode comprometer a nossa capacidade de ação política. Como vimos no capítulo final, existem dimensões da vida em sociedade, característica do mundo moderno, que precisam melhor compreendidas como campos apropriados para política. Se Arendt estava certa ao afirmar que o avanço do comportamento normalizador é uma ameaça à ação e à compreensão, também é verdade que não há outro campo onde a disputa política possa acontecer. A sociedade, com todas as implicações e dificuldade apontadas pela autora, constitui a condição humana moderna a qual devemos compreender e oferecer respostas, agindo politicamente. Assim como Arendt buscou “tesouros perdidos”, mobilizando-se para identificar as possibilidades de atualização da luta política, é preciso continuar a identificar e pensar os eventos políticos que atualizam e carregam o significado do mundo moderno. Ela esteve debruçada sobre os movimentos pelos direitos civis, contra a guerra do Vietnã, sobre

processos revolucionários que lançavam a esperança de novos inícios no mundo. Assim, como Arendt, também precisamos abraçar e nos debruçar sobre a possibilidade de novos inícios. Como ela sustenta,

A história, em contraposição com a natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita probabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar em milagres. Mas o motivo desta frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age. [...] na dimensão humana conhecemos o autor dos “milagres” São os homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito (ARENDR, 2007a, pp.219 e 220).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDR, H. *Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York. Meridian Books. 1958.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad José Rubens Siqueira. São Paulo. Diagrama Texto. 1983

_____. *Crises da República*. Trad José Volkmann. São Paulo. Perspectiva. 1973.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. Companhia das Letras. São Paulo. 1987.

_____. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches, Cesar A. R. De Almeida e Helena Martins. Relume-Dumará. Rio de Janeiro. 1992.

_____. *Lições sobre a filosofia política da Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1993.

_____. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. Nova York. Harcourt Brace. 1994a.

_____. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994b.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. Cia das Letras. São Paulo. 2000a.

_____. "Reflections On Little Rock: preliminary remarks". In *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books. New York. 2000b.

_____. *A dignidade da política*. (Org.) Antônio Abranches. Ediouro. Rio de Janeiro. 2002a.

_____. "Karl Marx and the tradition of Western political Thought". In: *Social Research*, Vol.69, N° 2, Summer, 2002b.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. (Org.) Jerome Kohn. Trad. Rosaura Eichenberg. Companhia das letras. São Paulo. 2004

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa Perspectiva. São Paulo. 2007a.

_____. "The Great Tradition: Law and Power". In: *Social Research*, Vol.74, N° 3, Fall, 2007b.

_____. "The Great Tradition: Ruling and Being Ruled". In: *Social Research*,

Vol.74, N° 4, Winter, 2007c.

_____. *O que é política?* (Org.) Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarani. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007d.

_____. "Zionism reconsidered". In: *The Jewish Writings*. New York. SchockenBooks. 2007e.

ARENDDT, H. *A Condição humana*. Trad. Roberto Raposo Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2008a

_____. *A promessa da política*. (Org.) Jerome Kohn. Trad Pedro Jorgensen Jr. Difel. Rio de Janeiro. 2008b

_____. *Compreensão: Formação, Exílio e Totalitarismo*. (Org.) Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo. Cia das Letras. Belo Horizonte. UFMG. 2008c.

_____. "Sobre Hannah Arendt". Trad. Adriano Correia. Em: *Inquietude*, Goiânia, Vol 1, N°2, ago/dez. 2010.

_____. *A Grande Tradição*. Trad. Paulo Bodziak e Adriano Correia. Em: *O que nos faz pensar*. N°29, maio de 2011a. pp.273-298.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottman. Companhia das Letras. São Paulo. 2011b.

_____. *Sobre a violência*. Tradução André Macedo Duarte. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2011c.

Comentadores e Outras referências

ADEODATO, J. M. L. *O Problema da Legitimidade. No Rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1989.

AGUIAR, O. A. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza. EUFC. 2001

_____. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí. Ed.Unijuí. 2009

BEINER, R. "Interpretative Essay: Hannah Arendt on judging". In: ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chigado. University of Chicago Press. 1989.

BENHABIB, S. *Critic, Norm and Utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York. Columbia University Press. 1986.

_____. "Hannah Arendt and the redemptive power of narrative." In: *Social research*, n°57. 1990.

_____. *Situating the Self*. New York. Routledge. 1992

_____. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas.” In: *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (org.). Cambridge. 1994.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications. 1996.

BENJAMIN, W. *Rua de Mão Única*. Trad Rubens R. T. Filho e José Carlos M. Barbosa. São Paulo. Brasiliense. 1987.

_____. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad Sergio Paulo Rouanet. São Paulo. Brasiliense. 1994.

BERNSTEIN, R. “Hannah Arendt: Judging - The Actor and the Spectator.” In *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt*, ed. R. Boyers. Saratoga Springs, New York. 1982.

BODZIAK, P. “Uma Pérola em Kant: a recuperação do Juízo estético reflexionante Kantiano sob uma dimensão política”. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 17, 2/2010, pp.21-43.

_____. “Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt.” Em: *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 167-182

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. *O Novo Espírito do Capitalismo*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo. wmfMartins Fontes. 2009

CANOVAN, M. *The political thought of Hannah Arendt*. New York. Harcourt Brace Jovanovzch. 1974.

_____. “The contradictions of Hannah Arendt’s political thought”. In: *Political Theory*. Vol 6, Nº1, 1978.

_____. “On Pitikin’s Justice”. In: *Political Theory*. Vol 10, Nº3, 1982.

_____. “Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics.” In: *The Journal of Politics*, v. 45, nº 2, 1983a.

_____. “A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt”. In: *Political Theory*. Vol 11, Nº1, 1983b.

_____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge. Cambridge University Press. 1982.

CORNELL, D. *Transformations: recollective imagination and sexual difference*. New York. Routledge. 1993.

CORREIA, A. “A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos.” Em: *Revista Aurora* Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008 2010.

_____.(org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador. Quarteto, 2006.

CLARKE, J. “Social Justice and political freedom: revisiting Hannah Arendt’s conception

of need.” In: *Philosophy and Social Criticism*, 19, 1993.

DUARTE, A. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. Em ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política da Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1993.

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

_____. “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da Tradição e a recuperação da origem da política.” In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte. UFMG. 2003

_____. “Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração.” Em: *Sobre a violência*. Tradução André Macedo Duarte. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2011b.

FERRY, J-M. “Habermas: Crítico de Hannah Arendt.” Trad. Silvia Gombi dos Santos En: *Educação e Filosofia*. Vol 17, nº33 jan/jul. 2003. pp. 25-46

D’ENTRÈVES, M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York. Routledge. 1994.

FRASER, N. “The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?” In. *New German Critique*, No 33, Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984), pp127-154.

_____. “Women, Welfare and Needs Interpretations”. In: *Hypatia*, Vol. 2, No 1, Philosophy and Women Symposium (Winter, 1987), pp 103-121.

HABERMAS, J. “Hannah Arendt’s Communications Concept of power” In: *Social Research*. Vol.44. Nº 1. 1977. pp.3-25

_____. *Mudança estrutural na esfera pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro. Tempo brasileiro. 1984.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Vol 1. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro. Ed. Vozes/ Bragança Paulista. Ed. Uni. São Francisco. 2005

_____. *Ser e Tempo*. Vol 2. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro. Ed. Vozes/ Bragança Paulista. Ed. Uni. São Francisco. 2005

HONIG, B. “Toward an Agonistic Feminism”. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania. Pennsylvania State University Press. 1995.

HUNZIKER, P. “Hannah Arendt lectora de Kant”. En: *Revista dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.105-126, setembro, 2010.

KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo. Brasiliense. 1986

_____. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Edições 70.

Lisboa. 1988.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro Forense Universitária. 1993.

_____. “Sobre a expressão corrente”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa. 1995

_____. *Metafísica dos Costumes*. Tradução Edson Bini. Bauru. Edipro. 2003

KOHN, J. “Introdução”. Em: *Promessa da Política*. Rio de Janeiro. DIFEL. 2008

LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Cia. Das letras, 2006

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1979

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo. Martin Claret. 2004.

PITKIN, H. “Justice: On Relating Private and Public”. In: *Political Theory*. Vol 9, N°3, 1981. pp. 327-352

_____. *Hannah Arendt’s Concept of Social*. Chicago. The University of Chicago Press. 1998

ROUANET, S. 1981.

_____. Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania. Pennsylvania State University Press. 1995.

ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. São Paulo. Martin Claret. 2007

O’SULLIVAN, N. “Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society”. In CRESPIGNY, A e MINOGUE, K. *Contemporary Political philosophers*. London. Methuen, 1976. pp. 228-251

VILLA, D. “Thinking and Judging”. In: HERMSEN, J.J e VILLA, D. *The judge and the spectator: Hannah Arendt’s political philosophy*. Leuven. Peeters. 1999. Cap 1. p.9-28.

YOUNG-BRUHEL, E. *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1997.