

**Hannah  
Arendt  
e o declínio da  
esfera pública**



**Senado Federal**  
**Secretaria Especial de Editoração e Publicações**  
**Subsecretaria de Edições Técnicas**

**Hannah**  
**Arendt**  
**e o declínio da**  
**esfera pública**

**NERIONE N. CARDOSO JR.**

**2ª Edição**  
**Brasília, 2007**

Edição do Senado Federal  
Diretor-Geral: Agaciel da Silva Maia  
Secretária-Geral da Mesa: Cláudia Lyra Nascimento

Impresso na Secretaria Especial de Editoração e Publicações  
Diretor: Júlio Werner Pedrosa

Produzido na Subsecretaria de Edições Técnicas  
Diretor: Raimundo Pontes Cunha Neto  
Praça dos Três Poderes, Via N-2, Unidade de Apoio III  
CEP: 70165-900 – Brasília, DF  
Telefones: (61) 3311-3575, 3576 e 4755  
Fax: (61) 3311-4258  
E-mail: livros@senado.gov.br

Projeto Gráfico, Capa e Editoração Eletrônica: Renzo Viggiano  
Ficha Catalográfica: Andréa Garcia da Silva Pinto

Cardoso Júnior, Nerione N.

Hannah Arendt e o declínio da esfera pública / Nerione N. Cardoso  
Júnior. – 2. ed. – Brasília : Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

147 p.

1. Filosofia política. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975, crítica e interpretação. I. Título.

CDD 320.01

## **SOBRE A OBRA**

Este livro é resultado de dissertação de mestrado intitulada “O declínio da esfera pública no pensamento de Hannah Arendt”, defendida junto ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília (UnB), em julho de 2003. Participaram da banca examinadora as professoras doutoras Marilde Loiola de Menezes (orientadora; Instituto de Ciência Política da UnB), Maria Francisca Pinheiro Coelho (Departamento de Sociologia da UnB) e Lúcia Mercês de Avelar (Instituto de Ciência Política da UnB).



*Para Ana, Érika, Isabela e Tarik*

*À memória dos meus parentes poloneses que enfrentaram, numa mesma geração, os horrores perpetrados em nome do comunismo e do nazismo.*



“Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação.”

PÉRICLES  
(Oração Fúnebre)



## **AGRADECIMENTOS**

A meus pais, por terem me propiciado uma educação de qualidade.

À professora Marilde Loiola de Menezes, pelo acompanhamento interessado e pelas críticas precisas.

A Geraldo Magela da Silva, pela revisão do texto desta 2<sup>a</sup> edição.



## SUMÁRIO

<b>Lista de Siglas</b> .....	15
<b>Prefácio</b> .....	17
<b>Introdução</b> .....	23
<b>Considerações Metodológicas</b> .....	27
<b>Genealogia do Conceito Arendtiano de Esfera Pública</b> .....	30
A antiguidade Greco-Romana .....	31
A Idade Média e o predomínio Político da Igreja .....	46
Síntese do conceito de esfera pública .....	49
<b>O Declínio da Esfera Pública na Modernidade</b> .....	52
A questão da imortalidade e a ascensão da ciência moderna .....	52
A emergência da esfera social: dos primórdios do capitalismo à Revolução Industrial .....	57
O surgimento da sociedade comercial e a ascensão pública dos interesses privados .....	57
As revoluções políticas modernas e a questão social .....	61
A Revolução Industrial: o surgimento da sociedade de massas e a expansão imperialista européia .....	80
Totalitarismo: a atomização dos indivíduos, a burocratização e a destruição da esfera pública .....	87
Poder e violência: em busca do sentido da política após Hiroshima .....	96
<b>Conclusões</b> .....	102
<b>Notas</b> .....	111
<b>Referências</b> .....	131
<b>Referência Complementar</b> .....	137
<b>Apêndice</b> .....	140
<b>Índice Onomástico</b> .....	143



## LISTA DE SIGLAS DAS PUBLICAÇÕES DE HANNAH ARENDT

<i>As Origens do Totalitarismo</i> .....	OT
<i>A Condição Humana</i> .....	CH
<i>Entre o Passado e o Futuro</i> .....	EPF
<i>Eichmann em Jerusalém:</i>	
<i>um relato sobre a banalidade do mal</i> .....	EJ
<i>Da Revolução</i> .....	RV
<i>Homens em Tempos Sombrios</i> .....	HTS
<i>Sobre a Violência</i> .....	SV
<i>A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar</i> .....	VE
<i>Crises da República</i> .....	CRP
<i>Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de</i>	
<i>Hannah Arendt</i> .....	YB
<i>Hannah Arendt/Karl Jaspers:</i>	
<i>correspondence 1926-1969</i> .....	CKJ
<i>Lições sobre a Filosofia Política de Kant</i> .....	LFK
<i>A Dignidade da Política</i> .....	DP
<i>O Que é Política?</i> .....	QP
<i>Thinking and moral considerations: a lecture</i> .....	TMC
<i>On Hannan Arendt</i> .....	OHA
<i>Karl Marx and the Tradition of</i>	
<i>Western Political Thought</i> .....	MWP



## PREFÁCIO

A tarefa de definir princípios, conceitos universais e supremos, com os quais o homem pensa e vive, parece ter sido, até então, a função mais nobre do pensamento filosófico. Investido de legitimidade para a investigação da verdade, o filósofo buscava a *essência* no mundo de *aparências*. O essencial era inacessível ao homem comum. O pensar elevado era prerrogativa do filósofo. Aos homens em geral era dada a missão de suprir a sociedade de suas tarefas materiais. A atividade de pensar era privilégio de alguns poucos que detinham talento, tempo e dinheiro.

Essa tradição filosófica nasceu quando Platão opôs o governo dos cidadãos ao governo do *Rei Filósofo*. Certo de que um povo, após ter eliminado o seu mais ilustre cidadão – Sócrates – não teria condições para refletir sobre o *bem*, o *belo* e o *justo*, Platão desconfiava do “governo de muitos”. A “democracia” platônica excluía o povo de sua participação e execução. Somente os filósofos, pela sua excepcional capacidade de pensamento e reflexão, estavam autorizados a achar a *boa resposta* para uma vida virtuosa do cidadão ateniense. Dispensado da vida pública, o cidadão estaria também excluído da possibilidade de pensar, discutir, debater, achar soluções para os problemas da *polis*.

Esse deslocamento do pensamento filosófico da política e da esfera pública se contrapunha radicalmente aos “anos de ouro” do esplendor da democracia de Péricles. O cidadão era a base de legitimação para as soluções propostas e executadas de toda a vida pública. Reunidos em grandes Assembléias, participavam de todas as decisões que diziam respeito ao bem comum, sobre o que seria uma *boa vida*. A solução dos problemas era buscada, dessa forma, nas *aparências* do mundo sensível comum a todos os cidadãos. Para se saber se Atenas deveria ou não atacar o inimigo, não seria preciso ir em busca de um especialista ou de pensadores profissionais para a justeza das decisões. Estas estavam ligadas aos negócios humanos, às atitudes humanas e, portanto, à política da cidade, entendida como a arte do diálogo, da opinião e da persuasão. O critério de verdade do *justo*, do *virtuoso*, era sua aceitação em praça pública; no mundo das *aparências*. Os negócios da cidade eram decididos por todos

os cidadãos: o consenso, o senso comum ou a certeza de que todos estavam partilhando uma visão comum se constituía no único critério de verdade. Atores e espectadores faziam parte desse mesmo espetáculo.

Desconfiado do senso comum, da *dóxa* e das aparências, Platão retira a filosofia da *ágora* levando-a para a *Academia*. A Política passa a ser assunto dos filósofos, que, em função de seu talento especial no dom da reflexão, iriam iluminar a cidade com sua sabedoria, retirando as algemas da ignorância em que se encontrava o cidadão ateniense. Na famosa alegoria da caverna, o Filósofo sairia da escuridão em busca da verdade, restando-lhe a tarefa de salvar, com sua sabedoria, aqueles que permaneciam presos acorrentados à ignorância e ao mundo das sombras.

Essa descrença na capacidade humana em resolver os problemas da *polis* parece acompanhar toda a tradição política chegando até a modernidade sob o paradigma do contrato. Se na antiguidade o cidadão estava em busca do filósofo, único detentor da verdade, para a construção de uma cidade justa, a modernidade se funda na promessa emancipadora de um soberano cujo compromisso de proteção cala o cidadão da vida pública e do risco de uma guerra de todos contra todos (Hobbes). Sendo “o homem o lobo do homem”, somente um pai protetor poderia dar a garantia de sobrevivência num mundo de cidadãos obedientes, infantilizados pelo medo e desejo de proteção.

Ao longo de contratos sucessivos, o cidadão teria sua vida protegida, segurança no uso de sua propriedade (Locke) e o direito de votar suas próprias leis (Rousseau). Investido de autoridade para fazer a decantação de todas as vontades privadas presentes no voto individual, o legislador rousseauiano estava seguro de que, “se houvesse um governo de deuses, esse seria o governo democrático”.

É nesse espaço da ruptura com o ideal moderno de representação democrática que Nerione Nunes Cardoso Jr. constrói sua brilhante argumentação tendo como fonte suprema de análise o pensamento crítico de Arendt: “Para Hannah Arendt, a política não se reduz à dimensão governamental-estatal e nem surge por um contrato social em busca de uma segurança hobbesiana ou para a defesa da propriedade. O poder político da esfera pública arendtiana é gerado pela ação em conjunto dos cidadãos, deixando de existir no momento em que este agrupamento se dispersa. A esfera pública é sustentada pelo consenso, preservada pelo cumprimento das promessas feitas e pela ‘disposição em perdoar e ser perdoado’. Trata-se de um poder essencialmente dialógico e não-violento, opondo-se à tradicional concepção do pensamento político ocidental, que enxerga o poder como dominação. O poder político e a violência seriam antitéticos: a violência é capaz de destruir o poder político, mas não de gerá-lo”.

É dessa forma que, para Arendt, a saída das “sombras da caverna” (Platão), ou da “gaiola de ferro” (Weber), não passaria nem por sábios detentores da verdade como queriam os antigos, nem tampouco por soberanos “protetores” da Modernidade.

De filósofos reis, soberanos protetores, governantes da propriedade, legisladores divinos, chegamos ao nosso cidadão contemporâneo. Excluído do espaço público, o cidadão moderno assiste às promessas da política no conforto privado de sua casa e no aconchego de sua família. A política é debatida nos jornais, nos meios de comunicação, e de forma eletrônica onde os internautas interagem com suas presenças virtuais nas grandes votações do momento: as opções estão dadas pelos *profissionais do pensamento*. Inspirado no pensamento arendtiano, Cardoso chama a atenção para a fragilidade de nossa democracia, que, fundada no *livre arbítrio* e não na liberdade de *começar algo novo*, segue os passos do “filósofo rei” na figura dos *profissionais do pensamento*, da economia, da comunicação. Para o autor, “a partir do critério da utilidade econômica, a participação na condução dos negócios públicos passa a ser considerada como perda de tempo. Deu-se uma inversão da antiga relação entre o público e o privado, e os homens passaram a se revelar apenas ‘no convívio familiar ou na intimidade dos amigos’, isto é, na esfera privada”.

Refletindo o pensamento da autora, Nerione Cardoso Jr. destaca com precisão que “A esfera social, que ‘não era nem privada nem pública’, tomou forma na política no moderno Estado-nação com o aumento da complexidade e interdependência dos agentes econômicos: as comunidades políticas passaram a ser vistas como uma grande família, ‘cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca’, e as esferas privadas da família e a esfera política não guardariam mais o distanciamento que apresentavam na Antiguidade”. Esta *esfera social*, caracterizou-se por uma “irresistível tendência” de expansão, de “devo-ovar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade, em razão do aumento da produtividade ocasionada pela divisão do trabalho e pela mecanização”. É dessa forma que “as questões econômicas invadiram a esfera pública, progressivamente reduzindo a política ao trato de interesses privados, despolitizando assim o próprio domínio público”. Seguindo a perspectiva ontológica da autora, Cardoso ainda destaca que “somente as atividades públicas é que concederiam um significado existencial ao homem, fato que as repetitivas e fúteis atividades econômicas realizadas no isolamento, reduzidas à sobrevivência material e orgânica (trabalho e labor), não seriam capazes de conceder”.

Refratária a praticar a filosofia como fundamentação – o que significaria submeter a vida e as atividades humanas a um critério externo, absoluto, inacessível aos homens comuns, alcançável apenas por alguns –, Arendt propõe uma volta ao mundo das *aparências* e do *senso comum* através do retorno das atividades básicas do ser

humano: o *pensar*, o *querer* e o *julgar*. A recuperação do político através do questionamento de toda metafísica ocidental, cuja base é a idéia de um *fundamento universal*, não escapa à análise minuciosa de Cardoso: “A dimensão epistêmica da esfera pública arendtiana, enquanto *mundo comum*, permite o desenvolvimento de um respectivo *senso comum* através do qual percebe-se a própria realidade; a audiência múltipla da esfera pública, com sua *pluralidade* de perspectivas, possibilita uma percepção e compreensão ampliada da realidade que a limitada audiência da vida familiar (*oikia*) não é capaz de viabilizar”.

O retorno desse mundo das *aparências* passaria, entretanto, pela construção de uma filosofia que se interessasse não somente pelo *belo*, *justo* e *virtuoso*, mas também pelo *feio*, *pequeno*, *indigno*. Através dessas reflexões, Arendt ultrapassa o teor filosófico especulativo de sua obra, dialogando com questões concretas advindas do nazismo. Interessada em saber o motivo pelo qual esse sistema político cometeu tantas atrocidades, Arendt se questionava sobre a razão da *banalidade do mal*. Essa pergunta, que constitui uma das matrizes mais representativas do pensamento de Arendt, começa, porém, muito antes de escrever o que viria a ser o seu último livro. A fonte de sua inquietação foi o julgamento de Eichmann.

Convidada pela revista *The New Yorker* para fazer a cobertura jornalística do evento, Arendt fez muito mais do que um relato. Refletiu sobre o terror, o extermínio das pessoas e, sobretudo, a razão pela qual o “mal” poderia ser banalizado ao ponto de ser aceito por uma grande maioria da população, incluindo os burocratas convictos de que estavam “apenas cumprindo ordens”. Eichmann era um deles. Obedeceu ao nazismo certo de estar cumprindo o dever de servidor do Estado; como bom soldado e cidadão, acatava, simplesmente, as ordens de seus superiores. Era, assim, um tipo comum: obediente, fiel às autoridades e cumpridor dos seus deveres. Graças à sua obstinação e zelo, chegara mesmo a um posto de relevância na burocracia do Estado. No julgamento, era acusado de participação direta na “solução final” que levou milhões de judeus aos campos de extermínio nazista. Não que tivesse nada de pessoal contra eles – “até tinha alguns amigos que eram judeus” –, mas aquela era a política do Estado sendo, portanto, o seu dever obedecê-la. Mesmo quando essa “política” feria o princípio mais elementar da tradição cristã – não matarás –, a obsessão pelo cumprimento do dever parecia que obliterava a sua condição de pensar.

Estarrecida diante dos fatos, mas, ao mesmo tempo, esquivando-se da paixão reinante, Hannah Arendt pôde ver Eichmann em toda a sua mediocridade: um arrivista de pouca inteligência, uma nulidade pronta a obedecer a qualquer voz imperativa, um funcionário incapaz de qualquer discriminação moral. Em suma: um homem sem consistência própria no qual os clichês e eufemismos burocráticos estavam profundamente internalizados. Longe da idéia de um monstro, psicopata, perverso, Eichmann era um tipo comum, tão banal quanto o próprio mal que internalizara como parte de seu

caráter. Apenas dava a impressão de que a obstinação pelo cumprimento das ordens o impedira de pensar.

A experiência do funcionário nazista se constituiu numa das primeiras constatações da autora entre a *suspensão do pensar* e a *banalização do mal*. Não que tivesse a ingenuidade de acreditar que somente os que não possuem pensamento crítico possam cometer o mal. Não era essa a questão. O problema só se punha na medida em que esse *mal* era aceito por todos ou por uma expressiva maioria: a subserviência sem discussão. Esse era o sentido daquilo que a autora designava por *banalização do mal*. Nesse caso, o acusado não passaria de uma vítima? Longe disso. Na versão de Arendt: não há sofisma capaz de apagar o papel do funcionário do estado na deportação de milhões de judeus para os campos de extermínio nazistas. O problema é que Eichmann descobre na própria mediocridade seu último trunfo: como condenar um funcionário honesto e obediente, cumpridor de suas obrigações, que não fizera mais do que agir conforme a ordem legal vigente na Alemanha de então?

Fundindo o jornalismo político à reflexão histórica e filosófica, Arendt explora as implicações do caso Eichmann: o que fazer das noções de culpa e responsabilidade no Estado burocrático moderno? Em que medida a tragédia do holocausto deve servir para reformar o conceito usual de soberania e as relações entre os Estado? Enfim, como responder ao desafio de compreender a novidade radical do século XX?

Tais inquietações levaram Cardoso a refletir sobre as ações do homem contemporâneo, e a busca de uma resposta a sua indagação conduziu o autor a investigação sobre as bases filosóficas e políticas da modernidade proposta por Arendt. A tradição ocidental parecia oferecer algumas pistas para o desvendar do embrião das representações e ações do homem moderno – sobretudo no que denominava, de acordo com Kant, *profissionais do pensamento*. O *filósofo rei* da antigüidade deixara suas marcas na contemporaneidade: assim como Platão supunha que somente o filósofo, os sábios, tinham a chave da verdade na busca de uma cidade justa e virtuosa, nos nossos tempos atuais, esses “sábios” ou *filósofos reis* poderiam ser os dirigentes autoritários de duas experiências contemporâneas: o nazismo e o stalinismo. Cardoso chama atenção para os riscos dessas ideologias que almejavam “a politização de todas as dimensões da vida humana. Num aparente paradoxo, a hipertrofia da política destruiu tanto a esfera privada com a própria política: os governos totalitários, ao tentarem abolir a separação entre as esferas públicas e privadas, eliminaram a própria essência da política, a liberdade”.

A pesquisa de Nerione Cardoso Jr. funda-se na centralidade do conceito de esfera pública, no conseqüente declínio moderno da política e na ascensão imediata do econômico ou do que autora denomina “esfera social”. Assim, para Cardoso, “a privatização da esfera pública, revelada pela subsunção da política ao econômico,

constitui-se no principal fator daquele declínio”, tendo “como eixo central o declínio da política como consequência de seu reducionismo economicista”. Partindo da constatação de que “os temas econômicos subordinam as principais discussões de natureza política em nosso tempo”, Cardoso percorre o pensamento político de Hannah Arendt através de análise – refinada e precisa – das principais obras da autora acompanhando o que ele próprio denomina “construção histórica do conceito de esfera pública realizado por Arendt”.

A ponte que Hannah Arendt estabeleceu entre os dilemas do nazismo e suas reflexões sobre os valores da modernidade conduziram Nerione Nunes Cardoso Júnior a pensar na importância do equacionamento e possíveis conexões entre o declínio da esfera pública e as práticas políticas da realidade contemporânea. Isso foi realizado com bastante clareza e objetividade, possibilitando aos estudiosos um valioso instrumental para análise da política contemporânea e dos valores que lhe servem como subsídio.

Brasília, 15 de novembro de 2004.

*Marilde Loiola de Menezes*  
*Professora do Instituto de Ciência*  
*Política da Universidade de Brasília.*  
*Doutora em Sociologia pela École des Hautes Études*  
*en Sciences Sociales, Paris-França.*

## INTRODUÇÃO

Como pensar a política após Auschwitz, os Gulags e Hiroshima-Nagasaki? Em busca dessa resposta, chegou-se ao pensamento político de Hannah Arendt. Em geral, atribui-se como principal ponto de partida do pensamento político de Hannah Arendt (1908-1975) a sua perplexidade diante do totalitarismo da Alemanha nazista e da União Soviética stalinista<sup>1</sup>. Como pensar a política após o genocídio perpetrado pelos nazistas? O que se pode esperar da política após duas guerras mundiais e a coletivização forçada que levou à morte, pela fome, milhões de russos? Para essa autora, a política deve se nortear pela liberdade, pela ação em conjunto e pela preservação da vida, definição que ganha relevância e urgência em face dos danos ecológicos, às atuais experiências genéticas e da ameaça sempre presente da hecatombe nuclear.

A crítica arendtiana da modernidade nos alerta sobre os riscos políticos, numa sociedade operária e consumista, da redução dos indivíduos a meras peças da máquina administrativa, “massa de manobra” para governos autoritários e totalitários, tão bem retratados nas obras *As Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém*. Na concepção de Hannah Arendt, o poder não se impõe e nem se sustenta pela violência; pelo contrário. A seu ver, o poder surge da ação em concerto dos cidadãos, e a violência destruiria as bases de sustentação desse mesmo poder. Seu espanto diante da novidade do fenômeno totalitário provoca a necessidade de revisão da tradição do pensamento político ocidental, vez que a mesma foi incapaz de prever e entender essa novidade.

Nesse sentido, Hannah Arendt resgata, nas experiências históricas das cidades-estados antigas da Grécia e Roma, as origens de nossas tradições ocidentais, o *sentido* da política, que transcende a noção de poder como dominação, arraigada no pensamento político ocidental desde Platão. Hannah Arendt nos fez lembrar que, na Antiguidade, pode-se resgatar um novo rumo para a destruição que tem acompanhado a política moderna.

Mais recentemente, após a queda do muro de Berlim, o pensamento independente de Hannah Arendt, difícil de ser classificado entre as principais correntes da

teoria política, cresce em relevância<sup>2</sup>. Essa autora, crítica tanto do socialismo como do liberalismo (utilitarismo), refuta a existência de leis históricas e o materialismo político como instrumentos capazes de explicar a realidade; Hannah Arendt rejeita a subsunção da política ao econômico no pensamento marxista assim como a “mão invisível” do livre mercado de Adam Smith. Na concepção daquela teórica, a *teia das relações humanas* sempre contém a possibilidade do novo, do recomeço (*natalidade*), sendo a condição humana marcada pela imprevisibilidade.

Da mesma forma, o atentado de 11 de setembro em Nova Iorque, e as sucessivas ameaças de guerra que o sucederam, remete-nos à sua teorização sobre a “banalidade do mal”, a violência política, a intolerância étnica, o papel político do terror e a destruição em massa proporcionada pelas novas tecnologias armamentistas (atômicas e biológicas). Vale lembrar que a análise arendtiana das revoluções políticas modernas refuta a possibilidade de a violência resolver a questão social, isto é, libertar os homens da pobreza.

É nesse contexto que a obra política de Hannah Arendt se destaca como uma reflexão original sobre os fundamentos da natureza do poder político afetados pela crise de valores de nossa época, mormente no que tange à sua recusa em aceitar que “os fins justificam os meios”. Essa é a razão pela qual se considera que a leitura e análise das categorias políticas desenvolvidas pela autora – o totalitarismo na sociedade de massas, o poder assentado na ação coletiva, a política como ação e diálogo, a violência como instrumento destruidor do poder, a reificação de uma sociedade de consumidores e a liberdade como sentido da política – se constituem num poderoso instrumento teórico-metodológico para uma melhor compreensão de problemas políticos contemporâneos associados ao descrédito da política, e conseqüente declínio da esfera pública<sup>3</sup>.

Para tanto, a premissa desta dissertação funda-se na centralidade da esfera pública na teoria política de Hannah Arendt, conceito básico para a compreensão das suas idéias sobre o declínio moderno da política<sup>4</sup>. A outra premissa deste trabalho é que a privatização da esfera pública, revelada pela subsunção da política ao econômico, constitui-se no principal fator daquele declínio. A presente dissertação tem como eixo central o declínio da política como conseqüência de seu reducionismo economicista, partindo-se da constatação de que os temas econômicos subordinam as principais discussões de natureza política em nosso tempo.

Dessa forma, percorre-se o pensamento político de Hannah Arendt através do contexto de suas principais obras, desvelando o inter-relacionamento das mesmas. No primeiro capítulo, mapeia-se o conceito de esfera pública, *locus* da política, conceito presente ao longo de toda a sua obra, e que se assenta numa fenomenologia das atividades humanas de inspiração aristotélica. Acompanhou-se a construção histórica do conceito de esfera pública realizado por Arendt, que aponta para a singularidade

da experiência histórica da Atenas clássica: ali, a política surge e atinge o seu apogeu na forma da *polis*, espaço público duradouro construído pelos cidadãos em busca da “fama imortal” através da competição pela excelência da ação e da fala realizadas em conjunto. Apresentam-se a seguir as linhas principais da teoria política de Platão, momento que marca a separação entre filosofia e política em razão da desvalorização da aparência e da opinião (*doxa*) pública *vis-à-vis* a verdade transcendental dos filósofos. Ainda nesse percurso pela Antigüidade, acompanha-se Hannah Arendt em sua releitura da *res publica* romana, baseada na autoridade e no contrato legal, e do declínio da política ocidental a partir da queda do Império Romano. Finalizando o primeiro capítulo, buscam-se as características que definiram a esfera pública no período medieval, quando a Igreja Católica assumiu, a partir do século V, o espaço político mediante os espaços eclesiástico-públicos.

No capítulo seguinte, dividido em quatro seções, analisa-se o declínio da política na Era Moderna: na primeira seção, apresentam-se as idéias de Arendt sobre a secularização da política, tendo em vista a Reforma Protestante, o surgimento das ciências naturais e de sua contrapartida filosófica, a dúvida e a suspeita cartesiana em face da capacidade de se compreender a realidade a partir dos cinco sentidos humanos.

A seção subsequente, dividida em quatro subseções, detém-se sobre a emergência, nos primórdios do capitalismo, da esfera social, e de seu pleno desenvolvimento em função do acelerado desenvolvimento produtivo durante a Revolução Industrial: analisa-se o impacto do surgimento de uma multidão de pessoas economicamente supérfluas sobre a esfera pública, com a conseqüente elevação dos interesses privados ao âmbito político e da instrumentalização dos governos no sentido da defesa e administração da riqueza econômica, considerando-se a redução da política à lógica de meios-e-fins do *homo faber* (reificação). As revoluções Francesa e Americana são apresentadas pela perspectiva da questão social (pobreza), almejando-se evidenciar como a subsunção da política ao econômico acabou por frustrar o surgimento de novos corpos políticos republicanos que preservassem o espírito revolucionário de liberdade. Nessa etapa, discute-se detalhadamente as polêmicas idéias de Hannah Arendt quanto à necessária separação entre as esferas política e econômica, buscando-se um diálogo com seus principais comentadores.

Em seguida, acompanha-se Hannah Arendt em seu estudo sobre o surgimento da sociedade de massas em função da mecanização da produção capitalista, destacando-se a conseqüente dissolução da sociedade de classes, a crise do sistema partidário, a preponderância das atividades de sobrevivência orgânica do homem enquanto *animal laborans*, a atrofia de um *mundo comum* por conta da efemeridade dos objetos produzidos para uma sociedade consumista e a instrumentalização, pela burguesia européia, do poder do Estado-nação em busca de assegurar seus investimentos nas colônias ultramarinas dentro do contexto da corrida imperialista do final do século XIX.

Na seção posterior, analisa-se a destruição da esfera pública enquanto consequência direta do totalitarismo: para tanto, apresenta-se a análise arendtiana dos fenômenos históricos que se “cristalizaram” sob a forma do fenômeno totalitário, pela perspectiva da inter-relação das esferas privada, social e pública, com destaque para a atomização social dos indivíduos numa sociedade de operários, para a perda de um *sensu comum* e da capacidade de julgar, para a burocratização de sociedades cada vez mais complexas e para o descrédito na política e no sistema partidário. O totalitarismo é analisado pela ótica da busca da politização de todos os aspectos da vida humana, pela instrumentalização política do terror como meio de dominação e pela presença essencial da racionalidade burocrática na estruturação dos campos de extermínio.

Por fim, na última seção deste trabalho, são apresentadas as idéias políticas de Hannah Arendt sobre o mundo moderno, isto é, a partir da capacidade do homem em destruir a vida no planeta através das armas atômicas. Arendt centra-se na questão da invasão da violência na esfera pública, fator que encontra seu ápice na instrumentalização política da guerra no âmbito das relações internacionais, sob a égide da premência dos temas econômicos, análise que encerra o presente estudo sobre o declínio da esfera pública através do pensamento de Hannah Arendt.

## CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Neste livro, releitura da obra política de Hannah Arendt, buscou-se, antes de tudo, fidelidade ao pensamento daquela autora, não se atendendo a “procurar derrubá-lo, apontar-lhe eventuais inconsistências como se ali estivesse o centro da questão”<sup>5</sup>. Todavia, isso não implica dizer que se evitou abordar os eventuais paradoxos da teoria política arendtiana. De forma alguma. O diálogo com Hannah Arendt foi constante e, como complemento, recorreu-se também aos principais comentadores da sua obra, principalmente no que concerne aos temas mais polêmicos. Nesse sentido, procurou-se todo o tempo a segurança dos dizeres de Arendt, que foram transcritos sempre que se julgou oportuno para o esclarecimento da temática em discussão. Tal procedimento se fez necessário dado o caráter peculiar pelo qual Hannah Arendt apresenta suas idéias, ao abordar fatos históricos sem adotar uma metodologia historiográfica. Conforme Canovan esclarece, Arendt é uma pensadora da política, não no sentido de “aplicar uma metodologia pré-existente, científica ou filosófica, mas sim no senso de representar o livre-pensar de uma mente individual a respeito da política”; seus livros são difíceis de serem compreendidos, porém não obscuros, haja vista sua peculiar trajetória reflexiva: seus argumentos são sutis e complexos, onde ocorre uma mudança e evolução de idéias de um livro para outro<sup>6</sup>. Além do mais, a teoria política de Arendt foi construída de forma anti-sistemática, fato que Seyla Benhabib credita à influência de Kierkegaard: Arendt “não quis construir nenhum sistema de filosofia política”<sup>7</sup>; acrescenta-se a isso que, como destaca Dana Villa, seu estilo literário não adota uma narrativa linear, sendo baseado, isto sim, numa série de antinomias conceituais interconectadas de maneira complexa, muitas vezes carentes de ligações explícitas<sup>8</sup>.

Tais características do pensamento de Hannah Arendt recomendam que a melhor estratégia para a compreensão do mesmo não seja a elaboração de um arcabouço teórico estático, mas sim o acompanhamento de suas linhas de raciocínio através de suas obras principais, almejando detectar padrões de relacionamento entre as mesmas. Essa foi a estratégia adotada neste trabalho em busca da compreensão do declínio da esfera pública segundo Hannah Arendt.

A partir dessa perspectiva, percorreu-se cronologicamente a obra política arendtiana em busca do conceito básico de esfera pública, destacando-se as possíveis referências ao mesmo. Em seguida, procurou-se demonstrar as diferentes etapas de construção do conceito que cada obra evidenciava, partindo-se da premissa de que o mesmo havia sido diacronicamente elaborado. Nesse processo, identificou-se que não ocorreu uma coincidência entre a construção diacrônica do conceito de esfera pública e o ordenamento cronológico das publicações de Hannah Arendt. A construção daquele conceito, presente ao longo de suas diversas obras, não se prestava a este ordenamento por data de publicação: o resultado dessa tentativa mostrou-se muito formal e fragmentado, não conseguindo evidenciar o espírito da obra como um todo, pois foi incapaz de demonstrar a linha central de raciocínio de Arendt. Além do mais, as características do conceito de esfera pública apresentavam-se assimetricamente distribuídas ao longo das principais obras: por exemplo, *A Condição Humana*, que não foi a sua primeira obra publicada, revelou-se como o elemento-chave para a compreensão, tanto da gênese, como das transformações históricas da esfera pública-política. *As Origens do Totalitarismo*, por sua vez, não apresenta uma significativa elaboração conceitual da esfera pública, mas descreve de forma única tanto sua instrumentalização pela burguesia ascendente, como sua destruição pelo fenômeno totalitário.

Dessa forma, optou-se então por outra abordagem, que se revelou mais profícua: a releitura transversal da obra política de Hannah Arendt, ordenando suas reflexões segundo a cronologia histórica dos eventos referenciados. Como, para Arendt, a experiência política exemplar ocorreu por ocasião das cidades-estados da Antiguidade, momento coincidente com a emergência da esfera público-política na Grécia Clássica, o duplo trabalho de delimitação do conceito de esfera pública, e da gênese histórica da mesma, foi facilitado. Essa estratégia mostrou-se também coerente com o propósito central do trabalho: a compreensão do declínio da esfera pública. Assim, os trechos selecionados referentes à esfera pública, anteriormente organizados pelas suas respectivas fontes literárias, foram reagrupados nos períodos históricos da Antiguidade, Idade Média e Era Moderna. Algumas lacunas históricas tornaram-se evidentes como resultado dessa reconstrução, fato razoavelmente explicável pelo propósito não-historiográfico de Hannah Arendt.

Por fim, vale destacar que se pretendeu elaborar um capítulo preliminar analisando a influência da formação filosófica, e da condição judaica de Hannah Arendt, em sua elaboração teórica política. Entretanto, decidiu-se abandonar essa proposta por duas razões: primeiro, que o referido capítulo começou a tomar um vulto inesperado, dada a amplitude filosófica envolvida, desviando esforços e pressionando o cronograma estabelecido; e segundo, pelo fato de que diversos trabalhos já haviam sido desenvolvidos, a contento, a partir daquela abordagem filosófica, por especialistas versados no tema. Preferiu-se, assim, uma abordagem direta da dimensão teórico-

política da esfera pública no pensamento arendtiano, fato mais pertinente com a área acadêmica do presente trabalho. Todavia, procurou-se, sempre que possível, evidenciar, através de notas explicativas, as afinidades eletivas de Hannah Arendt com os demais pensadores.

## GENEALOGIA DO CONCEITO ARENDTIANO DE ESFERA PÚBLICA

Neste capítulo, percorreu-se a obra política de Hannah Arendt em busca do esclarecimento da forma como foi construído o seu conceito de esfera pública. Para tanto, fez-se necessária uma análise que respeitasse a própria seqüência dos eventos históricos e não a cronologia de publicação dos seus livros, a despeito das lacunas apresentadas; afinal, a obra arendtiana não é de natureza historiográfica, e sim de filosofia política, o que impede que dela se exija um rigor metodológico de uma investigação histórica. Dessa forma, buscou-se evidenciar as principais características descritas por Arendt, ao longo de suas diferentes obras, como definidoras da esfera pública na Antigüidade greco-romana e na Idade Média, tarefa que viabilizará o posterior entendimento do declínio da política.

Para que seja compreendida a constituição do conceito de esfera pública no pensamento político de Hannah Arendt, parte-se do pressuposto de que se faz necessário explicitar a raiz deste pensamento. A sua experiência pessoal, como judia alemã perseguida pelo nazismo, foi o ponto de partida para a busca de um sentido para a política pós-Auschewitz<sup>9</sup>. A negação totalitária da *pluralidade* humana, levada ao extremo nos campos de extermínio, impulsionou Hannah Arendt a redescobrir a *polis*, experiência política paradigmática da Grécia Clássica, que ao seu ver, poderia lançar luzes sobre o moderno declínio da política. Tal retorno à Antigüidade não se limita a uma mera “nostalgia helênica” ou tentativa de restauração de uma experiência política perdida<sup>10</sup>; assim como Margaret Canovan, concebe-se que este esforço empreendido por Hannah Arendt, de recuperação de importantes e esquecidas experiências históricas, almejou angariar subsídios para que ela pudesse repensar o pensamento político tradicional do Ocidente a partir de um *ponto arquimediano* fora do presente<sup>11</sup>.

Hannah Arendt nos esclarece precisamente a importância de recuperar as experiências políticas da Antigüidade greco-romana: em primeiro lugar, o próprio termo “política” remete a *polis* grega, não apenas por uma questão etimológica, mas pelo fato de que “evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a

essência e esfera do político”<sup>12</sup>. Em segundo lugar, não se pode falar atualmente de política sem se referir àquelas experiências “pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito”. (EPF, 201). A vida política em Atenas teria alcançado “um ápice das possibilidades humanas-mundanas” (QP, 121), “manifestando em cheio o sentido da política”, fato raro na História<sup>13</sup> (cf. QP, 50-51).

A título de ilustração, vale aqui transcrever uma argumentação semelhante apresentada por Cornelius Castoriadis a respeito da relevância ímpar de estudar a experiência política grega na Antigüidade:

*A Grécia é o locus social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados – e estou profundamente convencido de que não o estão –, a Grécia é para nós um gérmen: nem um ‘modelo’, nem um espécime entre outros, mas um gérmen.*<sup>14</sup>

Portanto, a definição do conceito de esfera pública de Hannah Arendt reside em sua análise da *polis* grega e, em menor grau, da *res publica* romana, experiências políticas da qual emergiram a política no Ocidente, conforme apresenta-se a seguir.

## A ANTIGÜIDADE GRECO-ROMANA

O conceito arendtiano de esfera pública remonta historicamente à constituição das cidades-estados na Grécia Antiga. Hannah Arendt, inspirada no conceito de vida ativa (*vita activa*) de Aristóteles<sup>15</sup>, distingue três principais atividades humanas: o labor, o trabalho e a ação. O labor seria a atividade repetitiva, sem fim e sem começo, restrita ao ciclo das necessidades vitais, pertinentes ao metabolismo humano e à sobrevivência da espécie (*animal laborans*<sup>16</sup>); o trabalho diz respeito à fabricação (*poiesis*) de um “mundo artificial de coisas” (pelo *homo faber*), portanto atividade com fim e começo previsíveis, e a ação seria a atividade interpessoal e interativa, “sem a mediação de coisas ou da matéria”, constituindo-se na “atividade política por excelência”, com começo definido, fim indeterminado e conseqüências imprevisíveis<sup>17</sup>. (cf. CH, 15-17 e 156).

Ação e fabricação seriam distintas em termos de instrumentalidade: “A fabricação distingue-se da ação porquanto possui um início definido e um fim previsível; ela chega a um fim com seu produto final [...] A ação, ao contrário, como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si.” (EPF, 91). Portanto, a atividade do trabalho é um meio utilitário para a fabricação de alguma coisa, seu objetivo final, enquanto a ação é um fim em si mesma,

cujos sentido se desdobra durante a própria atividade da ação<sup>18</sup>. O conceito de ação (*práxis*) de Hannah Arendt é calcado na iniciativa (cf. CH, 190), onde a ação política é realizada em conjunto<sup>19</sup>. “Somos livres para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele [e a] ação é exatamente a substância de que é feita a política.” (CR, 15). Essa possibilidade de o novo sempre aparecer no mundo, de se começar algo inesperado, é o que Arendt denomina *natalidade*<sup>20</sup>; através desse conceito, Hannah Arendt coloca a vida como “categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (CH, 17), onde a “preferência pela morte tornou-se um tópico geral dos filósofos após Platão” (LFK, 33) por parecer “libertar o espírito da dor e do prazer corporais que impedem nossos órgãos corporais de funcionar apropriadamente”, isto é, que os filósofos transcendam solitariamente o *senso comum*. (cf. VE, 63-64).

O agir nunca se dá no isolamento, pois é preciso a ajuda dos outros para a consecução de algo novo iniciado espontaneamente; assim, o agir é sempre uma atividade coletiva, interativa, baseada na *pluralidade* humana (cf. QP, 58), enquanto o labor e o trabalho podem ser realizados no isolamento. No dizer de Arendt, “A fabricação (*poiesis*, o ato de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*práxis*) e, por outro, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que o seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte.” (OT, 527). A ação coletiva interativa com propósito definido diferenciaria os homens dos animais, algo que o trabalho e a compulsividade das necessidades biológicas (labor) não seriam capaz.

Hannah Arendt afirma que a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), características que nos distinguem dos animais, exigem um *mundo comum*<sup>21</sup>. No entender de Arendt, a esfera pública seria esse mundo de aparência comum aos homens, com um caráter epistêmico de ser a base da própria percepção humana da realidade, o *senso comum*: “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (cf. CH, 60/ VE, 39), num grau de percepção bem mais amplo se comparado àquele adquirido na limitada audiência da vida familiar: “esse ‘mundo familiar’ jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores”<sup>22</sup>. (CH, 67).

Por outro lado, Arendt esclarece que, entre os modos de vida ativa, aqueles dedicados “basicamente à sobrevivência do indivíduo” não permitiriam a liberdade e a “inteira independência das necessidades da vida”, não sendo suficientemente dignos para constituir “um modo de vida autônomo e autenticamente humano”, situação em que se encontravam o escravo (*animal laborans* da Antiguidade), os artesãos (*homo faber*) e os mercadores (cf. CH, 20-21); estas seriam atividades apolíticas realizadas no âmbito oculto privado<sup>23</sup>. Tais distinções entre a “necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a realização[.]entre a vergonha e a honra” e principalmente entre “as coisas que devem ser expostas e as que devem ser ocultadas do público” são as bases para a delimitação arendtiana da esfera pública da Grécia Antiga. (cf. CH, 83-84).

Apesar de Hannah Arendt identificar uma hierarquia entre tais atividades da *vita activa*, em que a ação ocupa o posto de destaque, ação, trabalho e labor seriam atividades interdependentes. Sem a sobrevivência orgânica possibilitada pelo labor, o trabalho não seria possível; sem o trabalho, o homem não conseguiria produzir os instrumentos que facilitam o labor, nem os objetos duráveis do “mundo artificial de coisas” que viabilizam o registro dos feitos humanos; e sem a ação, a vida humana seria indigna, sem um sentido maior que apenas a política é capaz de proporcionar<sup>24</sup>.

Segundo Hannah Arendt, a principal motivação para o ingresso dos homens na vida política seria de natureza ontológica, a busca sincera da imortalidade terrena (cf. CH, 65/ EPF, 104-105). Na concepção arendtiana, a *polis* fora constituída pelos gregos antigos com o “principal objetivo [de] fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana” (CH, 209), alternativa não-violenta para os atos heróicos de guerra, até então principal meio para a conquista da fama. A *polis* grega, espaço comunitário da aparência, multiplicou as oportunidades de os homens se distinguirem ao “revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta” (CH, 209), angariando a admiração<sup>25</sup> dos seus contemporâneos em busca da “fama imortal” assegurada pela permanência do *mundo comum*<sup>26</sup> (cf. VE, 102-104). A ação política<sup>27</sup> e principalmente o discurso em público passaram a ser alternativas pelas quais os cidadãos poderiam se distinguir<sup>28</sup> um dos outros na busca da excelência<sup>29</sup> e da glória, atividades que não poderiam ocorrer no isolamento ou na limitada presença familiar, necessitando da “circunvizinhança” e audiência formalizada dos demais. (cf. CH, 60-65).

A busca corajosa pela realização pessoal, mediante o reconhecimento dos pares, poderia agora ocorrer no âmbito da *polis*, “a solução” dos gregos antigos para o “desejo de auto-exibição na competição entre os homens (espírito agonístico) que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados” (CH, 207). Afinal, a *polis* era como um palco comum a todos habitantes, onde os indivíduos-atores poderiam aparecer e contracenar, tendo assim reconhecidas e certificadas as suas existências pelos demais cidadãos-espectadores. (VE, 19). Em razão desse esforço dos homens para se distinguirem um dos outros, a esfera pública era impregnada por uma atmosfera de acirrada disputa, em que se tentava constantemente “demonstrar, através dos feitos ou realizações singulares, quem era o melhor de todos”<sup>30</sup>. Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade [...] era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram” (CH, 51). Ora, em contraposição a este caráter desagregador de “arena de disputa” da esfera pública (cf. DP, 98), Hannah Arendt esclarece que os cidadãos teriam interesse em preservá-la exatamente pelas possibilidades oferecidas a todos de realização através da “auto-exibição”, e para tanto, “cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos”. (CH, 51). Portanto, a *polis* é um espaço simultaneamente de cooperação genuína, ação coletiva, e de disputa entre os cidadãos<sup>31</sup>.

Nesse mesmo sentido, a *polis*, uma “espécie de memória organizada”, também foi fundada para “remediar a futilidade da ação e do discurso” (CH, 209-210) ao estabelecer a memória dos feitos dos cidadãos, “pois a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar, a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais”. (CH, 66). Além do mais, a publicidade da *polis* perenizaria os feitos dos gregos antigos independentemente do registro dos poetas, também garantindo “um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro do que a memória que o poeta fixava no poema, tornando-a duradoura.” (QP, 55). A esfera política garantiria por si mesma a preservação dos feitos gloriosos de seus participantes.

Portanto, a *aparência* é, contrariamente do que ocorre na intimidade da vida privada, a característica primeira e principal do espaço público arendtiano, *locus* da publicidade dos atos e discursos dos cidadãos onde “tudo aparece naquela luz que só pode ser criada [...] na presença dos outros” (QP, 54); “privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência” (CH, 211). Portanto, a audiência ampliada da esfera pública concede significado e valor às ações e palavras individuais, e à própria vida humana, capacidade que faltaria ao labor e ao trabalho.

Originalmente o espaço público grego fora constituído em torno da praça do mercado, a *agora* (cf. RV, 81); mas, para que a ação política fosse viabilizada, requeria-se primeiramente a constituição de lugar definido e duradouro destinado a suportar a reunião dos cidadãos, num espaço que sobrevivesse à duração de suas vidas. A solução foi a criação da *polis*, esfera pública de permanência transgeracional, capaz de preservar a memória da ação coletiva. Resumindo, pelas próprias palavras de Hannah Arendt:

*a polis ainda está inteiramente ligada à ágora homérica, mas esse local de reunião é agora perpétuo, não o acampamento de um exército que depois do trabalho feito se retira de novo e precisa esperar séculos até se encontrar um poeta que conceda aquilo que tem direito perante deuses e homens por causa da grandeza de seus feitos e palavras – a fama imortal [...] a polis em seu apogeu [...] assumiria possibilitar a luta sem toda a violência e garantir a vitória sem poeta e sem versos, a única maneira pela qual os mortais podem tornar-se imortais. (QP, 105).*

Não obstante, Hannah Arendt esclarece que “essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses)”(CH, 207), haja vista que a esfera política surge entre os homens, é o seu *mundo comum*. O espaço físico onde os homens se reúnem é, potencialmente, o espaço público. Mas somente a organização da sociedade em torno da ação e o discurso em conjunto, voltado para os negócios públicos, é que podem defini-lo como um domínio político,

espaço para o surgimento de novos começos (*natalidade*) e para a revelação das identidades pessoais dos agentes. (cf. CH, 192 e 211). Na medida em que as ações afetam outros indivíduos que também são capazes de reação, forma-se no espaço dedicado aos negócios públicos o que Arendt denomina “teia de relações humanas”, um mundo marcado pela imprevisibilidade inerente à própria capacidade singular dos homens de tomarem novas iniciativas (Cf. CH, 197).

Na *polis*, o poder político era gerado pela livre reunião dos cidadãos, mediada pelo convencimento, e a força que os manteria juntos seria a da “promessa ou do contrato mútuo”<sup>32</sup>. (Cf. CH, 256). Portanto, a *polis* é o *locus* de um poder dialógico, comunicativo, respeitador da *pluralidade* humana<sup>33</sup>. Esse espaço público seria garantido pelo poder não-coercitivo, assentado na coincidência entre palavras e ações, na ação criativa e no discurso sincero, significativo e revelador das identidades<sup>34</sup>. Arendt enxerga a *polis* como um espaço de igualdade política, uma esfera de “muitos governantes”, não havendo diferenciação entre governantes e governados, enquanto na esfera privada, também aqui denominada “esfera econômica do lar”, prevaleceria o governo coercitivo do senhor da propriedade<sup>35</sup>. (EPF, 45). No dizer de Hannah Arendt, a *polis* não era uma democracia, e sim uma isonomia:

*essa noção de não-mando era expressa pela palavra isonomia, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando (a ‘arquia’ [...] em monarquia e oligarquia, ou a ‘cracia’ [...] em democracia) estava inteiramente ausente dela. A polis era suposta ser uma isonomia, não uma democracia. A palavra democracia, que significava então o governo da maioria, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia, e que pretendiam dizer: o que vocês chamam de não-mando é, na verdade, apenas uma outra espécie de poder; é a pior forma de governo, o domínio pelo demos. (RV, 24).*

Hannah Arendt esclarece que a noção de igualdade dos gregos antigos era “a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados” (CH, 42). A igualdade existia apenas no domínio político, na ação entre pares, e portanto necessitava de um espaço que os tornasse iguais mediante a convivência pública: a *polis*. (cf. RV, 24). Essa é a noção antiga de igualdade em que Arendt se diferencia da concepção moderna, relacionada com a justiça e igualdade de condições. Claude Lefort esclarece: “Infelizmente, diz H. Arendt em substância, fomos constrangidos a confundir igualdade política com igualdade social; confusão trágica, pois igualdade só pode ser política; confusão que é, aliás, filosoficamente traduzida por uma idéia insensata segundo a qual os indivíduos são iguais por nascimento: a quimera dos direitos do homem.”<sup>36</sup>

Como exposto anteriormente, a *polis* grega não era um organismo político, não era um Estado na concepção moderna, e sim o espaço interpessoal resultante da ação coletiva de cidadãos reunidos para tratar de interesses comuns<sup>37</sup>. Trata-se do espaço público caracterizado pela liberdade<sup>38</sup> e pela igualdade de condições de participação política (isonomia<sup>39</sup>), que possibilita a convivência pacífica de diferentes pontos-de-vista (*pluralidade*) mediante uma “conversa incessante” (*persuasão*) (cf. QP, 49). A violência, o direito do mais forte, teria lugar nas esferas privadas e no âmbito das relações internacionais da *polis*, vez que para Arendt a violência e o poder político são antitéticos: a violência não tem a capacidade de gerar poder político e sim de destruí-lo. (cf. QP, 104/EPF, 159).

Para Arendt, o poder político é sempre plural: ele “só passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (CH, 212). É esse poder que “mantém a existência da esfera pública” e ele só se efetiva quando a ação não-violenta corresponde ao discurso sincero e revelador das intenções individuais. A violência, por sua vez, pode destruir o poder, mas nunca substituí-lo<sup>40</sup>. Portanto, o conceito de poder político de Hannah Arendt contrapõe-se ao pensamento tradicional, pois não se baseia na coerção, mas sim na ação conjunta dos indivíduos na esfera política. A isonomia da cidade-estado ateniense e a *civitas* romana “tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando/obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando” (RV, 34). A esfera política seria sustentada, isto sim, pelo consentimento obtido através da *persuasão*, isto é, pelo convencimento mútuo, e seria preservada pela “boa intenção de neutralizar os enormes riscos da ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las” (CH, 257).

Na medida em que a política baseia-se na *pluralidade* humana, “convivência entre diferentes”, Hannah Arendt esclarece que no âmbito da esfera pública prevalece a opinião pública em contraposição à busca filosófica pela verdade. Nas palavras de Arendt, “cultura e política, nesse caso, pertencem à mesma categoria porque não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum [...]” (EPF, 277) e ainda, “vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico”. (EPF, 298). Hannah Arendt se insurge contra a desvalorização da opinião (*doxa*) pública perpetrada pelos filósofos gregos, especialmente por Parmênides e Platão<sup>41</sup> (EPF, 205). Ambos filósofos acreditavam que essa opinião construída no espaço público mediante o “livre-conversar-sobre-alguma-coisa-com-outros não produz a realidade, mas sim o engano” (QP, 61), gerando a necessidade de se opor “ao mundo das opiniões mentirosas e do falar enganador [...] um mundo contrário da verdade e do falar adequado à verdade; à arte da retórica, a ciência da dialética” (QP, 64).

Arendt esclarece que, enquanto Parmênides acreditava que a verdade só poderia ser atingida individualmente, a teoria<sup>42</sup> política de Platão, calcada em sua doutrina das

idéias<sup>43</sup>, propôs que a Academia (minoridade de filósofos), em substituição à *polis* (maioria de cidadãos), é que deveria gerar os critérios políticos da cidade-estado: “o critério de agir dentro do próprio âmbito político não é mais a liberdade, mas sim a competência e a capacidade de assegurar a vida” (QP, 66). As idéias, acessadas pelos filósofos mediante a contemplação da “essência verdadeira do Ser”, deveriam então se transformar em padrões de conduta moral e política. Neste momento “o conceito de especialista entra pela primeira vez na esfera política, e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos” (EPF, 151). O despotismo esclarecido dos reis-filósofos de Platão seria a melhor alternativa de governo das cidades-estado<sup>44</sup>. A fonte de poder político deixaria então de advir da reunião dos cidadãos na *polis*, passando a estar baseado na autoridade da razão, na verdade isolada do filósofo transformado em normas sociais. Hannah Arendt afirma que a utópica república proposta por Platão nada mais é que uma tirania da razão, pois insere uma assimetria de poder nas relações interpessoais do *mundo comum* (cf. EPF, 147). Sob o governo do rei-filósofo, os negócios humanos passam a ser conduzidos “por algo exterior ao seu próprio âmbito”<sup>45</sup>. (EPF, 155/DP, 109-110).

Hannah Arendt identifica que o ressentimento de Platão contra a opinião (*doxa*) dos cidadãos da *polis*, motivado pelo julgamento e condenação de Sócrates, gerou a “degradação da política a partir da filosofia” que persiste até nossos dias no pensamento ocidental. Arendt acrescenta ainda que essa degradação “depende por completo da distinção entre maioria e minoria” (QP, 67/DP, 91), distinção de extraordinária importância para a teoria política ocidental, como será detalhado mais adiante. Platão, desconfiado da capacidade de julgamento crítico da maioria espectadora (opinião pública da *polis*), que provava ser uma ameaça ao pensamento filosófico, propõe a segurança de um governo balizado pela sabedoria de poucos. A política, nesse caso, deixaria de ser um fim em si mesma e passaria a ser conduzida por um único governante, o rei-filósofo, que, ao invés de se guiar pela opinião pública, iria impor sua verdade à mesma. Hannah Arendt identifica aqui o que usualmente se denomina como *deformação profissional* dos filósofos: “a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção)”, numa referência direta aos engajamentos de Platão com a tirania de Siracusa, e o de Heidegger com o nazismo<sup>46</sup>. (cf. HTS, 230).

Arendt se contrapõe à desvalorização platônica da opinião e resgata outro significado da palavra grega *doxa*: glória e fama. Dessa forma esse termo estaria diretamente relacionado com a esfera pública, espaço da *aparência* e revelação dos agentes:

*Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros [...] Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, qualquer doxa. (DP, 97).*

Hannah Arendt, inspirada em Nietzsche, insurge-se contra a desvalorização platônica da *aparência* da realidade sensível *vis-à-vis* o mundo invisível das idéias absolutas, onde residiria a “verdade filosófica”<sup>47</sup>(cf. DP, 92-93). Na visão arendtiana, pelo contrário, o pensamento político é representativo, isto é, leva em conta as diferentes perspectivas do *mundo comum* em busca de um consenso, o que reafirma a sua noção do poder político como um poder comunicativo, dialógico, assentado na capacidade de *persuasão* mútua da conversa livre entre iguais.

Dessa forma, a constituição da esfera pública arendtiana difere das concepções contratualistas da teoria política tradicional. Para Hannah Arendt, a esfera política não teria se constituído através de um acordo entre os indivíduos para pôr fim ao estado natural, solução para um estado de guerra de todos contra todos. A associação no âmbito da *polis* objetivaria a liberdade, mais do que a mera segurança hobbesiana viabilizada pela abdicação de poder e liberdade em prol de um governo monopolizador da coerção (cf. CH, 41); seria, portanto, uma associação “horizontal” em termos de distribuição de poder, não “vertical”, como na solução hobbesiana: “Para a *polis*, o sustento da vida e a defesa não eram o ponto central da vida política, e só eram políticos no verdadeiro sentido desde que as conclusões sobre eles não fossem decretadas de cima para baixo, mas sim concebidas em comum” (QP, 66). Para Hannah Arendt, a esfera política possui, isto sim, a capacidade de conceder um significado às vidas dos cidadãos que as atividades privadas econômicas não conseguiriam realizar, dado o caráter fútil das mesmas.

Neste momento, vale destacar duas visões conflitantes sobre a característica de *aparência* e revelação dos cidadãos na esfera pública: Hanna Piktin critica Arendt por preocupar-se apenas com a dimensão publicitária da *aparência* na esfera pública, onde os cidadãos estariam numa “luta competitiva por uma imagem pública memorável”<sup>48</sup>; Dana Villa, por sua vez, afirma que tal crítica baseia-se numa usual leitura incorreta de Hannah Arendt, pois não percebe o contraste histórico por ela almejado ao recorrer à *polis* antiga como ponto de referência política<sup>49</sup>.

É também oportuno comparar o conceito arendtiano de esfera pública com o de Aristóteles, autor recorrentemente citado ao longo das obras de Hannah Arendt:

*Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com o intuito de obter alguma coisa de que necessitam para viver; e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originalmente e ter-se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente verdadeiro.*<sup>50</sup>

Para Aristóteles, o domínio político também é a esfera da ação em conjunto dos homens, mas com a finalidade explícita de obtenção de um bem comum, assentado na

justiça. Segundo Piktin, é exatamente a falta desse vínculo com a justiça que teria impedido Hannah Arendt de incluir as questões socioeconômicas em seu conceito de esfera pública.

Para Hannah Arendt, além de ser centrada em torno da liberdade, a *polis* era “o único espaço onde se podia ser livre” (QP, 48-50/ RV, 25). O convencimento mútuo entre iguais era a base das relações interpessoais na esfera pública, enquanto a força predominava no âmbito do domínio econômico familiar, espaço em que imperavam as necessidades materiais.

Portanto, liberdade e política são interdependentes, ou melhor, a liberdade é a razão de ser da política, sem a qual esta última perderia o seu significado. Esta liberdade só seria vivida na ação, contrapondo-se a noção filosófica de liberdade como liberdade interior ou como livre-arbítrio<sup>51</sup>. Para Arendt, “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (EPF, 199). Assim, a liberdade “situa-se exclusivamente na esfera política” (CH, 40).

Não obstante, “a liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de tal modo que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo.”<sup>52</sup> (EPF, 159). Dessa forma, a *polis* se constituiu às custas das atividades econômicas realizadas na privacidade das casas familiares (*oikia*). Nestas últimas, em contraste com a esfera pública, os homens viviam compelidos por suas necessidades e carências vitais, que só podiam ser aliviadas quando os homens livres submetiam os escravos para a realização de atividades econômicas:

*A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. (CH, 41)*

A esfera privada era marcada pela diferença, pelas especificidades únicas de cada indivíduo, onde imperava o discurso monológico e o poder coercitivo do senhor da casa<sup>53</sup>. Para os gregos clássicos, “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de entrar na esfera da política” (CH, 46); as atividades dos homens, enquanto *animal laborans*, não as diferenciariam dos demais animais. Para Hannah Arendt, tanto o labor como o trabalho não são atividades objetos de politização, são pré-políticas. “Não somente em Atenas, mas por toda a Antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho.” (EPF, 45).

Somente a política, um fim em si mesma, é que teria a condição de dignificar a vida humana, pois “a vida privada parecia ‘idiota’ para os gregos porque os privava dessa complexidade do conversar-sobre-alguma-coisa e, com isso, da experiência sobre como a coisa acontecia, de fato, no mundo”<sup>54</sup> (QP, 60). Arendt refuta a visão de que a política seria baseada em meios e fins, alertando para o perigo de sua instrumentalização: “enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados.”<sup>55</sup> (CH, 241), inclusive a violência, o que pode destruir a própria política, como será visto adiante.

Hannah Arendt esclarece que a igualdade na esfera política grega significava viver entre pares e “lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’; e estes, de fato, eram sempre a maioria da população” (CH, 42). Apenas uma parcela da população podia participar da esfera pública, pois as mulheres, os escravos<sup>56</sup> e os estrangeiros não eram considerados cidadãos<sup>57</sup>. Esse argumento de Arendt, baseado na experiência da *polis* grega, o seu principal ponto de referência política, padece de uma ambivalência recorrentemente apontada por seus críticos. Fábio Wanderley Reis<sup>58</sup>, por exemplo, afirma que a isonomia da *polis* existia às expensas das desigualdades opressivas da esfera privada. Pode-se até mesmo inferir que as idéias políticas de Arendt sejam elitistas<sup>59</sup>, por condicionar a participação na esfera pública aos indivíduos economicamente abastados. Nesse sentido, Max Weber, a partir de sua clássica distinção entre políticos que vivem *da* política (portanto, profissionais da política) e políticos que vivem *para* a política (idealistas), afirma que “a direção de um Estado ou de um partido por pessoas que (no sentido econômico da palavra) vivem exclusivamente para a política e não da política significa, necessariamente, um recrutamento ‘plutocrático’ das camadas dirigentes”.<sup>60</sup> Acontece que Arendt constata que as atividades humanas de labor e trabalho restringem a realização humana por limitá-las ao fardo de tarefas que não envolvem o agir espontâneo, a capacidade de se começar algo novo (*natalidade*) em conjunto com outros indivíduos. No dizer de André Duarte, “Arendt jamais pretendeu reduzir o trabalhador ao plano da pura animalidade; pelo contrário, tratava-se de recordar que, apesar de todo homem ser necessariamente um *animal laborans*, ele também pode e deve ser algo mais do que isso”<sup>61</sup>.

Percebe-se que Hannah Arendt, embora de maneira não normativa e sem nos indicar como, almeja a recuperação da participação política como uma atividade coletiva maior, ao mesmo tempo em que revela o caráter desumano e alienante do labor e do trabalho. Arendt reafirma que a política “só começa onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram” (QP, 50), pois, “no momento em que atuo politicamente, eu não estou preocupado comigo mesmo, mas com o mundo” (OHA, 311).

No dizer de Hannah Arendt, “antes de pedirmos idealismo aos pobres, temos primeiro de torná-los cidadãos, e isso envolve a mudança das circunstâncias de suas vidas privadas, a fim de que possam desfrutar do ‘público’”<sup>62</sup>, e ainda “que se precisa fazer disponível uma quantidade decente de propriedade para cada ser humano – não expropriar, mas disseminar a propriedade – então existirão algumas possibilidades de liberdade mesmo sob as inumanas condições da produção moderna”.<sup>63</sup> Dessa forma, Canovan conclui que, se o critério de Arendt estiver correto, ao estabelecer que a liberdade política é apenas possível onde a questão da pobreza das massas esteja resolvida, então apenas alguns poucos países do mundo teriam a possibilidade de desenvolver uma sistema político republicano viável.<sup>64</sup>

Hannah Arendt é ciente da ambivalência da *polis* grega anteriormente citada, que também pode ser traduzida pela presente fórmula, aparentemente tautológica: a liberdade é o cerne da política, que exige, para sua realização, cidadãos libertos das opressivas necessidades de sobrevivência material. Por outro lado, Hannah Arendt revela que na Grécia Antiga os escravos podiam até mesmo fazer fortuna, mas isso não os habilitaria à cidadania, levando-a a concluir que o fato de ser próspero não tinha qualquer relevância política na *polis* grega. (cf. CH, 69). Ora, torna-se patente então que Arendt não condiciona em termos censitários a participação política; seu objetivo é o resgate da dignidade e independência da esfera política, opondo-se à tendência do pensamento tradicional de reduzi-la a questões econômicas.

Para Hannah Arendt, a política é atividade essencialmente vinculada à liberdade, não aos interesses materiais (igualdade). Seu ponto de vista não é politicamente elitista, embora possa dar margem para dúvidas em contrário. Tem-se que ter em mente que as antigas cidades-estados são um contraponto para a reflexão política arendtiana, e não uma fonte de normas a serem atualizadas<sup>65</sup>. Gérard Lebrun, por seu turno, não reconhece que essa contraposição arendtiana tenha sido capaz de inspirá-la a propor uma alternativa política para a atualidade:

*O que perturba é que o contramodelo antigo é perpetuamente contraposto ao modelo da comunidade política moderna. H. Arendt detesta a ideologia que confina a ‘liberdade’ à vida privada e, a partir daí, reduz a instância política a ser apenas o aparelho de proteção da ‘esfera das necessidades’. Mas que visão do político nos propõe ela em troca?...Um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade e deve ceder lugar à preocupação com ‘a liberdade do mundo’ [...] Nobres palavras, mas que não impedem o político e o econômico, hoje, de se manterem indissociáveis.*<sup>66</sup>

Cornelius Castoriadis segue em sentido oposto ao de Lebrun, e reconhece a fecundidade do contraponto político arendtiano com relação à Antiguidade: ao anali-

sar a experiência política da *polis*, esclarece que a limitada cidadania da Grécia Antiga não invalida a singularidade daquela experiência política; afinal, ele lembra que a escravidão sobreviveu em países como os EUA e o Brasil até meados do século XIX; o voto feminino foi uma conquista que se generalizou no mundo ocidental apenas após a Segunda Guerra Mundial e, ainda hoje, os estrangeiros não possuem direito ao voto em nenhum país<sup>67</sup>.

Assim como Arendt, Castoriadis enxerga que a igualdade no âmbito da *polis* estava vinculada à “participação geral ativa nos negócios públicos”; a *polis* é uma “criação de um espaço social propriamente político, criação que se apóia em elementos sociais (econômicos) e geográficos, sem no entanto estar determinada por ele”. Castoriadis esclarece que a concepção política dos gregos antigos “era diametralmente oposta à mentalidade moderna, calcada na defesa e na afirmação de ‘Interesses’ [econômicos]. Os interesses, na medida do possível, devem ser mantidos afastados do processo de decisão político”. Neste sentido, Castoriadis chega à questão da ausência do debate econômico na esfera política arendtiana:

*Hannah Arendt notou, muito corretamente, que a política se vê anulada sempre que se reduz a um disfarce para a defesa e a afirmação de ‘interesses’; pois, nesse caso, o espaço político se fragmenta irremediavelmente. Contudo, caso a sociedade esteja, de fato, profundamente dividida em função de ‘interesses’ contraditórios – como está hoje –, a insistência na autonomia do espaço público torna-se gratuita. A resposta não consiste, então, em fazer abstração do ‘social’ mas em modificá-lo, de tal modo que o conflito de interesses ‘sociais’ (vale dizer: econômicos) deixe de ser o fator predominante na formação das atitudes políticas.*<sup>68</sup>

Dessa maneira, Castoriadis antecipou um dos principais pontos de discussão deste trabalho: a predominância dos interesses econômicos no debate político contemporâneo. A preocupação de Hannah Arendt, conforme corretamente compreendida por Castoriadis, seria a preservação da “unidade do corpo político”, ameaçada por “formas extremadas de conflitos políticos”, ou melhor, por interesses econômicos fragmentados em grupos de pressão. Cornelius Castoriadis, ao citar Aristóteles, lembra que na *polis* antiga os cidadãos envolvidos em questões que afetavam diretamente seus interesses particulares eram afastados das discussões públicas sobre as mesmas, numa maneira de preservar a integridade do corpo político. Por fim, Castoriadis confirma a relevância do pensamento arendtiano sobre a constituição da esfera pública da *polis*:

*A participação geral na política implica na criação, pela primeira vez na história, de um espaço público. A ênfase que Hannah Arendt deu a esse espaço e a elucidação que ela forneceu de seu significados*

*constituem uma de suas maiores contribuições ao entendimento da criação institucional grega.*<sup>69</sup>

Hannah Arendt enxerga a política, exercício da autonomia humana, como a mais nobre das atividades do *mundo comum* aos homens, esfera onde as necessidades materiais não seriam dignas de serem tratadas, por serem meras pré-condições vitais para a participação cidadã na esfera pública: “onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e as preocupações com sua preservação.” (EPF, 194-195).

George Kateb ajuda a esclarecer esse controverso posicionamento de Hannah Arendt; a seu ver, ela apresenta uma visão moral não-convencional, onde os critérios da ação política arendtiana – grandeza, coragem, dignidade e honra – seriam mais estéticos do que morais<sup>70</sup>. Arendt afirma que, “ao contrário do comportamento humano – que os gregos, como todo povo civilizado, julgavam segundo ‘padrões morais’, levando em conta, por um lado, motivos e intenções e, por outro lado, objetivos e conseqüências –, a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados” (CH, 217; meu grifo), violação decorrente do conceito arendtiano de *natalidade* e de seu potencial de iniciativas inesperadas. Além do mais, para Hannah Arendt a moralidade das ações políticas seria interna ao próprio exercício da política, o que leva Kateb a acrescentar que o maior perigo para a esfera política seria “uma tentativa profundamente mal-guiada de se agir a partir de uma intensa angústia moral”. Como veremos adiante, para Arendt a Revolução Francesa teria falhado em realizar os seus mais altos ideais políticos no momento em que se envolveu com a resolução do problema da miséria<sup>71</sup>.

Pode-se acrescentar que o pensamento de Hannah Arendt sobre a ação política não avança sobre questões morais, fato talvez baseado em sua constatação de que as tradições morais variam com o tempo e também por ser um pensamento destituído de caráter normativo. Arendt centra seus esforços numa análise das práticas políticas realizadas na *polis*, na ação e no discurso em conjunto, e não em seu conteúdo, exatamente por se preocupar em resgatar a dignidade da participação política, ameaçada pelo fenômeno totalitário, ponto de partida de seu pensamento político.<sup>72</sup> As questões políticas devem ser tratadas por critérios morais inerentes ao próprio âmbito da política, que “decorrem diretamente do desejo de conviver com outros na modalidade de ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos”, e não a partir “de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação” (CH, 257). Para Arendt, os únicos critérios morais internos ao âmbito político seriam o cumprimento de promessas e a “disposição de perdoar”, preceitos que reduziriam os riscos da ação, caracterizados pelas mudanças inesperadas induzidas pelas iniciativas dos agentes singulares.

Portanto, Hannah Arendt preocupa-se com a invasão da esfera política por critérios externos, critérios morais inclusive, cujo melhor exemplo seriam as “idéias essenciais” de Platão, que, como visto, se converteram em normas a serem impostas pelo rei-filósofo à *polis*: “é somente na *República* que as idéias se convertem em padrões [...] de comportamento, todos eles variações ou derivações da idéia de ‘bem’ na acepção grega da palavra [...] e foi para um fim essencialmente político [...] que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a idéia mais elevada.” (CH, 238). Para Arendt, a ameaça à política jaz exatamente na construção do espaço público à imagem de um objeto fabricado por um artesão, feita por Platão, “passível de ser construído segundo um modelo por alguém que dominasse a técnica de negócios humanos” (CH, 239).

Retornando à questão da distinção entre as esferas pública e privada, vale acrescentar que Hannah Arendt reconhece a “profunda conexão entre o público e o privado” a partir da propriedade privada, “[que] possui certas qualificações que, embora situadas na esfera privada, sempre foram tidas como absolutamente importantes para o corpo político”. Na Grécia Antiga,

*originalmente, a propriedade privada significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública [...] Nos tempos antigos, quem viesse perder o seu lugar perdia automaticamente a cidadania, além da proteção da lei. (CH, 71-72).*

Para Hannah Arendt, a propriedade, que não deve ser confundida com a riqueza, está na base da constituição das famílias e de todas as civilizações<sup>73</sup>. Inicialmente as leis (*nomos*) objetivavam delimitar as esferas privadas e públicas, e não estabelecer códigos ou “catálogos de proibições”. Arendt apresenta uma noção da elaboração legislativa que a difere, mais uma vez, da tradição do pensamento político ocidental, principalmente dos contratualistas: a constituição legal da *polis* era pré-política, atividade de fabricação que poderia ser efetivada até por estrangeiros (não-cidadãos): “o legislador é igual ao urbanista e ao arquiteto, não ao estadista e ao cidadão”<sup>74</sup>. (QP, 114). As leis teriam como objetivo criar “um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade” (QP, 123). Portanto, as leis (*nomos*) definem os limites da esfera política, local do convencimento mútuo entre os cidadãos livres; fora dos “muros legais” da *polis*, situavam-se os estrangeiros e a esfera privada da vida familiar (mulheres, filhos e escravos). Cabe lembrar que o conceito arendtiano de isonomia da *polis* não é jurídico: como apontado antes, na concepção de Hannah Arendt, a isonomia grega refere-se à igualdade de participação política no espaço público<sup>75</sup>. É a ação e a fala em conjunto que gera a isonomia, não o ordenamento

jurídico. As leis serviriam, isto sim, para assegurar o espaço para a realização das atividades políticas, garantindo a “preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração”. (OT, 517).

Outro fator de risco para as atividades políticas gregas, além da invasão de normas extra-*polis*, seria o crescimento demográfico desta última: “os gregos, cuja cidade-estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *polis*, com sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito.” (CH, 52). Essa contraposição entre ampliação da participação política e o declínio da esfera pública se revela ainda mais claramente na análise arendtiana da modernidade, a partir do surgimento do “fenômeno das massas”, como veremos no capítulo seguinte.

Segundo Arendt, a Roma antiga foi o ápice da política, e os romanos, ao contrário dos gregos, nunca sacrificaram a esfera privada em razão da esfera pública, pois tinham a exata noção da importância da coexistência de ambas: “o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado deve-se ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público”. (CH, 68-69). A noção contemporânea de esfera privada como intimidade teria historicamente se originado em Roma. (CH, 48).

Os romanos possuíam também uma noção de coisa política bem distinta da dos gregos: para os romanos, a coisa pública, a *res publica*, foi resultado de um contrato (acordo legal) entre patrícios e plebeus, que selou a paz e a associação entre os mesmos: “a *res publica*, a questão pública que surgiu a partir desse contrato e que se tornou a república romana, estava localizada no espaço intermediário entre os parceiros antes inimigos” (QP, 113). Por isso, afirma Arendt, a lei (*lex*) tinha para os romanos um significado de associação, diferente do que existia entre os gregos antigos, para quem a lei (*nomos*) era uma espécie de “muro” que definia e protegia o espaço de liberdade dos cidadãos. Para os romanos, as leis (*lex*) estariam no âmbito político, visto como um contrato mediante o qual as pessoas são ligadas através de um acordo mútuo. Essa conceituação das leis teria se originado nas próprias circunstâncias históricas que envolveram a fundação do Império Romano: “A lei só surge ali porque trata-se agora de fazer um contrato entre os estabelecidos e os recém-chegados. Roma foi fundada sob esse contrato [...] ‘pôr sob a lei toda a orbe’ [...]” (QP, 116).

Portanto, para os romanos as leis fundaram a esfera política, facultade essa muito mais abrangente que os “muros legais” da *polis* grega, pois no próprio “âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação [...] participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma”. Em razão disso, Arendt afirma que os romanos foram incapazes de recriar a *polis* original (Roma) em suas colônias, mas foram capazes de “ampliar a fundação original até que toda a

Itália e, por fim, todo mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano”. (EPF, 162). Em oposição à Atenas, a Roma Antiga era um Império em expansão, integrando paulatinamente diversos reinos bárbaros conquistados, o que deu origem ao conceito de política externa: “esta politização do espaço entre os povos está nos primórdios do mundo ocidental; foi ela que criou o mundo ocidental qualificado como mundo” (QP, 123). A política em Roma surgiu no âmbito das relações externas da *res publica*, espaço esse que os gregos consideravam como apolítico, e regido pela coação. (cf. QP, 116).

Nesse contexto surgiu o conceito de autoridade, derivada do verbo *augere*, aumentar, vinculado à ampliação da fundação de Roma, fonte original e sagrada de toda autoridade posterior<sup>76</sup> (dos anciãos e senadores): “dessa maneira, os exemplos e os feitos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles sempre eram coercivos”, impondo um padrão tradicional de conduta moral e política que sempre remetia aos “pais fundadores” de Roma. Segundo Hannah Arendt, esse caráter sagrado da tradição da fundação de Roma tornou-se um campo apropriado para a utilização de categorias políticas platônicas, “os mandamentos e verdades revelados por uma autoridade genuinamente transcendente”, e que tomaram forma madura na era cristã. (cf. EPF, 170).

Como veremos no item a seguir, a destruição desse Império marca o início do declínio da política no Ocidente.

## A IDADE MÉDIA E O PREDOMÍNIO POLÍTICO DA IGREJA

Contrariamente ao que diz respeito à *polis* antiga, Hannah Arendt não apresenta em sua obra uma análise sistemática da esfera pública na Idade Média, assim como também não o fez com relação ao declínio histórico da política na Grécia Antiga. Tais fatos se devem, provavelmente, à proposta explícita de Arendt em centrar seus esforços em resgatar as características políticas excepcionais da Atenas e de Roma clássicas, como contraponto de reflexão para o moderno declínio da esfera pública. Trata-se de uma obra de filosofia política que toma acontecimentos históricos como suporte, e não de historiografia propriamente dita. Dessa forma, procura-se, neste item do presente trabalho, amalgamar as principais características descritas na obra arendtiana referente à esfera pública da Idade Média, período intermediário entre o auge da política greco-romana e o seu declínio na Modernidade, almejando-se assim compreender algumas lacunas históricas dos textos arendtianos.

Hannah Arendt aponta duas conseqüências principais decorrentes do declínio da esfera pública na Antigüidade: o fim das antigas cidades-estados gregas e a queda do Império Romano. “Com o desaparecimento da antiga cidade-estado [...] a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político [...] a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a

contemplação [...] era o único modo realmente livre” (CH, 22). Como apontado anteriormente, a degradação da política na Grécia antiga formalizou-se com a filosofia política de Platão e sua “enorme superioridade da contemplação” com relação à política: a opinião (*doxa*) pública, gerada pelo convencimento mútuo na esfera pública, passou a ser desvalorizada em contraposição aos critérios “ideais” de conduta moral e política constituídos por uma minoria, os filósofos da Academia. (cf. QP, 66-67). Na fase final da Antigüidade, os filósofos gregos pregavam a libertação humana não apenas em relação às necessidades materiais, mas também em face de toda atividade política, “de sorte que a posterior pretensão dos cristãos – de serem livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela *apolitia* filosófica”<sup>77</sup>. (cf. CH, 22). Assim, o cristianismo teria validado religiosamente a desvalorização filosófica da política que, para Arendt, iniciara-se com a doutrina platônica das idéias. Em virtude da crença na imortalidade da alma *vis-à-vis* a mortalidade do mundo, a Igreja Católica conferiu “sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária” (CH, 24). A busca metafísica pela salvação da alma do indivíduo levou ao desinteresse pelo *mundo comum*:

*[...] a moralidade cristã, em contraposição aos seus preceitos religiosos e fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos. (CH, 69).*

No final do Império Romano, ter-se-ia iniciado o processo de “transferência de todas as atividades humanas para a esfera privada”, os primórdios da intimidade como hoje entendemos: “o conceito medieval de ‘bem comum’, [que] longe de indicar a existência de uma esfera política, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum” (CH, 44).

A queda do Império Romano, ponto central do mundo da época (cf. QP, 121), “interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo”<sup>78</sup>. (cf. EPF, 98), acentuou o declínio da política: a constatação de que o “mundo não durará” concorreu para a “negação do mundo como fenômeno político”. Conforme destacado no item anterior, Arendt afirma que os gregos e os romanos antigos participavam na esfera política pela “necessidade de vencer a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos” e que, “sem a transcendência para um potencial de imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis”. (cf. CH, 64).

Após a queda de Roma, a Igreja Católica assumiu, a partir do século V, o espaço político através do espaço eclesástico-público, tendo adotado a distinção romana entre poder e autoridade, “reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e

deixando o poder [...] aos príncipes do mundo” (EPF, 169). A Igreja precisava da política para poder manter-se no mundo terreno, assim como a política precisava dos espaços das instituições eclesíásticas e da legitimidade religiosa para acontecer na Europa pós-Roma. (cf. QP, 72). Dessa forma, a política perdeu a sua essência, a liberdade, deixando de ser um fim e si mesma ao ser institucionalmente instrumentalizada pela Igreja: “o único interesse que tem o cristianismo no governo secular é proteger sua própria liberdade, é garantir que os que estão no poder permitam, entre outras liberdades, que se esteja livre da política”. (DP, 60).

Durante os vários séculos da Idade Média, o espaço das instituições religiosas constituiu-se no único espaço onde “as necessidades políticas específicas do homem puderam ser levadas em conta”, e este espaço “sempre foi ambíguo”<sup>79</sup> (QP, 71). Essa ambigüidade fundamenta-se no fato de que, desde os seus primórdios, o cristianismo apresentou-se essencialmente avesso aos negócios públicos. As comunidades cristãs primitivas constituíram-se como apolíticas, ou mesmo antipolíticas (EPF, 216), na medida em que tomaram a família como paradigma, instituição da esfera privada: “a estrutura da vida comunitária tomou por modelo as relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não-políticas e até mesmo antipolíticas. Jamais existiu uma esfera pública entre os membros de uma família, e era portanto improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã se esta fosse governada pela caridade e nada mais.” (CH, 64). Esse ambiente de reunião de homens não poderia buscar a publicidade, pois iria de encontro à ética cristã da bondade realizada em segredo, que requer a testemunha única de Deus, e se transmutaria em hipocrisia. Portanto, a bondade contrapõe-se à principal característica apontada por Hannah Arendt como definidora do seu conceito de esfera política: a *aparência*. “A extraterrenidade da experiência religiosa [...] é de natureza ativamente negativa; por fugir ao mundo e esconder-se de seus habitantes”, nega o espaço público, *locus* da política. (cf. CH, 87). Maquiavel teria sido o primeiro pensador político a ressaltar a “discrepância básica entre a fé cristã e a política [em] que todo contato entre religião e política necessariamente corrompe a ambas”, onde o princípio cristão da bondade absoluta seria incompatível com a prática política. (EPF, 182).

Por outro lado, a era cristã permitiu que os “invisíveis” padrões normativos platônicos para o mundo humano, revelados por uma autoridade extra-*polis*, “se tivessem desdobrado em plena eficácia política”; Arendt esclarece que “na medida a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentas”. (EPF, 170). Portanto, o caráter sagrado da fundação de Roma e a autoridade dos seus “pais fundadores” tiveram um paralelo significativo com a fundação da Igreja Católica pelos Evangelistas. A isso se somou a sanção religiosa da natureza transcendental das normas de ação política propostas por Platão, viabilizando a premência do dogma

da Igreja de punição eterna (doutrina do inferno) como castigo para certas ações cometidas (pecados) na vida terrena (juízo final); tal sistema de medo e esperança em outra vida, “crença em um estado futuro de recompensas e punições, projetada conscientemente como um artifício político por Platão e adotada [...] por Gregório, o Grande” (EPF, 178), foi utilizado, durante a Idade Média, para o controle moral e político das multidões por uma minoria, e teve como uma de suas fontes de inspiração no “inferno” apresentado na Alegoria da Caverna (DP, 69/EPF, 178). Não obstante, Hannah Arendt afirma que esse controle político da Igreja Católica pelo medo concorreu para a destruição da autoridade, por permitir que a violência se insinuasse em seu pensamento e instituições (EPF, 177).

Por fim, Arendt afirma que uma das principais mudanças políticas da modernidade foi a perda na crença em outras vidas, que concorreu para a secularização da política: esta representou a eliminação da esfera pública não apenas da religião, mas também do “único elemento político na religião tradicional; o medo do inferno”. (DP, 70). Um dos principais acontecimentos que promoveram essa secularização da política ocidental foi a Reforma Protestante, que, pelo seu caráter avesso às atividades mundanas e políticas da Igreja, concorreu para a destruição da natureza pública dos espaços eclesiais.

## SÍNTESE DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA

A partir de sua reflexão sobre as cidades-estados da Antigüidade, mormente Atenas e Roma, Hannah Arendt construiu o seu conceito de esfera pública. A esfera pública arendtiana é o *locus* da política. O ambiente físico de reunião dos cidadãos é potencialmente um espaço público, mas só se transforma em esfera política na medida em que seja constituído como um espaço definido e duradouro (transgeracional) para a ação coletiva interativa organizada em torno dos negócios públicos. O espaço público é o *mundo comum* aos homens, cenário da relação interpessoal, não se confundindo com os espaços tangíveis. A principal característica da esfera pública é a *aparência*, um palco dotado de audiência ampliada, onde os cidadãos podem agir (atores) e assistir (espectadores) em conjunto, ação caracterizada pela capacidade de se iniciar novas coisas (*natalidade*) e modificar o mundo.

A dimensão epistêmica da esfera pública permite o desenvolvimento de um *senso comum* através do qual percebe-se a própria realidade; a audiência múltipla da esfera pública, com sua *pluralidade* de perspectivas (*pluralidade*), possibilita uma percepção ampliada da realidade que a limitada audiência da vida familiar (*oikia*) não é capaz de viabilizar<sup>80</sup>. A esfera pública e a esfera privada são antípodas e profundamente conectadas, definindo-se em contraposição mútua, embora, como Karl Herbressalta, com primazia da esfera pública sobre a privada<sup>81</sup>.

Enquanto na esfera privada imperam as restritivas atividades destinadas a suprir as necessidades materiais humanas, na esfera pública os homens podem livremente alcançar a realização individual mediante o reconhecimento, dos seus feitos e palavras, pelos seus pares. Dessa maneira, a esfera pública serve também como uma “memória coletiva organizada” dos feitos e dos discursos dos cidadãos, visto que as atividades realizadas no âmbito privado não deixam rastros para a posteridade.

Na esfera pública, os cidadãos são iguais em termos de oportunidade de participação política (isonomia), maneira pela qual se distinguiriam uns dos outros na busca competitiva pela excelência e pela “fama imortal”. A ação política na esfera pública, cuja essência é a liberdade, concede aos cidadãos um significado existencial que a futilidade das atividades econômicas, realizadas no limitado âmbito da esfera privada, não é capaz de prover por não deixar rastro para a posteridade. Assim, em seu aspecto ontológico, a esfera pública é o lugar do exercício da individualidade dos cidadãos, onde revelam suas identidades e podem conseguir a realização pessoal ao tratarem dos negócios coletivos.

Não há diferenciação entre governantes e governados na esfera pública, espaço de muitos governantes; o convencimento mútuo, a *persuasão*, é o meio por excelência da ação política, gerador de um poder dialógico e plural, decorrente da reunião dos cidadãos. A esfera pública é sustentada pelo consenso obtido pela conversa incessante, sendo preservada pelo cumprimento das promessas feitas e pela “disposição em perdoar e ser perdoado”. Na esfera privada, por outro lado, impera a desigualdade, onde o poder do senhor do lar, ou da propriedade, é coercitivo e monológico.

Segundo Arendt, a estruturação da esfera política não se deu como usualmente apontado pela Teoria Política moderna – pela busca de segurança física e proteção da propriedade –, e nem estaria assentada na relação de poder de mando/obediência.

A esfera política teria surgido na Antiguidade, tendo atingido seu apogeu na *polis* das cidades-estados gregas e na *res publica* romana. A teoria política platônica, ao buscar um mundo mais seguro para o exercício da filosofia após a condenação de Sócrates, apresentou-se como um significativo fator para a desvalorização da política ao propor critérios “invisíveis” de conduta, elaborados por uma minoria num âmbito extra-esfera política. Além do mais, o crescimento demográfico apresentou-se como uma ameaça para a sobrevivência da esfera política, que “só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito”.

A Igreja Católica herdou, a partir do século V, a esfera política decorrente do fim do Império Romano; o espaço eclesiástico das instituições religiosas tornou-se o único espaço público disponível, que deixou de existir como um espaço independente na Idade Média. A partir de então, houve uma dissociação entre política e liberdade: a

política deixou de ser um fim em si mesma e foi instrumentalizada pela Igreja para a defesa dos interesses de suas instituições.

Os “invisíveis” critérios políticos platônicos tiveram a sanção religiosa da Igreja Católica, em razão da crença na imortalidade da alma *vis-à-vis* a mortalidade do mundo, que acabaram concorrendo para a desvalorização da política. Além do mais, o cristianismo, desde seus primórdios, era antipolítico, fato esse baseado na concepção familiar das comunidades primitivas cristãs e na ética da bondade exercida no segredo, característica oposta à *aparência* do espaço político.

Durante o período medieval, a Igreja Católica exerceu o controle moral e político das multidões mediante o medo imposto pela doutrina do inferno inspirada, entre outros, na Alegoria de Platão, o que reforçou o declínio da autoridade eclesiástica ao permitir o ingresso da violência em seu pensamento e práticas políticas.

Por fim, a Reforma Protestante, pelo seu caráter avesso às atividades mundanas e políticas da Igreja, concorreu para a destruição da natureza pública dos espaços eclesiásticos, assim como a perda na crença em outras vidas, base da doutrina católica de punições e recompensas embutidas na doutrina do inferno. Dessa maneira surgiram as condições para que, na Modernidade, a esfera política se secularizasse, tornando-se novamente um espaço independente da religião e de seus critérios transcendentais. A vida política perdeu a sanção religiosa à qual esteve submetida desde a queda de Roma.

## O DECLÍNIO DA ESFERA PÚBLICA NA MODERNIDADE<sup>82</sup>

*“O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva”.*  
Hannah Arendt (CH, 68).

Para Hannah Arendt, o declínio da esfera pública na Era Moderna deu-se mediante os seguintes principais fatores: em termos metafísicos, pela descrença na permanência do *mundo comum* (imortalidade terrena); em termos da hierarquia das atividades humanas, pela preponderância do trabalho e do labor *vis-à-vis* a ação; e em termos econômicos, pelo surgimento da esfera social e das massas economicamente supérfluas decorrente do desenvolvimento do sistema capitalista.

A religião afastou-se da esfera pública e se transformou em questão da esfera privada; por outro lado, as atividades econômicas emergiram da esfera privada e ganharam a *aparência* da esfera política sob a forma de sociedade. (cf. QP, 73). Vejamos a seguir os detalhes desses acontecimentos através da releitura da obra política arendtiana a partir de uma perspectiva histórica.

### A QUESTÃO DA MORTALIDADE E A ASCENSÃO DA CIÊNCIA MODERNA

Na Modernidade, após a Reforma Protestante, a religião recaiu na esfera privada, o que completou a secularização da política ocidental mediante a separação entre as esferas religiosas e políticas. (cf. QP, 73). Entretanto, isso não quer dizer que a religião tenha se “convertido inteiramente num assunto privado”, pois a esfera política abrange a esfera público-religiosa na medida em que os indivíduos podem ser freqüentadores das instituições religiosas sem precisarem abdicar de uma atuação nos assuntos políticos (EPF, 103). Como apontado anteriormente, Arendt afirma que, desde os primórdios da Era Cristã, a descrença dos indivíduos com relação à imortalidade terrena teria levado ao desinteresse pela participação na esfera pública e à negação do caráter político do mundo. A secularização da política livrou os homens da ação baseada na crença cristã da imortalidade humana *vis-à-vis* a mortalidade do

mundo; “politicamente falando [...] os homens haviam de novo se tornado mortais”. Acontece que não se retornou à concepção da Antigüidade de que através da ação política se poderia alcançar a “fama imortal” baseada na permanência do *mundo comum* e, “agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se mortais, fúteis”. (EPF, 108).

A Era Moderna, período do ascenso da Ciência Natural, caracteriza-se então como um período de transição entre a perda de influência da medieval confiança religiosa na vida imortal e a indiferença em face da questão da imortalidade, associada ao mundo moderno do século XX<sup>83</sup>. (EPF, 108-109). Houve um salto da fé para a dúvida: “nosso mundo é, do ponto de vista espiritual, um mundo secular justamente por ser um mundo de dúvida”. (cf. DP, 56). A “Ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança” (EPF, 67), e que teve como partida as descobertas científicas de Galileu, foi um dos principais elementos da Era Moderna que contribuíram para a “moderna perda da fé” (CH, 333); a “verdade filosófica” e a “revelação religiosa”, então obtidas pela contemplação de um mundo transcendental, foram abaladas pela constatação de que as coisas não são o que parecem ser (cf. EPF, 67). Afinal, descobriu-se que a Terra gira ao redor do sol, constatação que refutou dados sensíveis aparentes que permeavam o *sensu comum* há séculos. Os sentidos humanos e a aparência deixaram de ser confiáveis para a descoberta da verdadeira natureza das coisas e passaram a ser objeto de uma sistemática desconfiança filosófica, o que inspirou o novo método de pensar de Descartes, o “pai da Filosofia Moderna”. (cf. EPF, 85-86/ DP, 56/VE, 38-39).

Em razão da descrença secular num mundo transcendental, Hannah Arendt chega a declarar o próprio desaparecimento da esfera pública na Era Moderna: “Talvez o mais claro indício do desaparecimento da esfera pública na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade” (CH, 65). Na modernidade, a busca da “fama imortal” dos cidadãos da Antigüidade passou a ser identificada com o vício privado da vaidade. Os indivíduos modernos buscam a admiração pública, o *status*, “algo a ser usado e consumido”, permutável pela recompensa monetária: estas são necessidades fúteis que não podem ser compartilhadas com os outros, e incapazes, portanto, de estabelecer a base de um *mundo comum*. A “prova de realidade” deixa de ser estabelecida na esfera pública e passa a se restringir à subjetividade individual, “na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente” (CH, 66), constituindo-se no que Arendt classificou como fuga para a intimidade: “ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real”. (CH, 333-334).

O racionalismo do *homo faber* não deu prosseguimento à concepção platônica e religiosa de que a contemplação das idéias eternas é que estabelecerá os critérios de verdade; deu-se um deslocamento da ênfase no questionamento sobre “o que”

contemplativo para o “como” dos processos de produção.(cf. CH, 317). Inverteu-se a hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa*: a contemplação, religiosa ou filosófica, que na Idade Medieval assumira a preeminência na civilização européia ocidental, ao deslocar a política das cidades-estados da Antigüidade, cede lugar à fabricação. A partir do século XVII, com as descobertas científicas de Galileu e das “verdades demonstráveis”, a filosofia perde relevância perante a ascensão do moderno pensamento científico, e a “verdade científica e a verdade filosófica separam-se de vez”, tendo a atividade de pensar passado a ser “serva da ação” e da ciência. A verdade, sob o pressuposto do progresso ilimitado das ciências, deixa de ser uma revelação e passa a ser o resultado de um “processo de incessante transformação de modelos de hipóteses de trabalho”, partindo-se “em uma enorme corrente de veracidades, cada uma das quais, a seu tempo, reivindicando validade geral, ainda que a própria continuidade da pesquisa implicasse algo meramente provisório”.(VE, 44). A ciência moderna baseia-se na filosofia da dúvida (cartesiana), em contraste com a ciência antiga, assentada no espanto em face da realidade: “ao invés de nos maravilharmos com os milagres do universo que se revelavam ao aparecerem para os sentidos e para a razão humana, começamos a suspeitar que as coisas poderiam não ser como pareciam”. (cf. DP, 56). A dúvida cartesiana concorreu para o declínio do *sensu comum*, percepção da realidade que se obtém pela convivência da pluralidade de opiniões no espaço público: “foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do *significado* de certas descobertas científicas – que destruiu sua confiança de senso comum na realidade; seu erro foi esperar que pudesse superar a dúvida insistindo em retirar-se completamente do mundo, eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar.”<sup>84</sup> (VE, 41). Segundo Arendt, aqui se adequaria a definição do homem como *animal rationale*, que, desprovido de um senso comum que os cinco sentidos provêem, é reduzido à condição de um animal capaz de raciocinar.(cf. CH, 296-297).

A filosofia moderna, fechada na introspecção dos jogos internos da mente, de um ego auto-suficiente e não-mundano (a *res cogitans* cartesiana) (cf.VE, 38), “parece condenada a seguir sempre atrás dos cientistas e de suas descobertas”: o emprego da experimentação, tentativa de imitar os processos naturais, e de instrumentos inventados com a finalidade da descoberta da “verdade científica” levaram à “convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica”. (CH, 303-308).

A negação metafísica da imortalidade do *mundo comum* desestimulou a participação individual na esfera pública e provocou uma verdadeira revolução epistêmica na Era Moderna: a percepção da permanência do mundo passa a se basear na durabilidade das coisas produzidas no isolamento da esfera privada, constituindo-se o moderno processo de reificação (cf. CH, 107). A partir do século XVIII, predominou a visão mecanicista do mundo, concepção essa bem de acordo com a preponderância social da produtividade do *homo faber*. Para Hannah Arendt, a metáfora da época, a de Deus como um relojoeiro, portanto, um fabricante de mundos, representa emblematicamente o mecanicismo de então. (cf. CH, 310).

Pode-se afirmar, portanto, que ocorreu declínio do *sensu comum* comparativamente à Antiguidade: a esfera pública como *mundo comum*, espaço da intersubjetividade humana, deixa de ser a principal base de percepção da realidade em prol das subjetividades individuais e isoladas no processo de produção<sup>85</sup>. Tais fatos seriam a contrapartida epistêmica para o processo de isolamento dos indivíduos ocorrido na Modernidade, para qual concorreram as mudanças de natureza política e econômica advindas da ascensão da esfera social no desenvolvimento do capitalismo, como será detalhado no tópico seguinte.

Por fim, nos séculos XVIII e XIX, o rompimento da Era Moderna com a *vita contemplativa* consumou-se com a emergência e ênfase, no pensamento ocidental, do conceito de processo, advindo este das práticas de produção: “a tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX consistiu na recusa de encarar qualquer coisa ‘como é’ e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior”.(OT, 516). Para Hannah Arendt, o moderno conceito de processo que prevaleceu nas Ciências Naturais e que também foi adotado pela História é o principal marco que “separa a época moderna do passado” (cf. EPF, 95): “as palavras-chave da Historiografia moderna – ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’ – foram também, no século XIX, as palavras-chave dos novos ramos da Ciência Natural, em particular da Biologia e da Geologia, uma tratando da vida animal e a outra até mesmo de assuntos não-orgânicos em termos de processos históricos.” (EPF, 93). Hegel teria sido o pensador que melhor representou esse procedimento da historiografia moderna, consequência direta da Revolução Francesa<sup>86</sup>: “a solução hegeliana – segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos – revelou-se muito engenhosa, porque abriu caminho para levar a sério os acontecimentos histórico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade.” (DP, 75).

Karl Marx, por sua vez, tomou emprestado de Hegel o sentido teleológico da História, vista por este como “desenvolvimento do Espírito Absoluto”, e acrescentou-lhe a possibilidade de transformar “desígnios superiores” incognoscíveis em “fins intencionais de ação política [...] em intenções planejadas e voluntárias”. (EPF, 112-113). Marx identificou sentido e finalidade históricos, “derivando consciência política da consciência histórica”, tornando a História o resultado de um processo de fabricação<sup>87</sup>. O materialismo histórico também se enquadraria na ênfase hegeliana ao conceito de “processo histórico”: as deterministas leis históricas marxistas, tendo a luta de classes como “motor”, seriam derivadas do evolucionismo de Darwin, este baseado na luta das espécies pela sobrevivência e na lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos<sup>88</sup>.

Kant, por seu turno, enxergou a história como um processo “como um todo [que] parece guiado por uma ‘intenção da natureza’” (EPF, 117), história centrada no progresso da espécie humana e no cumprimento do seu destino na Terra, e não nos indivíduos históricos. Na historiografia moderna, tentou-se impor um sentido à histó-

ria (Hegel e Kant) e até mesmo “impor à realidade o significado e a lei preconcebidos do homem” (Marx) (cf. EPF, 122). De uma maneira geral, as modernas explicações historicistas do homem “foram distorcidas por categorias que são no máximo hipóteses de trabalho para ordenar o material do passado”. (DP, 51).

Hannah Arendt se insurge, portanto, contra as concepções teleológicas da História, seja consubstanciada no desenvolvimento do “Espírito Absoluto” de Hegel, seja na consecução do “destino” da espécie humana de Kant ou na sociedade comunista de Marx. Hannah Arendt então se pergunta, “quem então é o sujeito da história?” (cf. LPK, 73-74); pode-se acrescentar outro questionamento: qual é o âmbito da *ação* política dos cidadãos diante destes arcabouços históricos totalizantes? Segundo Hannah Arendt, Hegel, Kant e Marx, entre outros pensadores, deslocaram a filosofia política em prol de uma filosofia da história (cf. LPK, 14), o que representa, no plano do pensamento social, o próprio declínio moderno do espaço público e da política<sup>89</sup>.

Ao perpassar tanto as Ciências Naturais, a História e as Ciências Sociais, o conceito de processo “adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação” provocando a grave conseqüência de dissociar o geral/universal do concreto/individual e concedendo ao processo temporal do desdobramento dos eventos uma dignidade que ele nunca teve antes no pensamento ocidental. (cf. EPF, 96). A introdução do conceito de progresso na historiografia moderna, por sua vez, implicou se perceber a humanidade como uma totalidade, considerar-se o universal em detrimento do particular e, por último, acreditar-se que o “sentido” da História apenas se revela no seu final. (cf. LPK, 36 e 73). Dessa forma, Hannah Arendt critica a teoria política tradicional, acusada de “ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares”, e a moderna filosofia da história, em que a humanidade é uma abstração “que jamais pode ser um agente ativo” (cf. CH, 196-197). Para Arendt, a compreensão da história só pode ser possível posteriormente ao desenvolvimento dos fatos, pelo espectador, e não pelo agente envolvido nos acontecimentos em questão, e mesmo assim de uma maneira retrospectiva.

Ao tentar escapar do imprevisível e do caráter singular das coisas particulares, mediante a imposição de padrões de “ordem e necessidade” à realidade, o conceito moderno de História deturpou, no limite, a própria objetividade dos dados: chegou-se “à completa ausência de significado que resulta inevitavelmente da compreensão de que posso escolher fazer o que quiser resultando sempre alguma espécie de ‘sentido’”. (EPF, 124-125). Assim, para Arendt, a modernidade apresenta uma “crescente alienação do mundo”, e não a auto-alienação do homem como pensava Marx, culminando na emergência da sociedade de massas do século XX, em que os homens se inter-relacionam mas vivem isolados, sem um *mundo comum*.

Hannah Arendt, ainda sob o impacto da Segunda Grande Guerra, afirma que “vivemos hoje num mundo em que nem mesmo o senso comum faz mais qualquer sentido”, concluindo pela necessidade de uma nova filosofia política que seja assen-

tada na *pluralidade* humana, na contingência de suas ações, “da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos” (cf. DP, 115), visto que “a busca de significado não só está ausente e é inteiramente inútil no curso rotineiro dos negócios humanos como, ao mesmo tempo, seus resultados permanecem incertos e não verificáveis”. (VE, 68). Arendt aqui recusa um pensamento filosófico especulativo, que, afastado do mundo comum, possa descobrir verdades que seriam impostas à esfera política; o mundo comum não é um mundo da verdade e sim da compreensão mútua, da percepção construída pelo diálogo sincero de indivíduos portadores de distintos pontos-de-vista (cf. DP, 52). Trata-se, em essência, da mesma crítica que Hannah Arendt apôs à teoria política de Platão.

No contexto da Era Moderna, a ação como iniciativa cedeu lugar ao comportamento conformista, cabendo apenas a uma pequena parcela da população, os cientistas, a capacidade para ação em concerto; ocorre que essa ação é destituída de caráter político e histórico, incapaz de revelar o indivíduo-ator, por não incidir sobre a teia de relacionamentos humanos e ser realizada apenas no limitado espaço dos institutos de pesquisa: “pois suas primeiras organizações, fundadas no século XVII para conquistar a natureza e nas quais desenvolveram seus próprios padrões morais e seu próprio código de honra, não apenas sobreviveram a todas as vicissitudes da era moderna, mas tornaram-se um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história”. (CH, 337).

Estas, portanto, são as conseqüências epistêmicas e metafísicas, advindas da secularização da política e da ascensão das Ciências Naturais, que concorreram para o declínio da esfera pública na Modernidade. No item seguinte, analisa-se outra dimensão da concepção arendtiana do moderno declínio da política, desta vez pela ótica da ascensão da esfera social.

### **A EMERGÊNCIA DA ESFERA SOCIAL: DOS PRIMÓRDIOS DO CAPITALISMO À REVOLUÇÃO INDUSTRIAL**

*Na Grécia, os tiranos nutriam a ambição, sempre frustrada, de persuadir os cidadãos a não se imiscuírem em assuntos políticos [...] e de transformar a ágora num conjunto de lojas semelhantes aos bazares do despotismo oriental. (CH, 173)*

#### **O surgimento da sociedade comercial e a ascensão dos interesses privados**

Segundo Hannah Arendt, o capitalismo do início da Era Moderna baseava-se na produtividade reificante do *homo faber* na condição de artesão produtor isolado de objetos de uso duráveis. A esfera pública dessa sociedade era o mercado de trocas,

onde o “fabricante de coisas” poderia exibir seus produtos elaborados no isolamento e se transformar em mercador ou negociante. Todavia, o mercado de trocas, principal esfera pública da sociedade comercial, não se constituiu como uma esfera política, e sim como espaço onde os produtos dos artesãos se transformam em mercadorias. Sob a aparência da esfera pública, os objetos artesanalmente elaborados, para o uso, no isolamento da esfera privada, ganham valor de troca<sup>90</sup>. (cf. 172-175).

A sociedade comercial, que se desdobra como produtora em razão da ampliação do mercado, teria sido resultante dessa “produção ostensiva”, caracterizando-se como uma sociedade de produtores, “sociedade na qual a troca de produtos é a principal atividade política”; os homens se relacionam entre si na esfera pública do mercado de trocas não como pessoas, mas como fabricantes de produtos. O poder deixa de ser resultado da ação e do discurso em conjunto dos cidadãos para se transformar na “soma dos poderes de troca”. Política e liberdade se dissociaram. As pessoas foram reduzidas à condição de produtora de coisas voltadas para a troca, com a conseqüente desvalorização da dignidade humana. Arendt diagnosticou tal característica da sociedade comercial como uma “surpreendente inversão da antiga relação entre o público e privado”, exigindo que os homens apenas se revelem no “convívio familiar ou na intimidade dos amigos”, isto é, na esfera privada (cf. CH, 221-223); esta destinava-se primordialmente ao trabalho de fabricação realizada no isolamento. A “ausência de relacionamento humano e essa preocupação fundamental com mercadorias permutáveis”, que Marx denunciou como “desumanização e auto-alienação”, e que para Hannah Arendt era a alienação do indivíduo com relação ao mundo, provocou um declínio do *senso comum* e a “atrofia do espaço da aparência” na sociedade manufatureira, como anteriormente analisado. (cf. CH, 266).

Na Era Moderna, teria ocorrido uma inversão na hierarquia da *vita activa*: o trabalho (labor) foi glorificado como a mais importante atividade humana, tendo deslocado tanto a contemplação filosófica e religiosa como a ação política; além do mais, não se teria desenvolvido nenhuma teoria que diferenciasses a fabricação do labor. Karl Marx teria sido o pensador que melhor representou essa moderna glorificação do trabalho, ao afirmar que o trabalho é que distingue os homens dos outros animais, e não sua capacidade de pensar<sup>91</sup>. (cf. CH, 96-97). Além do mais, para Hannah Arendt, a principal falha de Marx foi exatamente não distinguir o trabalho do labor: “o trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica – produzida pelo ‘metabolismo [do homem] com a natureza’, através do qual ele conserva a sua vida individual e reproduz a espécie.” (OT, 516). Arendt afirma que, ao longo de toda sua obra, Marx “define o homem como *animal laborans*” (cf. CH, 117), o que representaria dizer que “não a liberdade, mas a compulsão é que faz o homem humano”, o que o teria levado a concluir erroneamente que a violência é a “parteira da história” e a luta de classes o seu “motor”, assim negando “o substancial conteúdo de liberdade contido na capacidade humana de conversar, discursar”, cujo conteúdo foi por ele reduzido a ideologia.<sup>92</sup> (cf. MWP, 286 e 290).

Ainda nos primórdios da Era Moderna, surgiu o que Hannah Arendt denomina esfera social: a “ascendência do social”, ou da sociedade, numa acepção heterodoxa do termo, constituiu-se na elevação dos negócios econômicos do lar doméstico (*oikia*) ao nível da esfera pública, isto é, as questões de subsistência ganharam importância pública, o que “diluiu a antiga divisão entre o privado e o público [e] alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, a ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (CH, 47, 56 e 124). O labor, que por tantos séculos permanecera restrito ao isolamento do lar, invadiu e desfigurou a esfera pública, em razão da ênfase que passou a se conceder ao progresso material da humanidade; ao mesmo tempo, desvinculou-se a realização individual da busca pela excelência, provocando a perda de qualidade da ação e do discurso políticos pela redução do espaço público disponível para os mesmos. (cf. CH, 58-59).

Concomitantemente à emergência da esfera social, ocorreu o deslocamento da preocupação com a propriedade da esfera privada para a pública. A sociedade de produtores exigiu do governo a proteção para o acúmulo de riquezas. Deve-se ressaltar que, para Hannah Arendt, a expropriação dos pobres, principalmente camponeses (cf. CH, 71), gerou o acúmulo inicial de riquezas fundamental transformado em capital, assim como uma massa de pessoas economicamente supérfluas, desocupadas, fatores que para Arendt foram fundamentais para o surgimento do capitalismo (cf. CH, 267). Tal processo de expropriação teria viabilizado, por sua vez, um incremento acelerado na capacidade produtiva do trabalho, decorrente da divisão do trabalho, fato histórico anterior mesmo à própria mecanização da Revolução Industrial. Outra consequência dessa expropriação foi a atrofia da própria esfera privada, visto que, como Karl Herb esclarece, no entendimento de Hannah Arendt, “para [se] conservar os limites do espaço privado, a instituição da propriedade privada mostra-se imprescindível. A propriedade garante ao homem privado a posse do mundo; não obstante o privado não pode tornar-se um fim em si.”<sup>93</sup>

No início da Era Moderna, a única preocupação que as pessoas passaram a ter em comum foi a preservação dos seus interesses privados, provocando a indiferenciação das esferas públicas e privadas, e a submersão de ambas na esfera social. O encolhimento da esfera privada levou à descoberta da intimidade na medida em que os indivíduos buscaram refúgio em suas subjetividades, como anteriormente apontado<sup>94</sup>. (cf. CH, 79-80). O próprio processo de acumulação de riquezas não teria sido possível sem o sacrifício do *mundo comum*:

*[...] a ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade alienada do mundo [...] começou com a perda [...] da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo*<sup>95</sup>. (CH, 269)

A Era Moderna estava “tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*”. (CH, 172). Afinal, a política não existe *para* resolver questões de necessidades materiais e sim apenas se viabiliza *a partir* do ponto em que essas necessidades estão resolvidas. (cf. CH, 47).

A sociedade comercial, baseada na premência da produtividade, acaba por universalizar o utilitarismo e a lógica dos meios e fins do processo de produção, levando à instrumentalização da política, numa definição que aproxima bastante Arendt do conceito de racionalização moderna de Max Weber. O *homo faber*, por não passar de um fabricante de coisas para a troca, rebaixa todas as coisas à categoria de meios e não consegue perceber o significado dessas mesmas coisas, confundindo utilidade e significado e conformando “um mundo estritamente utilitário, [onde] todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins”. (cf. CH, 167). A partir do critério da utilidade, tanto o *homo faber* como o *animal laborans* julgaram a participação na esfera pública como perda de tempo: “a rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso com ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa”. (CH, 220). A esfera política passou a ser vista, pela lógica da fabricação, também como uma arena regida pela categoria de meios-e-fins, abrindo espaço para que, “enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados. A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política como meio de atingir um fim” (CH, 241). Na medida em que a violência, pela destruição da natureza, está presente no processo de produção, e a fabricação assumiu a condição de principal atividade da vida ativa na sociedade comercial, a consequente instrumentalização da política acaba por justificar a utilização da violência para a consecução de seus objetivos.

Para Hannah Arendt, o utilitarismo dos economistas clássicos também teria raiz nesse processo de reificação, de transformação de todas as coisas à categoria de meios. A ascensão do social leva à substituição da ação pelo comportamento, e ao conformismo político dos indivíduos. (cf. CH, 51). Arendt afirma que o nascimento da ciência econômica deu-se nesse contexto<sup>96</sup>: conjuntamente com seu “principal instrumento”, a estatística se “transformou na ciência social por excelência”, partindo da suposição de que os homens não agem e sim se comportam, refletindo o conformismo das massas da sociedade moderna<sup>97</sup>.

O deslocamento da preocupação com a propriedade, da esfera privada para a esfera pública, acabou por também firmar a questão da propriedade privada como crucial nas teorias econômicas e políticas modernas. (cf. CH, 82). Os economistas clássicos e liberais, especialmente Adam Smith, eram “abertamente hostis a toda a esfera do governo”, ao *mundo comum*, visto por eles como um “mal necessário” destinado apenas a garantir a busca individual por riquezas. Segundo Arendt, o pró-

prio liberalismo teria concorrido para a “eliminação da noção de liberdade no âmbito político” ao ter reduzido a política “quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses” (EPF, 202). O governo foi transformado em administração e a gestão pessoal em burocracia. A política se restringe: deixa de ser um fim em si e passa a ser um meio, via governo, para a preservação da propriedade e para viabilização das necessidades materiais do homem, caracterizando a ascensão daquilo que Arendt definiu com a esfera social. A política passou a ser subordinada à necessidade, não se centrando mais na liberdade.

### **As Revoluções Políticas Modernas e a Questão Social**

Dentro desse contexto da emergência do social, Hannah Arendt enxerga a ocorrência das duas principais revoluções políticas da Era Moderna, aquelas em que a experiência histórica da revolução “apareceu em sua plenitude”: a Revolução Americana e a Revolução Francesa, ocorridas no século XVIII. O que essas modernas revoluções apresentaram de inédito em termos históricos, segundo o conceito arendtiano de revolução, diz respeito a duas experiências correlacionadas: a capacidade de os homens iniciarem alguma coisa nova e a conquista da liberdade; “a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza”, se constituiu no critério mais elevado para a avaliação dos “corpos políticos”. Afinal, as revoluções modernas não seriam meras rebeliões civis ou mudanças políticas, conforme aconteceram na Antiguidade, pois estas se limitavam a mudanças de estágio num mesmo ciclo histórico<sup>98</sup>. (cf. RV, 17, 23 e 27).

Foi a partir da experiência colonial norte-americana que “os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana”, e a questão social surgiu como fator revolucionário na Europa; em razão de sua abundância natural e “desenvolvimento tecnológico único”, a América tornou-se um símbolo de prosperidade terrena e mobilidade social para os europeus, induzindo à “rebelião dos pobres” que teve lugar na Revolução Francesa<sup>99</sup>. Passou-se a acreditar nas possibilidades de mudança socioeconômica, algo até então impensável politicamente nas estruturas rígidas das sociedades européias do século XVIII. Não obstante, Arendt esclarece que, embora ciente do problema da escravidão, essa questão da pobreza não foi fator significativo para os acontecimentos da Revolução Americana, e nem constava como fator primordial da Revolução Francesa (que era a revolta contra a tirania do monarca)<sup>100</sup>. A questão central inicial dessas revoluções foi a criação de novos organismos políticos, dentro de uma nova ordem política para o exercício da liberdade, a *novus ordo seclorum*, algo em que a Revolução Americana teria sido exitosa e a Revolução Francesa teria fracassado: enquanto não havia um “estado de miséria” na América, não levando os trabalhadores a se moverem pela necessidade e assim não bloquearem o andamento da revolução, “foi sob o ditame dessa necessidade [material] que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres<sup>101</sup>”.

Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta” (RV, 48 e 54). A multidão de pobres e oprimidos apareceu pela primeira vez, à luz do espaço público, de onde estiveram ausentes por estarem presos às necessidades materiais cotidianas; inúmeros fatos se sucederam repentinamente sem que “nenhum participante [pudesse] controlar o curso dos acontecimentos”, pois essa multidão não era organizada e não possuía um mundo em comum prévio; o que apenas tinham em comum era a necessidade orgânica e urgente de sobreviver à miséria. A libertação da tirania não levou à liberdade, como esperado, para a maioria da população, e a felicidade passou a ser o novo objetivo da Revolução “depois que os girondinos falharam em promulgar a constituição e instalar a república”; as multidões perceberam que a constituição em gestação não seria uma “panacéia para a pobreza” e irromperam violentamente no espaço público; os jacobinos, liderados por Robespierre, assumiram o poder. (cf. RV, 60 e 87).

A pobreza mudou o rumo da Revolução; não se buscava mais a liberdade e sim a ‘felicidade do povo’, a abundância material, refletida na substituição dos Direitos Humanos pelos direitos dos *sans-culottes*<sup>102</sup>. Pretendia-se fundamentar o corpo político da Revolução Francesa mediante os direitos naturais dos homens conforme disposto na Declaração dos Direitos dos Homens. A “vontade geral” do povo, inspirada em Rousseau, foi vista como uma vontade única permanente que substituiu a busca dialógica do consenso republicano<sup>103</sup>: a piedade com que Robespierre governou, glorificando os pobres e o sofrimento, “massacrou a justiça e fez pouco caso das leis” no intuito de resolver, com compaixão, a pobreza da maior parte da população, assuntos que, para Hannah Arendt, por serem de natureza administrativa, deveriam ter sido resolvidos por especialistas, e não pela política.(cf. RV, 72). Além do mais, tentou-se derivar da mesma fonte, o povo, tanto o poder como a competência para a elaboração das leis, num processo de “deificação do povo”; Arendt explica que essa foi uma das principais distinções entre as revoluções francesa e americana, posto que na Revolução Americana não houve nada semelhante com a formulação de que a lei é a “expressão da vontade geral”. Enquanto os revolucionários franceses enxergavam que todo poder emana do povo, “não sabendo distinguir entre violência e poder”, os homens da Revolução Americana tinham a clara noção de que o poder surge da ação conjunta, mediante “promessas, pactos e compromissos públicos” (cf. RV, 146-147); para estes últimos, o conceito de povo assentava-se na pluralidade de opiniões. Ainda mais: a questão da compaixão, e sua perigosa componente irracional, estava ausente das pragmáticas “mentes e corações dos homens que fizeram a Revolução Americana”, e com ela a tentação de se querer resolver o problema da miséria através de ações imediatas que violassem as normas legais constituídas<sup>104</sup>. (cf. RV, 67-69).

O fracasso da Revolução Francesa, consubstanciado no terror jacobino e a ascensão de Napoleão Bonaparte, deu-se exatamente pela imiscuição das questões

sociais no rumo dos seus acontecimentos, pois afinal a miséria jamais poderia produzir “gente de espírito livre” por reduzir os indivíduos às suas prementes necessidades vitais<sup>105</sup>. Segundo Arendt, Marx enxergou tal desfecho por uma ótica diametralmente oposta: para aquele pensador, a Revolução Francesa teria fracassado em instituir a liberdade exatamente por não ter resolvido a questão da pobreza, isto é, a da igualdade: “daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis”<sup>106</sup>. Marx teria interpretado as condições socioeconômicas em termos políticos e proposto não uma revolução capaz de instaurar a liberdade política, libertando o homem da opressão imposta por outros homens, mas sim libertar o homem da situação de escassez material “historicamente determinada”. Há uma inversão: as mudanças na economia (relações de produção) passam a ser o meio através do qual os homens poderiam alcançar a liberdade na esfera política.

Neste sentido de sacrificar os ideais da liberdade em prol do combate à pobreza, Hannah Arendt enxerga uma linha teórica revolucionária entre Robespierre, Marx e Lênin: a atuação política do primeiro durante a Revolução Francesa inspirou os escritos revolucionários de Marx, que por sua vez inspiraram teoricamente a atuação revolucionária de Lênin na Revolução Soviética:

*Lênin foi o último herdeiro da Revolução Francesa; não formulou nenhum conceito teórico de liberdade, mas quando confrontado com ela na realidade concreta, percebeu o que estava em risco, e quando sacrificou as novas instituições de liberdade, os soviets, em favor do partido que julgou que iria libertar os pobres, sua motivação e raciocínio ainda estavam em consonância com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa. (RV, 52-53).*

No entender de Arendt, Lênin e a cúpula do partido bolchevique desvirtuaram os rumos da revolução através dos expurgos internos e pela extinção dos soviets, conselhos operários revolucionários que, descentralizadamente, possibilitavam uma ampla participação política: “Sem dúvida Lênin sofreu sua maior derrota quando, com o espoucar da guerra civil, o supremo poder que ele originalmente planejava concentrar nos Soviets passou definitivamente às mãos da burocracia do Partido;” (OT, 369). Foi na Revolução Russa que o terror foi pioneiramente utilizado como instrumento institucional, no caso de Lênin, “para acelerar o *momentum* da revolução”, enquanto o terror jacobino “ainda fora posto em prática de boa-fé”. (cf. RV, 79).

Para Hannah Arendt, nenhuma revolução conseguiu resolver a “questão social” e libertar os homens das necessidades materiais por meios políticos, sendo que todas as tentativas nesse sentido redundaram em terror; porém todas as revoluções, com exceção da Revolução Húngara de 1956, utilizaram-se da força das multidões miseráveis para lutarem contra a opressão política. Arendt retorna aqui à sua polêmica

argumentação de que os interesses econômicos não devem se imiscuir na esfera política, sob o risco de reduzir o único espaço onde os homens podem ser verdadeiramente livres: “nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e perigoso”; a experiência da violência que se instaurou no governo jacobino e na revolução russa são exemplos mais do que documentados sobre o desfecho daquela tentativa (cf. RV, 90). Pode-se, inclusive, utilizar esta advertência arendtiana como um alerta em face das lideranças populistas e messiânicas terceiro-mundistas que, sob o argumento da compaixão, da justiça e das igualdades de condições, acabem por instrumentalizar a violência de uma massa empobrecida e desorganizada no sentido de se romper o ordenamento jurídico e estabelecer um regime autoritário, ameaçando a sobrevivência da própria *res publica*.

Por outro lado, vale ressaltar, conforme detalhado mais adiante, que Arendt criticou o liberalismo econômico por também reduzir a política (“perda de tempo”) aos interesses econômicos, embora sob a lógica instrumental-utilitarista. O risco aqui é que um governo mínimo, que se restrinja a assegurar as liberdades dos negócios executadas no mercado, onde as virtudes privadas (egoísmo e ganância) se transformam miraculosamente, via “mão invisível do mercado” (Adam Smith), em virtudes públicas, acabe por privatizar as instituições da *res publica* em detrimento da administração das necessidades da população. Dentro do contexto do sucesso da Revolução Americana *vis-à-vis* o desenvolvimento do capitalismo, Hannah Arendt ousa discordar de que a riqueza e o bem-estar econômico tenham sido resultado da liberdade de empresa; a seu ver, essa abundância pré-existia nos Estados Unidos anteriormente à revolução, e sem a riqueza de recursos naturais e “governo brando” ali presentes, o sucesso da livre-empresa capitalista não teria ocorrido: “em outras palavras, a livre-empresa foi uma benção sem mácula apenas na América, e apenas uma benção diminuta, se comparada com as liberdades verdadeiramente políticas, tais como a liberdade de expressão e pensamento, ou de reunião e associação.” Arendt lembra que, nos países onde não existia riqueza natural, a “iniciativa privada do capitalismo resultou, em toda parte, em infelicidade e pobreza da população”. (RV, 174). Arendt critica duramente o liberalismo político e econômico, mas não propõe o comunitarismo em seu lugar, pois acredita que o “direito de ter direitos” do indivíduo não deva ser subsumido ao bem comum. Como alerta Canovan, o conceito de espaço público de Hannah Arendt “não se baseia e nem deve coincidir com nenhuma comunidade natural de raça, etnicidade ou religião. O republicanismo de Arendt desafia o pressuposto moderno de que a legitimidade política reside no Estado-nação”.<sup>107</sup>

Arendt reconhece que, em suas origens históricas, o poder político tinha como fonte o desejo legítimo dos homens de se libertarem das opressivas necessidades materiais; acontece que a solução adotada ao longo da história foi o domínio, pela violência, de outros homens no intuito de obrigá-los às tarefas econômicas: “isto

constitui o cerne da escravidão, e foi apenas o advento da tecnologia, e não o aparecimento de modernas idéias políticas, que refutou a antiga e terrível verdade de que somente a violência e o domínio sobre os outros podem tornar alguns homens livres” (RV, 90). Ora, Hannah Arendt afirma aqui que a solução da pobreza humana reside não na esfera política e sim no âmbito tecnológico, assunto a ser tratado por peritos tecnocratas, o que demonstra a sua esperança de que os avanços produtivo-tecnológicos sejam *per se* capazes de resolver a questão da miséria material humana<sup>108</sup>.

O que se pode questionar é que, apesar dos formidáveis desenvolvimentos tecnológicos, inclusive no âmbito da produção de alimentos, a pobreza e a miséria ainda afetam a vida de milhões de pessoas no mundo contemporâneo, mesmo nos chamados países ricos<sup>109</sup>. Dessa forma, fica patente que a tecnologia também está sujeita às injunções políticas, seja no que tange à definição dos rumos da pesquisa tecnológica, seja no que diz respeito à aplicação social dos resultados dessa mesma pesquisa<sup>110</sup>. Pierre Bourdieu, no trecho a seguir, em que analisa o poder da tecnocracia econômica nas atuais sociedades, pode ajudar a esclarecer esse ponto de vista:

*Essa nobreza de Estado que prega a extinção do Estado e o reinado absoluto do mercado e do consumidor, substituto comercial do cidadão, assaltou o Estado: fez do bem público um bem privado, da coisa pública, da República, uma coisa sua. O que está em jogo hoje é a reconquista da democracia contra a tecnocracia: é preciso acabar com a tirania dos ‘especialistas’, estilo Banco Mundial ou FMI, que impõem sem discussão os vereditos do novo Leviatã, ‘os mercados financeiros’, e que não querem negociar, mas ‘explicar’; é preciso romper com a nova fé na inevitabilidade histórica que professam os teóricos do liberalismo; é preciso inventar as novas formas de um trabalho político coletivo capaz de levar em conta necessidades, principalmente econômicas (isso pode ser tarefa dos especialistas), mas para combatê-las e, se for o caso, neutralizá-las.<sup>111</sup>*

Habermas, por seu turno, ao analisar a questão da tecnologia como ideologia, aproxima-se do ponto de vista de Bourdieu por constatar a despolitização que acompanha a redução economicista da esfera pública:

*Na medida em que a ação governamental é dirigida rumo à estabilidade e crescimento do sistema econômico, a política assume um peculiar caráter negativo. Para isso ela é orientada rumo à [...] solução de problemas técnicos [...] que não são dependentes de debate público. Antes, a discussão pública pode mesmo se tornar problemática a partir do arcabouço no qual a ação governamental se apresenta como técnica. Dessa forma, as novas políticas de intervenção estatal requerem a despolitização da maior parte da população.<sup>112</sup>*

Por ter falecido em 1975, Hannah Arendt não foi testemunha das transformações econômicas do capitalismo pós-industrial que redundaram na “globalização” e na predominância do mercado financeiro e de sua contrapartida ideológica, o neoliberalismo, fatores que coroaram o processo de subsunção da política ao econômico por ela apontado em seus primórdios<sup>113</sup>. De qualquer forma, Pierre Bourdieu fez acima um contraponto que permite a análise da questão política da gestão das atividades econômicas; o que Bourdieu enxerga é compatível com as principais considerações arendtianas sobre o tema: ele constata a tendência da redução do cidadão à sua dimensão consumidora, o declínio do espaço público diante da invasão dos interesses econômicos privados, levando as instituições da *res publica* a agirem como instância destes interesses; por outro lado, Bourdieu constata que esse declínio da esfera pública, rendida aos interesses das grandes corporações, teve como contrapartida uma concentração inédita de poder de formulação de políticas públicas exatamente nas mãos dos “peritos” tecnocratas, economistas comprometidos ideologicamente com o capital financeiro. O que Hannah Arendt parece não ter percebido é que a atuação desses “peritos” necessita de controle político, da mesma maneira como ela havia propugnado no caso dos filósofos preparados, pela Academia de Platão, para a arte de governar. Bourdieu ressalta exatamente a necessidade de resgatar o poder de definição dos conteúdos das políticas socioeconômicas para a esfera pública. Ao não debater as questões econômicas no âmbito da esfera política, como preconizado por Arendt, corre-se o risco de abandoná-las aos interesses das grandes corporações.

O problema com relação a esse posicionamento é que Arendt, ao se basear na sua distinção ontológica entre a liberdade (*polis*) e a necessidade (*oikia*), acabou por separar a economia da política. Como Seyla Benhabib afirma, “não existe organização neutra ou apolítica do econômico; a economia é economia política. Mesmo o labor realizado nas famílias é permeado pelas relações de poder baseadas no gênero e na divisão sexual do labor dentro da família.”; essa separação de esferas teria mesmo levado Arendt a uma concepção tecnocrática da economia, uma questão limitada pelo desenvolvimento tecnológico<sup>114</sup>.

Por outro lado, Hannah Arendt têm razão ao pretender evitar que o debate político se reduza às questões econômicas, pois assim se estaria perdendo a dimensão dignificante das atividades políticas: a liberdade que viabiliza a manifestação pública e coletiva da pluralidade humana<sup>115</sup>. Alain Touraine parece preocupado com essa tendência, ao afirmar a necessidade do controle político da economia:

*Para entendermos as lutas políticas, as dificuldades econômicas e os debates de idéias, devemos ser capazes de definir a situação histórica na qual eles se desenvolvem. Alguns não nos falam senão de economia.*

*Se seu ponto de vista estiver correto, a vida política não tem nenhum sentido, e é urgente passar o poder para as mãos do presidente do Banco Central [...] A idéia de uma economia desembaraçada de todo controle social e político é absurda. A economia é um sistema de meios que devem ser postos a serviço de fins políticos.*<sup>116</sup>

Alain Touraine, ciente da subsunção da política à economia de mercado globalizada, reafirma a necessidade do resgate da democracia, cuja definição guarda grande semelhança com o conceito arendtiano de política. A concepção culturalista de democracia de Touraine fixa, antes de tudo, que o objetivo da democracia é a libertação de cada um, portanto, um projeto de autonomia, fato que o aproxima também de Castoriadis. Para Touraine, essa “liberdade de cada um tem absoluta necessidade de um espaço público aberto e de procedimentos democráticos”, um espaço de diálogo e de comunicação que, numa política de reconhecimento, permita a convivência dos “simultaneamente diferentes e semelhantes”, pois a democracia é a “organização institucional das relações entre sujeitos”. Antes de abolir injustiças socioeconômicas, a democracia deve prioritariamente assegurar que os grupos e indivíduos “se tornem sujeitos livres, produtores de sua história, capazes de unir, em sua ação, o universalismo da razão e a particularidade de uma identidade pessoal e coletiva”. Afinal, o século XX teria provado que a política deve estar acima das questões sociais e econômicas da produção, visto que “uma ação que vise a libertação dos trabalhadores pode confinar toda a população, incluindo os trabalhadores, em uma nova escravidão, se não estiver apoiada na liberdade política”<sup>117</sup>. Portanto, a visão democrático-culturalista de Touraine remete diretamente à concepção política de Arendt, através dos conceitos de esfera pública, pluralismo, ação em conjunto, poder comunicativo e política centrada na liberdade. Assim como Arendt, Alain Touraine reconheceu que, nas revoluções do século XX, havia embutida uma ameaça à liberdade humana sob o propósito de se livrar os trabalhadores do jugo da exploração econômica. Touraine alerta para o fato de que o projeto democrático não deve sucumbir nem sob o individualismo consumista, que reside na “confiança cega nos mercados”, e nem sob o “fanatismo comunitário”, ameaças que são à liberdade política e ao pluralismo cultural.

Cornelius Castoriadis, pensador que também refletiu o declínio da esfera pública a partir da experiência grega antiga, destaca a ameaça do economicismo com relação à sobrevivência da esfera política:

*Chegamos ao nó górdio da questão política atual. Uma sociedade autônoma não pode ser instaurada senão pela atividade autônoma da coletividade [...] pressupõe que a paixão pela democracia e pela liberdade, pelos negócios comuns, tome o lugar da distração, do cinismo, do conformismo, da corrida para o consumo. Em resumo: ela pres-*

*supõe, entre outras coisas, que o 'econômico' pare de ser o valor dominante ou exclusivo [...] Digamo-lo mais claramente ainda: o preço a pagar para a liberdade é a destruição do econômico como valor central e, de fato, único.*<sup>118</sup>

Tal afirmação de Castoriadis acima transcrita pode ser completada com a afirmação de Hannah Arendt de que “o crescimento econômico pode, algum dia, vir a ser antes uma maldição do que uma benção e, em nenhuma condição, pode levar à liberdade ou servir como prova de sua existência.” (RV, 174); aqui Arendt vislumbra problemas tais como a destruição ecológica, apatia política advinda de uma sociedade consumista e a subsunção da liberdade aos interesses socioeconômicos, seja pela privatização da esfera pública, seja pela ameaça despótica de governos centrados na resolução da pobreza a qualquer custo jurídico-institucional<sup>119</sup>.

Cornelius Castoriadis, também preocupado com o fato de que nas oligarquias liberais contemporâneas (para ele, erroneamente denominadas democracias liberais) os negócios públicos estão sendo reflexo direto de interesses econômicos de grandes corporações, em outras palavras, com a privatização da esfera pública, afirma que o “devir verdadeiramente público da esfera pública/pública é, sem dúvida, o âmago da democracia”<sup>120</sup>; vale ressaltar que para Cornelius Castoriadis existem três esferas onde se dão as relações entre os indivíduos e a coletividade, e daqueles com sua instituição política: a privada – *oikios*; a esfera pública/privada – *ágora*; e a pública/pública, que no caso de uma sociedade democrática denominarei, para ser breve, *ecclesia* [...] esses dois últimos aspectos são confundidos nas discussões atuais, desde H. Arendt, sob o título ‘espaço público’.” Na concepção de Castoriadis, a esfera pública/privada viabiliza a comunicação entre as esferas privada e a pública/pública, o que se apresenta como um conceito esclarecedor quando deparamos, ao longo de toda obra de Hannah Arendt, com a oscilante sinonímia entre esfera pública e esfera privada. Por exemplo, quando Arendt classifica o “mercado de trocas” medieval como único espaço público disponível para o *homo faber*, e todavia ressalva que o mesmo não era político, o conceito de esfera pública-privada de Castoriadis parece ser mais apropriado<sup>121</sup>. Todavia, vale ressaltar que Arendt empreendeu algumas vezes, ao longo dos diferentes textos que compõem a sua obra *O que é Política?*, a adjetivação do espaço público, ora como espaço público-político, ora como espaço público-estatal, e até mesmo como esfera semipública. (cf. QP, 78-79 e 81); entretanto, Hannah Arendt não persiste com essa terminologia, e acaba por se utilizar predominantemente dos termos esfera pública e esfera política de forma indistinta ao longo de toda sua obra.

Retomando a questão socioeconômica, Habermas, por sua vez, concorda com Arendt quanto ao fato de que “a superação técnico-econômica da pobreza não significa de forma alguma que a liberdade pública esteja assegurada, em termos prático-políticos”<sup>122</sup>; não obstante, Habermas considera que Hannah Arendt tornou-se “víti-

ma de um conceito inaplicável às condições modernas” por ter afirmado que a intrusão das questões socioeconômicas na esfera pública transformam o governo numa mera administração burocratizada e anônima; de fato, ela afirma textualmente que “as atividades de administração e direção, por serem ditadas pelas necessidades subjacentes a todo processo econômico, são, em sua essência, não apenas apolíticas, como até mesmo não-partidárias” (RV, 217). No entender de Habermas, esse posicionamento arendtiano frustra “necessariamente qualquer tentativa de fundar um espaço político ativo e uma democracia radical”, que leva a uma

*perspectiva sui generis adotada por H. Arendt: um Estado exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém da repressão social – este não é um caminho viável para nenhuma sociedade moderna.*<sup>123</sup>

Gérard Lebrun raciocina de maneira semelhante a Habermas, ao afirmar que, na atualidade, política e economia são indissociáveis: “Não há programa político que não seja julgado em primeiro lugar sobre a pertinência das soluções econômicas que ele propõe. Não existe mais um discurso político que possa seriamente convidar os homens a abandonar suas preocupações com a segurança e o bem-estar”.<sup>124</sup>

A preocupação fundamental de Hannah Arendt é com a preservação da esfera política mediante instituições duradouras, espírito público e um ordenamento jurídico estável, esfera que possa assegurar a liberdade e pluralidade humana e garantir a continuidade transgeracional de um mundo comum<sup>125</sup>. O trecho seguinte, parte da argumentação de Arendt contrária ao conceito político de “elite”, reforça aquele ponto de vista sobre a ênfase na liberdade: “O fato de as ‘elites’ terem sempre determinado, e, na maioria dos casos, dominado o destino político da maioria, demonstra, por outro lado, a amarga necessidade de a minoria se proteger contra a maioria, ou melhor, *de proteger a ilha de liberdade, onde passou a habitar contra o mar de carências que a circunda.*” (RV, 220) (meu grifo). Arendt aqui é bastante clara: a política deve se preocupar com a preservação da liberdade, a despeito do “mar de carências” econômicas.

Para Hannah Arendt, os assuntos são políticos na medida em que, além de públicos, necessitem ser debatidos em razão de um conteúdo de incerteza; as questões econômicas, reduzidas por ela a questões técnicas, não estariam submetidas a esse critério de incerteza. Arendt cita como exemplo a questão da moradia: o fato de as pessoas necessitarem de moradias decentes para viver seria uma questão social, não sujeita ao debate, pois não teria sentido debater quantos metros quadrados seriam

necessários para viver uma vida decente; por outro lado, o problema de integração comunitária, vinculado à questão de moradia, seria sim um problema político. (cf. OHA, 317-318). Constata-se novamente que essa separação das esferas política e econômica torna-se problemática na obra de Hannah Arendt, pois pode-se muito bem considerar que a metragem das casas populares a serem construídas pelo governo, dentro de um suposto plano habitacional público, esteja diretamente associada à alocação alternativa de recursos orçamentários públicos, portanto, passível de discussão política.

Como afirmado anteriormente, Hannah Arendt defende a autonomia da política, seja de considerações morais (justiça social), seja de questões econômicas; Albert Wellmer também compreende assim a essência do pensamento arendtiano, mas considera que a “autonomia da política não pode ser possível como se a política tivesse migrado para uma região além destas esferas da vida”, isto é, das preocupações comuns a respeito da ecologia, da economia e da administração governamental, questões que para Wellmer são potencialmente políticas, posto que a própria definição arendtiana de esfera política implica os assuntos comuns. Em termos contemporâneos, ele conclui: “Hoje parece claro que, sem algum tipo de domesticação do capitalismo, a autodeterminação deixará de ser viável como projeto político.”<sup>126</sup>

Vera da Silva Telles sumariza bem essa questão da ausência do econômico no pensamento político arendtino ao reconhecer que a separação dessas esferas não se sustenta, mas ao mesmo tempo destaca que “Hannah Arendt nos ajuda a pensar que há, nessa relação, uma questão a ser elucidada” desde que se recuse a redução da política à economia e vice-versa. Telles esclarece que essa concepção de Arendt está enraizada em sua recusa em reduzir a política a Estado, e de identificar o Estado como administração dos diferentes interesses privados, como disposto pelo pensamento político tradicional:

*[...] na verdade, Hannah Arendt subverte os termos tais como foram colocados pela teoria política clássica, ao afirmar a inviabilidade de se constituir uma esfera pública a partir dos interesses privados. Nada mais distante de seu pensamento do que a idéia de um pacto social. E nada mais avesso às suas preocupações teóricas e políticas do que a identificação do público com o Estado, por referência ao qual os interesses privados encontrariam os limites e as referências para o seu aenciamento na esfera da economia.*<sup>127</sup>

Pode-se acrescentar que a dicotomia “política *versus* economia” no pensamento arendtiano é reflexo de sua concepção de poder assentada na ação em conjunto dos cidadãos, e não na tradicional concepção de poder-domação dentro do contexto de interesses em conflito.

Milton Santos apresenta sua visão de política, a partir do fenômeno da globalização, que parece incluir tanto as preocupações arendtianas de ação coletiva, assim como a temática econômica:

*A política, por definição, é sempre ampla e supõe uma visão de conjunto. Ela apenas se realiza quando existe a consideração de todos e de tudo. Quem não tem visão de conjunto não chega a ser político. E não há política apenas para os pobres, como não há apenas para os ricos. A eliminação da pobreza é um problema estrutural. Fora daí o que se pretende é encontrar formas de proteção a certos pobres e a certos ricos, escolhidos segundo os interesses dos doadores. Mas a política tem de cuidar do conjunto de realidades e do conjunto de relações.*<sup>128</sup>

Segundo Santos, a atuação globalizada econômico-financeira das grandes corporações está deliberadamente gerando a desvalorização salarial do trabalho e um desemprego estrutural, redundando na exclusão social de parcelas significativas da população. Seria uma pobreza estrutural politicamente produzida, naturalizada pela racionalidade econômica neoliberal, com a “colaboração ativa ou passiva dos governos nacionais”, e que se transformou numa dívida social. Em outras palavras, a globalização impõe uma pobreza politicamente determinada, via desemprego estrutural, que requer para sua solução uma necessária reestruturação da organização política. E isso, pode-se acrescentar, deve ser assunto de deliberação na esfera pública, e não solução meramente técnica e/ou mercadológica.

Para Milton Santos, portanto, a política seria ação em conjunto, mas que exige a inclusão de todas as pessoas e da dimensão material da comunidade; por outro lado, ela não deve se reduzir ao socioeconômico, pois a globalização impôs uma integração profunda da realidade coletiva que também exige da política uma visão abrangente para poder se efetivar plenamente como autonomia. Santos propõe a subordinação do econômico às necessidades comunitárias mediante um novo modelo de coletividade centrado no homem, substituindo-se a competitividade pela solidariedade. No plano da organização política e territorial nacional, Milton Santos propõe uma federação assentada nos “lugares”, “com a reconstrução da federação brasileira a partir da célula local, feita de forma a que o território nacional venha a conhecer uma compartimentação que não seja também uma fragmentação. Desse modo, a federação seria refeita de baixo para cima, ao contrário da tendência que agora está sendo arrastada pela subordinação aos processos de globalização.”<sup>129</sup> Como será apresentado adiante, Hannah Arendt enxerga uma organização republicana baseada nas localidades, um sistema confederativo distrital, como uma forma desejável de estruturação dos corpos políticos deliberativos.

É pela ótica republicana, mais do que pela democracia como regime, que Arendt distingue, em essência, as revoluções francesa e americana. A distinção que Renato Janine Ribeiro faz entre esses dois regimes auxilia a reforçar esse ponto de vista:

*Assim, para resumirmos, poderíamos dizer que enquanto a democracia tem em seu cerne o anseio da massa por ter mais, o seu desejo de igualar-se aos que possuem mais bens do que ela, e portanto é um regime do desejo, a república tem no seu âmago uma disposição ao sacrifício, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular. Evidentemente, é possível criticar a república dizendo-se que o suposto bem comum é, na verdade, um bem de classe, e que os sacrifícios que se fazem em nome da Pátria são desigualmente repartidos e, sobretudo, jamais põem em xeque a dominação de um pequeno grupo sobre a maioria. Mas o que eu gostaria de enfatizar na temática republicana é a idéia de dever que nela está saliente.*<sup>130</sup>

Como apresentado anteriormente, o fracasso da Revolução Francesa se deu em razão do ascenso da questão social, do “anseio da massa por ter mais”, gerando violência e instabilidade política. Por outro lado, a Revolução Americana foi bem sucedida em implantar a liberdade e estabelecer novas “instituições conservadoras do corpo político”<sup>131</sup> que perduraram (cf. RV, 73), o Senado e a Suprema Corte; tal fato estaria relacionado ao resgate metafísico, realizado pelos “Pais Fundadores”, com relação à preocupação dos antigos com a imortalidade terrena mediante participação na esfera pública e o estabelecimento de uma “cidade imortal” (cf. RV, 184-185). Os “Pais Fundadores” possuíam a concepção, comum no século XVIII, de que a democracia seria uma forma de governo que “era repudiada porque se supunha ser governada pela opinião pública”, pela instável paixão unânime dos cidadãos, que negaria a própria liberdade de expressão, o que levou aqueles primeiros a concluírem que o espírito público republicano é que deveria prevalecer no desenho dos novos corpos políticos.(cf. RV, 180).

Concorreram ainda para o sucesso da Revolução Americana, além da inexistência na América da miséria popular que existia na França, a larga experiência de autogoverno dos colonos norte-americanos (espírito de dever público e participação política direta) e a situação política dos mesmos sob o governo de uma monarquia limitada (inglesa), mais favorável que a herança histórica absolutista francesa<sup>132</sup>.

Contrariamente à Revolução Francesa, a Revolução Americana foi exitosa na elaboração de uma constituição para o país, no caso a Constituição da União, que teve como etapa anterior a elaboração das constituições para cada Estado norte-americano, fato que Arendt destaca como fundamental ao assegurar, transgeracionalmente, a “constituição da liberdade política”. (cf. RV, 100-101). Estabeleceu-se uma república, “governo das leis e não de homens”, assentada na separação entre lei e poder, algo não concretizado pela Revolução Francesa, como visto anteriormente, para quem o povo era a fonte única de ambos. O poder, no caso da Revolução Americana, remontava à experiência colonial impar em que os colonos ingleses, num esforço

conjunto que nivelou as diferenças de origem entre os mesmos, “se afirmaram, desde o início, no propósito de se congregarem em ‘corpos políticos civis [...] sem a divisão do povo em governantes e governados’” (RV, 134). Portanto, a Revolução encontrou, a partir da experiência colonial, uma coletividade cuja cultura política se assentava, há muito tempo, na prática comunitária associativa organizada em torno de um mundo comum, e num poder vinculado à prática deliberativa direta (*townhall meetings*) e “alicerçado na reciprocidade e na mutualidade”: “pois essa revolução não eclodiu simplesmente, mas foi antes conduzida por homens que tomaram juntos uma resolução, unidos pela força de compromissos únicos. O princípio veio à luz durante os conturbados anos em que foram lançadas as fundações [...] foi o princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum”. (RV, 171). Arendt vislumbra a ocorrência de uma espécie de pacto “horizontal” entre os colonizadores, sem abdicação de poder e liberdade para nenhum organismo político centralizador da coerção, cujo exemplo simbólico seria o histórico Pacto do Mayflower, celebrado por imigrantes ingleses ainda em plena viagem marítima com destino à colônia da Nova Inglaterra<sup>133</sup>. (cf. RV, 138).

Não obstante, Hannah Arendt afirma que a Revolução Americana teria falhado no que tange à questão da representatividade, ponto central para a “própria dignidade da política”, pois foi incapaz de preservar institucionalmente o espírito revolucionário baseado na participação política direta, ao não adotar um sistema de representação que incorporasse os municípios e as câmaras municipais, “fontes originais de toda atividade política do país” (cf. RV, 191). As estruturas dos governos estaduais e municipais se apresentaram como pesadas máquinas administrativas que inviabilizaram a participação direta dos cidadãos nos negócios públicos, que acabaram sendo prerrogativa dos representantes. Dessa forma, manteve-se a distinção entre governantes e governados ao se derrotar a proposta de Thomas Jefferson no sentido do “estabelecimento [...] de um novo tipo de governo republicano que estaria de tal forma fundamentado em ‘repúblicas elementares’ que seu próprio poder central não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir.” (RV, 213). Thomas Jefferson temia o “despotismo eletivo do governo da maioria” e a conseqüente apatia política que acabasse por ameaçar a própria existência da república; segundo Arendt, os mecanismos de controle governamental impediram o primeiro, enquanto a “letargia e o descaso com a coisa pública” prevaleceu<sup>134</sup> (cf. RV, 190-191).

Outra preocupação levantada por Jefferson diz respeito à corrupção política mediante a malversação dos recursos públicos<sup>135</sup>; enquanto Thomas Jefferson se preocupou com a corrupção dos órgãos representativos, Arendt enxerga uma ameaça maior no próprio interesse privado dos indivíduos, decorrente da expansão constante da esfera privada (economia) durante a Era Moderna; o que teria restado após a Revolução Americana não seria o espírito público, ou felicidade pública como no dizer de Jefferson, mas sim as liberdades civis, a opinião pública e o “bem-estar individual da grande maioria da população”. (cf. RV, 176-177). Portanto, Hannah Arendt detecta

na concentração da atenção e esforços dos cidadãos em suas atividades econômicas privadas, assim como Tocqueville havia assinalado, como outra causa para a decadência do espírito revolucionário norte-americano<sup>136</sup>.

Para Arendt, apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, puderam agir em conjunto na esfera política, e assim exercer positivamente a liberdade: “falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (RV, 175). A idéia de Thomas Jefferson, que remediaria esse problema, era criar uma república amplamente aberta à participação dos cidadãos, assentada em conselhos municipais, divididos em distritos, que se espelhariam na experiência das unidades elementares das “confederações da história colonial da América do Norte”. A constituição de uma confederação de “repúblicas elementares” seria uma alternativa, sem distinção entre governantes e governados, ao tradicional sistema partidário, o que permitiria aos indivíduos serem e agirem como cidadãos, “participando pessoalmente” nos negócios públicos sob inspiração do “espírito público”. Tais repúblicas elementares seriam baseadas num sistema distrital que possibilitaria um maior poder de “cada um”, “dentro dos limites de sua competência”, e não “fortalecer o poder da maioria”. (cf. RV, 203). Para Arendt, essa participação é o fundamento da “felicidade pública”: “O pressuposto básico do sistema distrital, tivesse ou não Jefferson consciência disso, era que ninguém podia ser chamado de feliz, se não partilhasse da felicidade pública, que ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública, e que ninguém podia ser chamado livre ou feliz sem participar, e ter uma parte, no poder público.” (RV, 204). Hannah Arendt retorna aqui, através de Thomas Jefferson, à sua concepção ontológica da atividade pública, condição para a realização e dignificação da existência humana.

Nesta análise das idéias revolucionárias de Thomas Jefferson, Hannah Arendt apresenta suas reflexões críticas a respeito dos dilemas da representação política. No seu entendimento, a representação, “mero substitutivo para a ação popular direta”, sempre acaba por afastar os cidadãos da esfera política: quando os representantes podem apenas externar estritamente a vontade dos seus eleitores, o governo acaba por se degenerar em administração e a esfera pública desaparece, pois o representante, na condição de “mensageiros privilegiados” estão desprovidos da ação e da discussão em conjunto; por outro lado, quando os representantes são dotados de uma liberdade maior de ação, apenas esse grupo seletivo de cidadãos fica habilitado a exercer a “virtuosidade de suas aptidões”, criando a distinção entre governantes e governados que as revoluções almejavam abolir. (cf. RV, 189-191). Como não ocorre uma verdadeira discussão com a participação dos eleitores, as opiniões destes são indetermináveis e, portanto, não se pode falar na existência de uma opinião pública representada, posto que o eleitor apenas se manifesta no dia da votação<sup>137</sup>. Dentro dessas limitações do sistema representativo, o melhor que pode acontecer é o representante procurar “agir como seus representados agiriam, se eles próprios tivessem a

oportunidade de fazê-lo”. (cf. RV, 214). O sistema de representação partidária (com exceção do bipartidarismo anglo-saxão, em que ocorre uma mais eficiente comunicação entre eleitor e representante) não é capaz de oferecer aos cidadãos uma efetiva participação nos negócios públicos. Além do que, pelo caráter burocrático e profissional dos partidos políticos, os melhores quadros raramente chegam ao topo da hierarquia dos mesmos, dominado que são pelas manobras subalternas internas de carreiristas em disputa pelos cargos partidários<sup>138</sup>. Assim, os partidos políticos seriam

*[...] por causa do seu monopólio de nomeação[...] os próprios instrumentos eficientes através dos quais o poder do povo é reduzido e controlado. É bem verdade que o governo representativo se tornou, de fato, um governo oligárquico, embora não no sentido clássico de governo de minoria no interesse da minoria; o que chamamos hoje de democracia é uma forma de governo em que a minoria governa, pelo menos supostamente, no interesse da maioria [...] De fato, faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ por ‘governo do povo por uma elite emanada do povo’. (RV, 215 e 221).*

Os governos seriam democráticos na medida em que possuíssem como meta o bem-estar da coletividade, mas seriam oligárquicos na medida em que apenas uma minoria tivesse o privilégio de exercer a “liberdade e felicidade públicas”.<sup>139</sup>

Para Hannah Arendt, o sistema de conselhos, surgido a partir das experiências revolucionárias modernas, sendo que o da Revolução Francesa teria sido o pioneiro, mostrou-se como uma alternativa mais eficiente para viabilizar a participação dos cidadãos na esfera política do que os partidos políticos; a seu ver, esses dois sistemas entraram em conflito durante as revoluções ocorridas no século XX. Enquanto os partidos são instituições burocráticas representativas, destinados a dar suporte aos governos nos parlamentos, os conselhos são órgãos de ação política que surgem espontaneamente no próprio curso revolucionário. Os partidos revolucionários tentaram sempre controlar os conselhos, sob o pretexto de que a meta das revoluções era o bem-estar socioeconômico do povo e, portanto, uma tarefa de natureza administrativa dos governos, e não mais de ação revolucionária; o melhor exemplo nesse sentido antagônico foi a já citada dissolução dos soviets empreendida pelo partido bolchevique durante a Revolução Russa de 1917 (que Arendt classificou como “revolução deformada”). Por outro lado, para Hannah Arendt a experiência dos diversos conselhos que surgiram na Revolução Húngara de 1956 teria sido a mais impressionante, posto que em pouco tempo eles se espalharam, se coordenaram e se integraram com o objetivo de se transformar em órgãos permanentes destinados a reorganizar política e economicamente o país. (cf. RV, 208-221).

Essas considerações de Hannah Arendt sobre a questão da representação nas revoluções da Era Moderna apontam para o declínio da esfera pública pela dimensão da participação política, somando-se, portanto, às considerações relativas à ascensão da esfera social. Arendt esclarece que as experiências revolucionárias apresentaram, em seus inícios, uma intensa e espontânea ação política em conjunto dos cidadãos; estes, ao procurarem influir nas mudanças das conduções dos negócios públicos, tiveram a oportunidade de revelar livremente a pluralidade de suas características humanas<sup>140</sup>. Para tanto, órgãos políticos foram instituídos na forma de conselhos municipais ou distritais, que viabilizaram a discussão e deliberação dos assuntos públicos mediante a participação direta dos cidadãos. Nesses raros momentos históricos, o Ocidente pôde resgatar aquele excepcional nível de dignidade da política e espírito público existentes nas cidades-estados da Antigüidade; entretanto, essas revoluções não foram exitosas, pois não conseguiram construir instituições duradouras que preservassem o espírito de iniciativa política de seus períodos iniciais, consubstanciado na participação direta dos cidadãos. Os sistemas partidários se mostraram ineficazes no que tange à viabilização de uma autêntica e alargada participação política dos cidadãos: transformaram-se em organismos burocratizados, centrados no “carreirismo político”, voltados mais para o suporte parlamentar das administrações governamentais do que para a viabilização de uma genuína ação política. Aqui surge o paradoxo apontado por Habermas: o pensamento político de Hannah Arendt apresenta uma concepção da política focada essencialmente na *gestação* e legitimidade do poder, mas carece de uma tematização sobre o *exercício* e preservação desse mesmo poder, traduzíveis em instituições duradouras que possam servir como “correia de transmissão” da ação política contemporânea em governabilidade, sem se degenerar em mera administração.

Ao resumir as características da participação no âmbito do sistema de conselhos, Hannah Arendt apresenta uma rara assertiva de caráter normativo, baseada na sua visão de uma esfera política “sem governantes ou governados”, que talvez sirva de indicação para o caminho por ela vislumbrado para a questão do exercício e preservação do poder:

*A partir dessas ‘repúblicas elementares’, os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior; e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo [...] era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados [...] a autoridade não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide, e isso, obviamente, poderia se constituir na solução de um dos problemas mais sérios de toda a política moderna [...] conciliar igualdade e autoridade. (RV, 222).*

Por essa perspectiva, Arendt apresenta um sistema representativo, uma confederação de conselhos organizados de uma forma piramidal, em que haveria um constante fluxo de decisões geradas no debate engajado e plural de cidadãos iguais entre si na ação política, num sistema de controle de poder de “freios e contrapesos” entre as diversas instâncias, sendo que tais decisões não seriam tomadas apenas por aqueles cidadãos localizados no topo da pirâmide, mas também construídas nas deliberações “horizontais” realizadas ao longo das camadas deste corpo político, destinado a reforçar o poder de “cada um” e não o poder de uma “maioria”:

*[...] a gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo o âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera política, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdade humanas. (RV, 140).*

Resta saber se um edifício piramidal de conselhos como esse teria a capacidade de tomar decisões rápidas, e formular políticas complexas, tal qual uma sociedade contemporânea exige. Mas para Arendt, essas questões estariam limitadas ao âmbito técnico-econômico, e portanto, pré-político. Vale destacar aqui a ausência, conforme anteriormente apontada, do conceito de sociedade civil na teoria política de Hannah Arendt, o que se apresenta como paradoxal em razão da relevância que a ação política organizada dos cidadãos assume em seu pensamento para a preservação da esfera pública. Nesse sentido, cabe uma comparação com a proposta, de autoria de Benjamin Barber, de *strong democracy* (“democracia forte”), inspirada nas idéias de Tocqueville: esta se baseia numa cultura cívica republicana e guarda significativa afinidade com as idéias arendtianas; no dizer de Barber,

*A sociedade civil ‘fortemente’ democrática parece, em muitos sentidos, com o que deve ser chamado de ‘republicanismo civil’, pois ela possui virtudes democráticas, encoraja os hábitos e as práticas de democráticas maneiras de se viver, sendo definida tanto por publicidade como por liberdade, igualitarismo e voluntarismo. Ela é um modelo para uma sociedade civil democrática: [...] seus cidadãos democráticos são ativos, responsáveis, membros engajados de grupos e comunidades que, mesmo tendo diferentes valores e conflitos de interesses, são dedicados a arbitrar essas diferenças mediante a exploração de um terreno comum [...] deve existir um lugar para nós na sociedade civil [...] o qual possamos compartilhar e que, em compartilhá-lo, nós nos realizemos. Este lugar deve ser democrático: simultaneamente público e livre (não-coer-*

*citivo, não-estatal). A perspectiva da democracia forte na sociedade civil distingue nossas vidas cívicas, tanto de nossas vidas privadas como produtores individuais e consumidores, como da nossa vida pública como eleitores e reclamantes de direitos.*<sup>141</sup>

De fato, o conceito de sociedade civil, dentro do contexto da *strong democracy* de Barber, possui todas aquelas principais características do conceito arendtiano de esfera pública: é um espaço não-estatal, livre, sujeito às luzes da publicidade, espaço para ação coletiva organizada, *locus* da política, um mundo comum em que os cidadãos, ao dele compartilharem sob a égide dos valores cívicos, atinjam uma realização individual que transcenda a mera satisfação consumista.

Retornando à questão da representação, André Duarte parece conseguir sintetizar o espírito da análise arendtiana sobre a contraposição entre os sistemas partidários e os de conselhos:

*Ao estabelecer uma forte contraposição entre o sistema de conselhos e o sistema de partidos da política representativa, Arendt não pretendeu simplesmente recusar os ganhos da democracia parlamentar, mas encontrar alternativas para redefini-la no sentido de preservar as pequenas “ilhas da liberdade” que os conselhos constituíram na modernidade e no mundo contemporâneo. Nessas condições, esses conselhos seriam a própria base de fundação de uma nova forma de governo, a verdadeira república, e da própria transformação possível do Estado a partir do fortalecimento dos princípios federativo e participativo [...] Não se trata de incluir todos diretamente, o que seria impossível, mas de multiplicar os espaços públicos a fim de que mais pessoas possam participar da política em diversos níveis.*<sup>142</sup>

Cabe ressaltar, conforme analisado anteriormente, que o pensamento político de Hannah Arendt se propôs, através de uma reflexão crítica, a resgatar a dignidade da política a partir das suas manifestações históricas mais significativas, no caso as cidades-estados antigas e os conselhos revolucionários da Era Moderna, sem se ater ao estabelecimento de normas procedimentais e institucionais que traduzissem aquelas experiências. A reflexão de Arendt se propôs também a identificar os fenômenos históricos que ameaçam a política na Modernidade mediante a redução da esfera pública ao estatal, embora não aponte os meios pelos quais a esfera política possa ser protegida dessas mesmas ameaças.

Arendt conclui as suas reflexões sobre o conflito moderno entre o sistema partidário e o sistema de conselho, esclarecendo que o “sucesso espetacular” do primeiro e o fracasso não menos espetacular do sistema de conselho foram ambos devidos

ao advento do Estado-nação, que elevou uma e esmagou o outro, com o que os partidos revolucionários e de esquerda se mostraram tão hostis ao sistema de conselhos quanto os partidos conservadores e reacionários de direita. (RV, 198).

Hannah Arendt considera que, após a Revolução Francesa, que “alterou brusca-mente as condições políticas de todo o continente europeu, surgiram Estados-nações no sentido moderno”. Os Estados-nações, que sociologicamente eram “o corpo político das classes camponesas européias emancipadas”, estruturaram-se politicamente no momento em que nenhum dos grupos políticos conseguiu mais se impor isoladamente no domínio da coletividade, permitindo assim que o governo assumisse o domínio político; sua estrutura estatal secular, proveniente das monarquias absolutistas e do despotismo esclarecido, foi tomada pela nação exatamente com a queda do Absolutismo: com fim do governo do monarca, restou a origem comum, a nacionalidade, como único elo que simbolizou a união da coletividade, e o interesse da nação passa a ser considerado aquele único acima dos interesses de classes. (cf. OT, 59 e 261-262).

A esfera social, que “não era nem privada nem pública”, tomou forma na política no moderno Estado-nação com o aumento da complexidade e interdependência dos agentes econômicos: as comunidades políticas passaram a ser vistas como uma grande família, “cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca” (CH, 37), e as esferas privadas da família e a esfera política não guardariam mais o distanciamento que apresentavam na Antigüidade<sup>143</sup>. Essa esfera emergente, a social, caracterizou-se por uma “irresistível tendência” de expansão, de “devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade”, em razão do aumento da produtividade ocasionada pela divisão do trabalho e pela mecanização. (CH, 55 e 57). Em outras palavras: as questões econômicas invadiram a esfera pública, progressivamente reduzindo a política ao trato de interesses privados, despolitizando assim o próprio domínio público. Com relação à intimidade, constata-se a tendência de se expor, na esfera pública, dimensões da vida privada até então mantidas ocultas das luzes da publicidade; atualmente, comercializa-se até mesmo a intimidade da vida das pessoas, cujo melhor exemplo encontra-se nos *reality shows*: segundo a psicanalista Maria Rita Kehl, “a destruição da dimensão pública da vida humana, a privatização do sentido da vida e a consagração do homem subjetivo em lugar do homem político, como novo paradigma do melhor que nossa sociedade produziu, são os componentes secretos do sucesso deste tipo de programa”<sup>144</sup>. A necessidade substituiu a liberdade como tônica da esfera pública, além de coisificar a própria intimidade da vida privada das pessoas numa cultura de massas<sup>145</sup>.

Em verdade, cabe aqui uma crítica ao conceito de esfera social apresentado por Hannah Arendt. Como destacado por Adeodato, tal conceito apresenta-se como desnecessário, podendo ser substituído, sem prejuízo algum para as reflexões arendtianas, pelos elementos da vida privada, mormente econômicos, que passaram a ser expostos

à luz da esfera pública: “Além das dificuldades terminológicas suscitadas pela subversão da acepção já corriqueira do social, o conceito de Arendt não é revelador; bastava falar na penetração de um mundo tradicionalmente privado na esfera pública e da conseqüente modificação no conceito desta.”<sup>146</sup> Hanna Piktin é ainda mais dura em sua crítica; a seu ver, Arendt empregou o termo social numa maneira “obviamente contraprodutiva, solapando seus próprios ensinamentos centrais [...] representando-o como um agente vivo e autônomo determinado a dominar os seres humanos, absorvê-los e deixá-los incapazes [...] Arendt descreve o social como se fosse um monstro extraterrestre”.<sup>147</sup> A despeito do teor irônico de Piktin, a esfera social surge na obra de Arendt como um domínio à parte, “em constante crescimento artificial, por assim dizer, do natural”, com tendência a *devorar* as esferas política e privada, quando poderia ser traduzida apenas como as atividades de mera subsistência que são admitidas em praça pública (cf. CH, 55-57). De fato, tais críticas parecem procedentes, pois o conceito de esfera social de Hannah Arendt, apresentado como sinônimo de “sociedade”, “questão social” e também “social”, não parece se constituir claramente como uma esfera própria, diferentemente dos conceitos arendtianos de esfera privada e pública, que se definem a partir de uma contraposição mútua.

### **A Revolução Industrial: o Surgimento da Sociedade de Massa e a Expansão Imperialista Européia**

A sociedade manufatureira surge, no século XIX, com a mecanização imposta pela Revolução Industrial; mediante a ampliação extraordinária da capacidade produtiva, deu-se um deslocamento de ênfase para o processo de produção em si, para a produção “sem começo e sem fim” de bens de consumo de reduzida durabilidade, não mais focada na utilidade do produto; tal deslocamento representaria a derrota do *homo faber* e a preponderância do *animal laborans*: o que importa, desde a ascensão do social na esfera pública, são os processos vitais da espécie humana, “única coisa que poderia ter potencial imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antigüidade ou a vida individual na Idade Média” (CH, 334). A coordenação, no processo de produção, do labor pelo ritmo das máquinas faz desaparecer o “esforço intencional” do operário, e com ele o caráter instrumental dos instrumentos: “o uso das máquinas – que entre todos os utensílios, melhor se adaptam à ‘performance’ do *animal laborans* – já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que impõe os movimentos ao corpo.” (CH, 159); os homens tiveram que se ajustar às máquinas por eles criadas.

Paralelamente, ocorre um deslocamento do princípio utilitarista dos economistas neo-clássicos para o “princípio de felicidade” de Jeremy Bentham, em que se substitui a lógica instrumentalista do *homo faber* pela lógica hedonista do *animal laborans* da maximização do prazer. Em termos de pensamento político, quem melhor representou essa preponderância do *animal laborans* teria sido Marx e sua concep-

ção de humanidade socializada, através da qual os homens como indivíduos não contam, dando lugar ao interesse da classe ou das leis materiais da história: a luta de classes marxista é considerada como conseqüência do desenvolvimento das forças produtivas, e estas, constituídas pela energia despendida pelo trabalho humano.

Dessa forma, na Era Moderna o labor, considerado como a atividade necessária para a sobrevivência material-corporal dos indivíduos, tornou-se público. O *homo faber* transformou-se no *animal laborans*, limitado às atividades do próprio sustento biológico, dando origem ao que Hannah Arendt denominou sociedade de operários, sociedade em que a política foi subsumida pela economia. Nesta sociedade, os homens não possuem a dignidade e o sentido que a ação política interativa proporciona, e nem um mundo de durabilidade assegurada pelos objetos fabricados pelo *homo faber*.

Como apresentado anteriormente, no processo de fabricação (*poiesis*) o homem, enquanto *homo faber*, tende a se isolar dos interesses comuns pela própria natureza dessas atividades de fabricação (mundo das coisas), o que o leva ao isolamento político (mundo comum). Por outro lado, as atividades dos homens enquanto *animal laborans*, condição intimamente associada ao desarraigamento das multidões após a Revolução Industrial, os levam à solidão, posto que as atividades orgânicas de “metabolismo com a natureza não são do interesse de ninguém”, isolando-os mesmo com relação ao mundo das coisas fabricadas. Esse afastamento do homem da esfera pública anulou sua capacidade de ação em conjunto, afastando-o da esfera política, apesar de preservar sua capacidade de trabalho. (cf. OT, 526-528).

O desenvolvimento, no século XIX, da capacidade produtiva sob a Revolução Industrial, induzida pela mecanização e pela moderna organização do trabalho, levou à dissolução das sociedades de classes e à conseqüente emergência da sociedade de massas (cf. OT, 72). No dizer de Hannah Arendt,

*o surgimento da sociedade de massas [...] indica que os vários grupos foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais; com o surgimento da sociedade de massas a esfera social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade [...] a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo. (CH, 50-51).*

A moderna emergência da esfera social atingiu seu apogeu por conta das aceleradas transformações socioeconômicas provocadas pela Revolução Industrial, que dissolveu diversos grupos sociais numa grande multidão amorfa, gerando o que Arendt denomina a sociedade de massas: “A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massas [...] A verdade é que as massas surgiram dos

fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão dos indivíduos eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe”. Dessa forma, a principal característica do “homem de massa não é a brutalidade nem rudeza, mas o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais.” (OT, 366-367). Deu-se também nesse momento o surgimento do lúmpen, refugio e subproduto da classe burguesa, composta de “boêmios, desajustados, pelos socialmente fracassados, aventureiros demagogos e revolucionários [que se] constituiu [n]a ‘força motriz das massas’, no sentido que gera seus verdadeiros líderes”<sup>148</sup>. Para Arendt, contrariamente às massas, o lúmpen herda os padrões e atitudes da classe burguesa, mas coincide na aversão aos negócios públicos. (cf. OT, 364). Em suma: a emergência da esfera social encontrou seu ápice no pleno desenvolvimento produtivo da Revolução Industrial, cuja contrapartida política foi o encolhimento da esfera pública, tanto pela atomização dos indivíduos, como pela instrumentalização do Estado pelos interesses econômicos privados da burguesia ascendente.

Todavia, vale ressaltar que Hannah Arendt distingue entre sociedade de massa, fenômeno acima descrito e vinculado diretamente às conseqüências sociais da industrialização, e o termo *massa*. Este último seria um termo mais genérico e associado a multidões, definido a partir da indiferença política de um grande número de indivíduos desvinculados de qualquer tipo de organização coletiva (sindicatos, partidos políticos, associações etc). Segundo Arendt, “potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto.” (OT, 361). Portanto, em contraste com o termo sociedade de massa, o termo massa não estaria diretamente associado à Revolução Industrial e à dissolução das classes sociais. Por outro lado, a sociedade de massas incorpora a característica de indiferença política da “massa” numa escala demograficamente ampliada dentro do contexto de sociedades de capitalismo industrial avançado, como o caso da Europa Ocidental na transição do século XIX para o XX, período em análise.

Com relação à participação popular na política, Margaret Canovan identifica a ocorrência de um paradoxo nas idéias de Arendt: ao mesmo tempo em que Hannah Arendt defende a participação política direta do povo, fato consubstanciado inclusive na sua concepção de política como ação em conjunto, por outro lado parece temer o resultado da mobilização popular; neste sentido, Arendt teria substituído o termo *povo* por *massa* ou *lúmpen*, assim diferenciando as ocasiões em que de fato o povo estaria tomando a iniciativa da ação em conjunto daquelas em que as massas estariam sendo manipuladas<sup>149</sup>. Como a própria Canovan suspeita, tal desconfiança de Arendt em face dos movimentos populares, enquanto massas, deve-se ao fato de ela ter testemunhado o apoio popular que sustentou a ascensão tanto do Totalitarismo nazista como do stalinista. Arendt lembra que Hitler e Stalin eram líderes populares, um dos fatos que a intriga com relação ao fenômeno totalitário. Poder-se-ia complementar

as observações de Canovan destacando que Hannah Arendt referiu-se ao perigo das massas desorganizadas, fato que ela implicitamente distingue da ação conjunta entre pares num mundo comum, o que parece reforçar a natureza republicana de sua reflexão política, assentada na relevância da preservação de instituições da esfera política. Adeodato identifica questão semelhante, mas ao mesmo tempo acrescenta que a concepção arendtiana de poder plural conflita com a teoria do “poder de soma zero”:

*[...] Arendt deixa em suspenso: como conciliar a predominância da maioria, o apoio ao poder em número de adesões, e o perigo da manipulação das massas, a garantia de que a opinião que apóia é fruto de livre opção [...] Arendt deixa claro que a questão não se resume a contar votos; a maioria, para se manter como tal, precisa garantir às minorias descontentes a oportunidade de protestar em conjunto e gerar seu próprio poder [...] Hannah Arendt, parece-nos, vai frontalmente contra a teoria do ‘poder de soma zero’ da sociologia norte-americana, segundo a qual ao poder de um corresponde o não-poder de outro; contra Hobbes e Rousseau, a divisão não enfraquece o poder político.<sup>150</sup>*

Ainda dentro do contexto da forte expansão produtiva da Revolução Industrial, surge, no final do século XIX, mais exatamente a partir de 1884, o Imperialismo como fenômeno político a partir da “corrida para a África”: ele é resultado do colonialismo e da “incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX”, que irá durar até a declaração da independência da Índia em 1947, fato que marca o fim do Império britânico (cf. OT, 147).

A Era Imperialista, início da política mundial, emergiu como resultado da rejeição dos limites territoriais nacionais, por parte da burguesia, para expansão dos seus negócios, conseqüência do rápido e permanente crescimento das atividades industriais, comerciais e financeiras: sob a lógica da interminável acumulação de riqueza, o dinheiro deve sempre gerar mais dinheiro. Visto como processo de crescimento sem fim, a riqueza transcende a esfera privada e passa a exigir proteção e permanência no âmbito público, acabando por substituir a própria ação política. (cf. OT, 175). “A riqueza tremendamente ampliada, resultante da produção capitalista num sistema social baseado na má distribuição havia resultado num ‘excesso de poupança’ – isto é, no acúmulo de um capital que estava condenado à ociosidade dentro da capacidade nacional existente de produção e consumo. Esse dinheiro era realmente supérfluo.”(OT, 177): após as depressões econômicas, resultado da superprodução industrial e da “saturação dos mercados” dos anos de 1860 e 1880, e da respectiva baixa capacidade de consumo da maioria da população, buscou-se a desconcentração do capital.

O Imperialismo se mostrava como uma solução para a crise das estruturas sociais e políticas decorrentes das rápidas transformações econômicas da Revolução Industrial, “e que em outras circunstâncias, sem a intervenção dos acontecimentos imperialistas, dificilmente teriam precisado de duas guerras para desaparecer”. (OT, 176-177). Segundo Arendt, a constatação de que apenas os políticos imperialistas conseguiam ascendência sobre o lumpen, bem como a adoção de doutrinas raciais por estes últimos, gerou a crença de que o Imperialismo seria a solução para os problemas socioeconômicos da Europa industrializada da época: “A aliança entre a ralé [lumpen] e o capital está na gênese de toda política imperialista”. (OT, 184).

Nesse sentido, a burguesia européia, que já detinha a condição de classe dominante e proeminência econômica por conta do desenvolvimento capitalista, sentiu a necessidade de emancipar-se politicamente e lutar abertamente pelo poder com o intuito de assegurar a expansão internacional de seus interesses econômicos (cf. OT, 153-154): para tanto, aliou-se internamente ao lumpen e conseguiu parcialmente instrumentalizar a violência estatal para garantir a conquista territorial ultramarina, bem como os investimentos privados alocados naquelas terras distantes (colônias), tarefas que exigiam um grande aporte financeiro e militar<sup>151</sup>: “Mesmo dispondo da benevolente assistência do Estado, os financistas não eram bastante fortes para proteger-se contra estes riscos: só a força material do Estado poderia fazê-lo.” (OT, 165). Exportou-se a força e a violência para os territórios coloniais, transformando a força em “essência da ação política” e “centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir”.<sup>152</sup>

A expansão imperialista ultramarina dos negócios da burguesia européia, além de resolver a questão do capital “excedente”, resolveu em parte o problema da população economicamente supérflua, tornada permanentemente ociosa como consequência das periódicas crises de depressão/superprodução industrial: ela serviu para povoar os territórios coloniais: “o fato novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas – o capital supérfluo e a mão-de-obra supérflua – uniram-se e, juntos, abandonaram seus países [...] o imperialismo e a sua idéia de expansão ilimitada pareciam oferecer um remédio permanente para um mal permanente.” (OT, 180). Entretanto, diferentemente dos impérios antigos, as instituições políticas das nações expansionistas não foram transpostas para a administração colonial. Nesses territórios, a dominação violenta sobre as populações autóctones assentou-se na burocracia (governo de peritos apolíticos) e na ideologia racista, em que um certo “darwinismo social” e a “sobrevivência dos mais aptos” justificavam a “missão civilizatória” européia.(cf. OT, 209-215).

Sob o Imperialismo europeu, a expansão industrial e comercial transformou-se na principal finalidade da política, assim como as práticas e mecanismos desses negócios privados “transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos” (cf. OT, 168). Arendt alerta, todavia, que a esfera política

não é capaz de acompanhar essa expansão ilimitada da esfera econômica, posto que não se baseia na produtividade do homem; além do mais, “de todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser destendida além do grupo nacionalmente, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados”, despertando, isto sim, o sentimento nacionalista destes. A conquista, como mecanismo político, é incompatível com “o corpo político da nação”. (OT, 156 e 158). No entender de Hannah Arendt, a política imperialista foi o principal fator para o declínio da Europa, haja vista ter redundado na “desintegração do Estado nacional” e na Primeira Grande Guerra.

O nacionalismo não seria outra coisa senão resultado da transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação. Desde o surgimento do Estado-nação moderno, com o advento da Revolução Francesa, deu-se um conflito entre a nação e a soberania do Estado: a Declaração dos Direitos Humanos não reconhece lei alguma acima de si, enquanto a vontade do povo impôs ao Estado que reconhecesse como cidadãos, plenamente detentores de direitos civis e políticos, somente aqueles que pertencessem à comunidade nacional. Os direitos humanos foram reduzidos à condição de direitos nacionais, e a soberania do Estado-nação “adquiriu uma aura de pseudomística de arbitrariedade fora da lei”. (cf. OT, 262-263). Na prática, os Direitos dos Homens apenas se mostraram exequíveis quando as pessoas eram cidadãos de algum Estado soberano. (cf. OT, 327 e 333). A questão das minorias após a Primeira Grande Guerra foi a concretização desse paradoxo.

Para Hannah Arendt, a natureza competitiva e consumista da sociedade de consumidores que emergiu no início do século XX aprofundou o isolamento individualista das pessoas (capazes de consumir), tornou-as até mesmo hostis com relação às atividades políticas, consideradas como desnecessária “perda de tempo e energia”. O governo passou a ser visto como um “mal necessário”, um instrumento cuja principal função, inclusive pela violência, era a de preservar a liberdade das atividades econômicas da esfera privada. (cf. QP, 74-75). A esfera pública passou a existir como função de interesses privados, o que “nada tinha a ver com a justa separação entre as esferas pessoal e pública, mas era antes o reflexo psicológico da luta do século XIX entre *bourgeois* e *citoyens*, entre os burgueses que usavam e julgavam todas as instituições públicas pela medida dos seus interesses privados e os cidadãos responsáveis que se preocupavam com as coisas públicas do interesse de todos.” (OT, 386).

Os partidos políticos, por sua vez, entraram em crise devido ao colapso das classes sociais cujos interesses representavam e tornaram-se mais ideológicos em suas propagandas. Multidões desvincularam-se dos partidos políticos e transformaram-se numa massa “desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos, que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs”. (cf. OT, 365). Tais acontecimentos encolheram o *mundo comum* “durável” da sociedade euro-

péia, especialmente da continental, bem como reduziram o *sensu comum* das pessoas, dimensão epistemológica do conceito arendtiano de esfera pública. Política e liberdade tornaram-se termos distantes com o avanço histórico da esfera social.

Para Hannah Arendt, as multidões das sociedades de massas são uma ameaça à própria esfera política, “devido à inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo pessoal ou o do governo da maioria”, contrapondo-as à *polis*, cujo funcionamento assentado na ação e no discurso livres “só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito”, opinião dos gregos da época: “quanto maior é a população de qualquer corpo político maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua a esfera pública”. (CH, 52).

Entretanto, Arendt esclarece que o convívio na sociedade de massas havia se tornado insuportável não devido ao grande número de pessoas abrangidas, mas pela estranheza provocada pelo declínio de um mundo comum (esfera pública). “Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.” (EPF, 126). Como sumariza Hygina B. de Melo, “quanto maior o número de pessoas aglomeradas [...] maior a preeminência do social sobre o político. Em suma, a primazia do econômico significa a sujeição do homem moderno a um condicionamento e a uma domesticação crescente”.<sup>153</sup>

A inédita expansão moderna das forças produtivas teria criado uma economia do desperdício de uma sociedade de consumidores, em que “todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo” (CH, 147), coisas produzidas agora sob o ritmo imposto pelas máquinas. Como Eugênia S. Wagner resume,

*[...] com a grande indústria, os produtos perderam a sua antiga durabilidade e juntaram-se ao rol dos bens de consumo e isso se deu, nota Arendt, com a aceleração das taxas de uso dos produtos, de modo que o processo de produção tornou-se efetivamente, então, processo de labor [...] Diferentemente, portanto, da atividade do trabalho, fundada num processo que tem início e fim determinado e que se realiza assentada na qualificação do artífice, com o objetivo de produzir um objeto de uso ou de arte, destinado a compor a durabilidade do mundo, a produção moderna está assentada na recorrência de um processo produtivo que, sem começo e sem fim determinados, nada deixa de si e se realiza através da capacidade que todo homem possui como participante do ciclo de sobrevivência e de reprodução da espécie.<sup>154</sup>*

Assim, o processo sem fim da produção industrial e da competitiva sociedade de consumidores, além de provocar o colapso do sistema partidário europeu continental e

do sistema de classes “como estratificação social e política dos Estados-nações europeus”, levou à apatia política dos cidadãos reduzidos a meros consumidores:

*[...] a sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas de participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe [...] o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes [...] Foi nessa atmosfera de colapso da sociedade de massas que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa (OT, 363-365).*

Portanto, com o advento da Revolução Industrial, Hannah Arendt vislumbra uma sociedade de operários guiada pelo ritmo das máquinas e pelo ideal da abundância, um “pseudomundo de máquinas” que é incapaz de “oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e durável”, contrariamente ao mundo do *homo faber*. (Cf. CH, 164-165). A sociedade de consumo que emerge nos primórdios do século XX é um mundo tecnológico descrente da sua “imortalidade”, cuja contrapartida é a sociedade de massas, a sociedade dos homens atomizados e supérfluos, e da esfera público-política em decadência.

### **TOTALITARISMO: A ATOMIZAÇÃO DOS INDIVÍDUOS, A BUROCRATIZAÇÃO E A DESTRUIÇÃO DA ESFERA PÚBLICA**

O totalitarismo, ponto de partida para o pensamento de Hannah Arendt em busca do sentido da política, é por ela conceituado como um fenômeno distinto das tiranias antigas e das ditaduras, posto que almeja impor o domínio total sobre a sociedade e cuja ideologia pretende, numa segunda etapa, açambarcar toda a população mundial: mediante a hipertrofia da política, “na qual toda a vida humana foi politizada por completo”, e a destruição da esfera pública mediante o fim da liberdade, o governo totalitário objetiva controlar todas as dimensões da vida das pessoas através do terror. Para tanto, os movimentos totalitários tentaram abolir a separação entre as esferas públicas e privadas, e eliminar a própria essência da política: a liberdade<sup>155</sup>. (cf. OT, 343). Nas palavras de Arendt, “parece ser da natureza da relação entre as esferas pública e privada que o estágio final do desaparecimento da esfera pública seja acompanhado pela ameaça de igual liquidação da esfera privada”. (CH, 70).

Para Arendt, o totalitarismo, nas suas formas stalinista e nazista, foi conseqüência da conjugação dos seguintes fatores: por um lado, o surgimento da sociedade de

massas, a dissolução de classes sociais e a atomização dos indivíduos sob a Revolução Industrial; por outro, a crise socioeconômica e do sistema partidário decorrente da Primeira Grande Guerra.

No início do século XX, as potências européias imperialistas competiam acirradamente entre si pela preponderância econômica, fato que envolvia disputas coloniais em diversos continentes, constituindo aquilo que se denominou “O Grande Jogo” político, diplomático e militar, “cujas regras permitiam, e até mesmo exigiam, que nações inteiras fossem vistas como simples degraus para a conquista das riquezas e para o domínio de um terceiro país que, por sua vez, se tornava mero degrau no infindável processo de expansão e de acúmulo de poder”. (OT, 149). O declínio do sistema europeu de Estados-nações encontra seu desfecho com a eclosão da Primeira Grande Guerra. A fragmentação das potências multinacionais derrotadas, o Império Austro-Húngaro e a Rússia, provocou o surgimento de minorias e de povos apátridas na Europa oriental e meridional; estes se somaram aos economicamente desnecessários, multidões de desempregados que resultaram da grave crise inflacionária que destruiu “toda a classe de pequenos proprietários”, formando uma massa de pessoas economicamente supérfluas, um dos principais fatores responsáveis pelo fenômeno do totalitarismo no século XX: “o colapso do sistema de classes como estratificação social e política dos Estados-nações europeus” favoreceu sobremaneira a ascensão do nazismo e do stalinismo. (cf. OT, 362-363). Essas massas, desesperançadas pelo advento das altas taxas de inflação e desemprego que se seguiram ao fim da Primeira Guerra, “tenderam para o nacionalismo especialmente violento” e foram arregimentadas e organizadas pelos movimentos totalitários, que delas exigem lealdade total e irrestrita, “base psicológica do domínio total” e subjugação internalizada. (cf. OT, 373-375). O movimento totalitário aproveitou-se do ódio popular com relação aos partidos políticos para destruir esse sistema de representação<sup>156</sup> (cf. OT, 283). No entender de Hannah Arendt, tais episódios comprovariam que as liberdades democráticas necessitam de alguma forma de organização institucionalizada ou de hierarquia social e política para que possam funcionar adequadamente (cf. OT, 362), afirmação que se coaduna com sua concepção de que a política é fruto da ação coletiva e que exige um espaço organizado para que a liberdade possa ser exercida, a esfera pública.

A atomização dos indivíduos sob o sistema produtivo industrial, acirrado pelo individualismo politicamente apático da sociedade de consumo, esta pautada pela concorrência interpessoal, teria reduzido a conexão dos indivíduos com seus semelhantes e eliminado a solidariedade comunitária. O individualismo da ideologia liberal, para quem “a mera soma dos interesses individuais constitui o milagre do bem comum”, incitava uma indiferença, e até mesmo uma hostilidade com relação à participação nas atividades da esfera pública, considerada como perda de tempo e energia; sob o totalitarismo, “nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a

moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvar suas vidas privadas”. (OT, 388). O domínio totalitário teria se instaurado mediante três etapas: a destruição dos direitos civis (“a morte da sua pessoa jurídica”), a destruição da “pessoa moral do homem” (corrupção da solidariedade) e por fim a destruição da individualidade (singularidade e espontaneidade humana). (cf. OT, 502-506). O isolamento dos indivíduos atomizados teria sido a “base para o domínio totalitário”, concebido exclusivamente como força, que objetivou a “abolição da liberdade e até mesmo [...] a eliminação de toda espontaneidade humana” em todos os aspectos da vida (OT, 455, 457 e 468). Para Hannah Arendt, a destruição do mundo comum e o isolamento dos indivíduos no âmbito de uma esfera privada controlada são as precondições para a instalação do governo totalitário, pois anulariam a capacidade de iniciativa de novas ações políticas:

*O governo totalitário [...] não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a esfera privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (OT, 527) (meu grifo).*

Não obstante, na medida em que somente a ação conjunta dos cidadãos é que pode gerar o poder, ação baseada no *senso comum* e na *pluralidade* humana, o “domínio totalitário, como tirania, traz em si o germe da sua própria destruição”. (OT, 530).

Em aparente paradoxo, o totalitarismo, ao almejar a expansão da esfera pública numa escala absoluta, terminou por destruir tanto a esfera privada dos indivíduos como a própria vida comum dos cidadãos, negando a espontaneidade humana para novas ações e a própria essência da política, a liberdade.

A ideologia totalitária é a imagem invertida da concepção arendtiana da política: além de perseguir a destruição do mundo comum, almeja impor uma nova e única concepção da realidade inclusive pela eliminação de qualquer realidade rival não-totalitária. Através da propaganda, o movimento totalitário apresenta uma visão sistêmica e coerente do mundo, substituindo, pela generalização, a realidade pela ficção: o verdadeiro propósito da propaganda totalitária não reside na *persuasão* e sim na organização das massas mediante a construção de uma sempre presente conspiração mundial ameaçadora (no caso do totalitarismo stalinista, a conspiração capitalista para derrotar a revolução socialista; no caso do totalitarismo nazista, a conspiração judaica para dominar o mundo). (cf. OT, 409-411 e 442).

No totalitarismo, o verdadeiro poder não está no Estado, organizado juridicamente, e sim nos bastidores do partido, mais precisamente num círculo íntimo centrado

em torno do líder infalível e incontestado, que exige obediência total de seus fanáticos partidários e faz do poder um mistério: “o absoluto monopólio do poder e da autoridade por parte do líder é mais evidente no seu relacionamento com o chefe de polícia que, num país totalitário, ocupa o cargo público mais poderoso” (OT, 455); a polícia secreta, núcleo do poder, encontra-se acima mesmo do próprio Estado, que não passa de uma fachada para o poder totalitário. Os partidos totalitários organizaram-se ritualística e hierarquicamente como verdadeiras “sociedades secretas à luz do dia”, não admitindo a existência de outros partidos e a livre opinião política (cf. OT, 427, 435 e 469). Todas as posições governamentais são ocupadas por membros do partido.

O terror, essência do domínio totalitário pela força, tomou “o lugar das leis positivas” e assumiu, nos “massacres administrativos organizados pelo aparelho de Estado” (EJ, 317), a sua forma mais acabada: nos campos de concentração e de extermínio, “fábricas de cadáveres”, objetivou-se eliminar a própria espontaneidade humana, transformando os homens em “animais que não se queixam” através da imposição científica do sofrimento que almejava destruir a psique dos prisioneiros. O campo de concentração seria a “verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”. (cf. OT, 489). As massas humanas internadas eram tratadas como se já não existissem, como se já estivessem mortas, o que levava à aceitação da morte como consequência natural de todo aquele processo. Não há nada que se possa comparar a esse horror organizado, de total inutilidade econômica, ausente de aparentes propósitos, o que concedeu aos campos de concentração a impressão de uma louca irrealidade. Os internos eram considerados absolutamente supérfluos do ponto de vista da sociedade. (cf. OT, 491-495). Nas palavras de Hannah Arendt, “podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”, pois tanto algozes como vítimas assim se consideravam. (cf. OT, 510). Não obstante, Arendt esclarece que “terror não é o mesmo que violência”; o terror é a forma de dominação que surge após a destruição da política pela violência. (cf. SV, 43).

O extermínio sistemático e organizado de milhões de judeus pelo regime nazista, a Solução Final, não foi considerado, por Arendt, como resultado da monstruosidade dos responsáveis, mas sim classificado, a partir do julgamento de Eichmann, como “banalidade do mal”. O “mal” perpetrado pelos nazistas foi banal não no sentido de ser trivial, mas sim porque eles simplesmente, ao cumprirem as suas obrigações burocráticas, teriam reproduzido uma internalizada (condicionada) incapacidade de pensar com consequências morais: “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem perversos, nem sádicos, mas eram e ainda são terríveis e assustadoramente normais” (EJ, 299): a intricada máquina burocrática de extermínio “havia sido planejada e aperfeiçoada em todos os detalhes”, revelando que o genocídio perpetrado pelos nazistas era uma política deliberada de Estado, utilizando-se da moderna racionalidade administrativa, e não um ato isolado de um grupo de sádicos: “Eichmann contou que o fator mais potente para acalmar a sua própria cons-

ciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final”. (EJ, 132-133). Para a consecução do genocídio racionalmente planejado, o totalitarismo nazista utilizou-se de uma bem organizada burocracia, fato também reconhecido por Norbert Elias: “comparada com os *progroms* e os procedimentos militares, essa nova forma de extermínio [campos de extermínio] significou um avanço da racionalização e da burocratização.”<sup>157</sup>

Arendt faz questão de ressaltar e atualizar a relevância da característica de “governo de ninguém” da burocracia:

*Hoje poderíamos acrescentar a última e talvez mais formidável forma de tal dominação[do homem pelo homem]: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a maioria, pode ser tomada como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (SV, 33)*

Claro que é importante para as ciências políticas e sociais que a essência do governo totalitário, e talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando. (EJ, 312-313).

Hannah Arendt revela aqui suas preocupações quanto à ameaça embutida nas modernas organizações burocráticas com relação à redução dos indivíduos a meras “peças de engrenagens”, com a conseqüente deturpação do *senso comum* mediante redução de incapacidade de percepção dos semelhantes (empatia); como apresentado anteriormente, Arendt também apontou para a transformação, nos primórdios do capitalismo, das administrações “pessoais” em administrações impessoais burocráticas, como decorrência da expansão dos mercados, das atividades produtivas, do crescimento populacional e da emergência da esfera social. Hannah Arendt esclarece que, “como verificamos pela forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (a última forma de governo no estado nacional[...]), o governo de ninguém não significa necessariamente a ausência de governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões”; o perigo reside exatamente na tendência de se estender, à esfera pública, a característica de não-ação da esfera privada, vez que “a sociedade espera de cada um dos 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.” (CH, 50) . Em outras palavras, a moderna burocratização da sociedade tende a acirrar o comportamento de passividade dos indivíduos. Ora, como um dos principais objetivos do governo totalitário é anular a ação espontânea dos indivíduos e assim dominar completamente a esfera política, pode-se depreender que o fenômeno totalitário eleva à máxima potência as características da esfera pública moderna apontadas por Hannah Arendt.

Nesse sentido, pode-se acrescentar que a crescente complexidade das estruturas sociais, econômicas e institucionais, aliada ao crescimento demográfico da população, concorreriam para o declínio da esfera pública na modernidade em razão da emergência da “racionalidade burocrática” e do maior isolamento dos indivíduos. Essa percepção vai ao encontro do conceito weberiano de racionalização do mundo moderno: “inevitavelmente, ‘socialização’ crescente significa hoje também burocratização crescente [...] a empresa capitalista moderna fundamenta-se internamente, sobretudo, no cálculo”.<sup>158</sup> Ora, este seria uma extensão direta da reflexão arendtiana a respeito da reificação do mundo, em que as atividades públicas são reduzidas à lógica dos meios-e-fins advindos do processo de produção do homem enquanto *homo faber*, o que significa a imiscuição da questão social na esfera política. Weber revela, nesse sentido, que, “certamente, a burocracia não é, de modo algum, a única forma moderna de organização, do mesmo modo que a fábrica não é, nem de longe, a única forma de empresa industrial. Mas ambas são aquelas que imprimem seu timbre na era atual e no futuro previsível. À burocratização pertence o futuro.”<sup>159</sup> Todavia, essa reflexão não implica dizer que a dominação burocrática e a racionalização do mundo moderno resultem necessariamente no fenômeno totalitário; nas palavras esclarecedoras de Zygmunt Bauman,

*[...] as regras da racionalidade instrumental são singularmente incapazes de evitar tais fenômenos [Holocausto] sugiro, ademais, que a cultura burocrática que nos capacita a ver a sociedade como objeto de administração, como uma coleção de tantos ‘problemas’ a resolver, como ‘natureza’ a ser ‘controlada’, ‘dominada’ [...] como um alvo legítimo para o ‘planejamento social’ [...] foi a própria atmosfera em que a idéia do Holocausto pôde ser concebida [...] E também sugiro que foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente ‘razoáveis’.*<sup>160</sup>

Os assassinatos em massa se deram sob a tutela do Estado; mais do que “obedecer ordens”, Eichmann obedecia às leis da Alemanha nazista; todavia, o que Hannah Arendt acrescentou de novo no debate sobre os crimes nazistas não diz respeito à questão da “obediência devida”, tema que centralizou os debates durante os julgamentos de Nuremberg, mas sim à perda do *senso comum* da sociedade alemã durante o governo nazista: “E a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira e estupidez que agora se viam impregnados na mentalidade de Eichmann [...] a prática do auto-engano tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência”. (EJ, 65).

Teria faltado a Eichmann e seus comparsas a capacidade de julgar, no sentido de discernimento, e de empatia perante a redução dos homens à sua condição animal

por conta dos campos de extermínio do totalitarismo nazista: “uma falha mais específica, e também mais decisiva, no caráter de Eichmann era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro”. (EJ, 60). Para Hannah Arendt, a capacidade de julgar “é uma faculdade especificamente política”, donde pode-se concluir que o “mal” que motivou Eichmann foi resultado de uma deformação política, de uma espécie de condicionamento, e não de uma deformação psicológica<sup>161</sup>. Uma vez que o próprio *senso comum* da sociedade alemã foi assim deturpado pelo totalitarismo nazista, Arendt constata que apenas aquelas pessoas que se guiaram por um juízo próprio, por um pensamento independente da opinião unânime, é que conseguiram avaliar mais adequadamente a evolução dos acontecimentos <sup>162</sup>:

*Os poucos ainda capazes de distinguir certo e errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; não havia regra às quais se conformar, às quais se pudesses conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito.* (EJ, 318).

O fato de que alguns poucos foram capazes de manter a capacidade de discernimento revelou, nas palavras de Bauman, que “o mal não é todo poderoso”, e que o horror perpetrado pelos nazistas foi moralmente possível porque se baseou num sistema em que a racionalidade e a ética apontavam em sentidos opostos<sup>163</sup>.

A avaliação conclusiva de Arendt do episódio Eichmann, com relação à esfera pública, parece centrada na questão da participação na esfera política. Primeiramente, ela afirma que a Solução Final ocorreu em parte pelo fato de que o “povo judeu não era um todo organizado, que não possuía território, governo, nem exército em sua hora de maior precisão, não tinha um governo no exílio para representá-lo entre os Aliados” e que a liderança judaica, “quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra”. (cf. EJ, 141). A recusa dos judeus europeus em participarem da esfera pública redundou numa ingenuidade política que os incapacitou de perceberem os riscos em que estavam envolvidos no início do século XX. (cf. OT, 24-25); após a ascensão dos nazistas ao poder, e mais precisamente com a edição das “Leis de Nuremberg” em 1935, a “desnacionalização tornou-se uma poderosa arma de política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes”. (OT, 302). Como apontado anteriormente, os Direitos dos Homens se mostraram meras abstrações diante de pessoas apátridas, sem vinculação com um Estado-nação; com o conhecimento de causa advindo da situação pessoal como judia apátrida, Arendt pôde evidenciar quão inexecutáveis e abstratos são os Direitos Humanos “sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado moderno”<sup>164</sup> (cf. OT, 333). Ao analisar a situação dos apátridas e refugiados, Arendt chega a declarar

que “o homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”<sup>165</sup>. (OT, 331).

Um segundo ponto sobre a participação política, levantado por Hannah Arendt no seu relato do julgamento de Eichmann, diz respeito à desobediência civil implementada por algumas sociedades européias em face da opressão nazista. Entre estas, ela destaca a ação dos holandeses, búlgaros, finlandeses, italianos e dinamarqueses. Na Dinamarca, por exemplo, os alemães encontraram a resistência calcada “em princípios” da sociedade organizada, que através da resistência não-violenta, declarada, induziu o governo e mesmo as autoridades alemãs de ocupação a sabotarem as ordens de Berlim. Arendt conclui que a propalada “dureza” da administração nazista de ocupação era um mito que “derreteu como manteiga ao sol” quando encontrou firme resistência baseada em princípios<sup>166</sup>. (cf. EJ, 189-191). Em terceiro lugar, devido à natureza totalitária do nazismo, a “única maneira possível de viver no Terceiro Reich e não agir como nazista consistia em não aparecer de forma alguma: ‘retirar-se de toda participação significativa na vida pública’”. (EJ, 143). Pois, como apresentado anteriormente, sob o totalitarismo a política invade todas as dimensões da vida em sociedade, através de sua hipertrofia, anula a própria possibilidade de uma verdadeira “ação política”, pois extingue a liberdade.

Por fim, Hannah Arendt afirma que a principal lição política do episódio Eichmann é que, sob o terror, a maioria das pessoas se submete aos ditames de um governo totalitário, mas não todas; além do mais, o horror da “Solução Final” poderia ter ocorrido em muitos lugares, mas não aconteceu em todos, o que a leva à esperançosa conclusão de que, “humanamente falando, não é preciso nada mais, e nada mais pode ser pedido dentro dos limites do razoável, para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana”. (EJ, 254).

O conceito arendtiano de superfluidade é central para a compreensão dos eventos que, conjugados, se “cristalizaram” no fenômeno totalitário e no declínio contemporâneo da política: desde a expropriação dos camponeses, nos primórdios do capitalismo, Hannah Arendt identifica a progressiva formação de multidões economicamente supérfluas e a resultante ascensão da esfera social, processo intensificado com o rápido desenvolvimento das forças produtivas, por ocasião da Revolução Industrial, que provocou a dissolução do sistema de classes como estratificação social e o surgimento da sociedade de massas; o capital financeiro supérfluo gerado no âmbito da Revolução Industrial, por sua vez, provocou crises de superprodução/depressão econômica na Europa do meados do século XIX, impulsionando a burguesia a tornar-se politicamente independente e instrumentalizar o Estado em busca de colônias ultramarinas para o aporte do capital então ocioso, instrumentalização essa que corresponde à preponderância das questões econômicas (esfera social) nas atividades políticas. Tal evento é a raiz do Imperialismo europeu que, por sua

vez, concorreu para o declínio do sistema de Estado-nação, para a Primeira Grande Guerra e a conseqüente destruição dos Impérios russo e austro-húngaro: tais acontecimentos históricos produziram multidões de pessoas desempregadas, empobrecidas e desnacionalizadas, em outras palavras, massas supérfluas e socialmente desenraizadas. Ao longo desse processo, ocorrido no primeiro quarto do século XX, a Europa testemunhou a crescente desvalorização da esfera pública, inclusive mediante a crise do sistema partidário. O resultado foi o fenômeno totalitário na Rússia stalinista e na Alemanha nazista, forma de governo única pela sua pretensão de domínio total da coletividade em todos os seus aspectos, destruindo simultaneamente a esfera privada e a esfera política, mediante a hipertrofia da política. Os campos de concentração e de extermínio se constituíram no ápice do domínio totalitário pelo terror, onde os prisioneiros eram considerados indivíduos supérfluos para a sociedade em todos os aspectos possíveis.

A instrumentalização da violência do Estado pela burguesia, que durante o Imperialismo consubstanciou-se nos “massacres administrativos” perpetrados pela administração colonial contra populações autóctones, parece encontrar nos genocídios sistematizados pelos governos totalitários a sua forma mais exacerbada. Isso é o que pode ser depreendido da seguinte afirmação de Arendt: “a classe burguesa [...] sempre acreditara que os órgãos públicos oficiais do poder fossem dirigidos por seus próprios interesses e influxos secretos. Nesse sentido, a filosofia política da burguesia era sempre ‘totalitária’; supunha sempre que política, economia e sociedade fossem uma coisa só, na qual as instituições políticas serviam apenas para a fachada de interesses privados.” (OT, 386). O totalitarismo é a forma acabada do poder visto como dominação e da esfera pública como objeto dos interesses particulares.

Diante de todas essas considerações, Hannah Arendt alerta, a partir do seu ponto de vista situado no pós-Segunda Guerra, para o perigo recorrente do fenômeno totalitário exatamente pelas condições acima expostas de superfluidade de larga parcela da população mundial:

*O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (OT, 510-511).*

Ora, sem dúvida alguma persiste nos dias de hoje a lógica utilitarista apontada por Arendt, fato esse acirrado pelas políticas econômicas neoliberais que provocaram uma maior concentração de renda (entre e “intra” países), e o alto e persistente desemprego desde o final do século XX, fatores esses geradores de massas de pessoas

economicamente supérfluas em diversos países. Arendt completa: “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.” (OT, 511).

Nas conclusões do livro *Eichmann em Jerusalém*, publicado em 1962, portanto quase 15 anos após *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt volta a considerar que a explosão demográfica, associada às tecnologias poupadoras de mão-de-obra e às armas atômicas, podem expandir as massas supérfluas numa escala capaz de reeditar, de maneira ampliada, os genocídios perpetrados pelos regimes totalitários na primeira metade do século XX:

*A assustadora coincidência da explosão populacional moderna com a descoberta de aparelhos técnicos que, graças à automação, tornarão ‘supérfluos’ vastos setores da população até mesmo em termos de trabalho, e que, graças à energia nuclear, possibilitam lidar com essa dupla ameaça com o uso de instrumentos ao lado dos quais as instalações de gás de Hitler pareceriam brinquedos de uma criança maldosa – tudo isso deve bastar para nos fazer tremer. (EJ, 296).*

Após analisar “as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas” (QP, 38-39), Hannah Arendt se predispôs a refletir sobre o segundo episódio ímpar da história política do século XX, as explosões atômicas que devastaram Hiroshima e Nagasaki<sup>167</sup>. Na busca de um sentido da política, que tanta devastação e morte trouxe ao mundo naquele século, a sobrevivência da própria espécie humana, e até mesmo de toda a vida na Terra, passa a ser o ponto de referência para a reflexão política arendtiana nos anos de 1960.

### **PODERE VIOLÊNCIA: EM BUSCA DO SENTIDO DA POLÍTICA APÓS HIROSHIMA**

Após a destruição da esfera política perpetrada pelos totalitarismos nazista e stalinista, Arendt se depara com a possibilidade de que a política, mediante uma guerra nuclear, possa destruir a própria vida no planeta. No seu entendimento, esses episódios revelam a crescente invasão da esfera política pela violência, até mesmo acompanhada pela sua glorificação. Anteriormente considerada como *última razão*, recurso extremo de que o governo poderia lançar mão para assegurar a sobrevivência de suas instituições, a violência assume o primeiro plano na esfera política ao ser vista como se fosse pré-requisito do poder. (cf. SV, 38).

Segundo Hannah Arendt, a teoria política tradicional apresenta um “estranho consenso” entre esquerda e direita, ao qualificar a violência como “a mais flagrante manifestação do poder”. Isso se origina da tradicional concepção de poder prevalente no pensamento político ocidental, caracterizada como domínio do homem pelo homem mediante a imposição da vontade do mais forte. Max Weber, responsável pela mais conhecida definição nesse sentido, ter-se-ia inspirado na teorização de Clausewitz sobre a guerra, vista por este como “um ato de violência a fim de compelir o oponente a fazer o que desejamos”. Somou-se à construção dessa concepção de poder vinculado à violência a disseminação realizada principalmente por Jean Bodin e Thomas Hobbes da “velha noção do poder absoluto, que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano”. Não obstante, Arendt destaca que a idéia de Marx, de que o Estado é o “instrumento de opressão nas mãos da classe dominante”, seria a principal fonte de disseminação da idéia de que violência se equivale a poder. Como analisado anteriormente, Hannah Arendt recorre à Antiguidade greco-romana para apresentar seu rompimento com essa tradição: a isonomia da cidade-Estado ateniense e a *civitas* romana “tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando”. (cf. SV, 31-34).

No intuito de esclarecer as relações entre poder e violência, Arendt distingue poder de autoridade e força de vigor. O poder, sempre plural, nasce da ação coletiva, não da violência, e “permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido”, donde se conclui que as instituições políticas são sustentadas, isto sim, pelo consentimento do povo. O vigor, por outro lado, designa algo no singular, associado ao caráter de um indivíduo e “sempre pode ser sobrepujado pelos muitos”. A autoridade, por sua vez, é simultaneamente incompatível com a coerção, “onde a força é utilizada a autoridade em si fracassou”, e com a *persuasão*, pois autoridade pressupõe hierarquia; portanto, a autoridade seria incompatível com o espaço público haja vista que “onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso”. (EPF, 129).

Por outro lado, a força seria um termo reservado “às forças da natureza”, e por fim a violência teria um caráter instrumental: “como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja”. (cf. SV, 36-37). A violência teria a capacidade de destruir o poder, mas não de gerá-lo. O poder seria “inerente à própria existência das comunidades políticas”, não necessitando, portanto, de justificativa, mas de legitimidade. O poder e a violência seriam opostos, e “onde um domina absolutamente, o outro está ausente”; falar de um poder não-violento seria, para Arendt, uma redundância. Como visto na análise do totalitarismo, a instrumentalização política da violência destrói a esfera pública, embora nem mesmo aquele regime tenha se assentado exclusivamente na violência, posto que teve a polícia secreta como base de poder; no dizer de Arendt, “o poder é de fato essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre

depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”. (cf. SV, 40-41). A violência possui a capacidade de mudar o mundo, mas pagando o preço de tornar o mundo mais violento.

Segundo Arendt, outra dimensão da glorificação contemporânea da violência política diz respeito ao que ela considera ser uma das mais perigosas facetas da tradição do pensamento político ocidental, a adoção de critérios biológicos para a descrição da violência e do poder: a partir desse ponto de vista, a violência política é biologicamente justificada como resultado do inato instinto de agressividade, enquanto o poder possuiria a necessidade natural de criativa expansão:

*[..] a partir do instante em que se começa a falar em termos biológicos, não políticos, os glorificadores da violência podem apelar ao fato inegável de que, no seio da natureza, destruição e criação são as duas faces do processo natural, de modo que a ação violenta [...] pode parecer tão natural enquanto um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade, quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida, no reino animal.” (SV, 54-55).*

Por fim, Hannah Arendt aponta que a glorificação política da violência se deve também à “severa frustração da faculdade da ação no mundo moderno”, redundando no desinteresse pela participação na esfera pública. As causas por ela identificadas dizem respeito às dificuldades geradas pela sociedade de massas e pela invasão do social na esfera política, condições que persistem e se avolumam, no Ocidente, desde a Revolução Industrial: 1) as necessidades econômicas crescentes da sociedade de massas, “que se tornaram incontroláveis” e que provocam o declínio dos serviços públicos pela própria dificuldade de atender, a contento, multidões crescentes; 2) a burocratização da administração pública, em que as pessoas estão “privadas de liberdade política, do poder de agir”, objeto das rebeliões estudantis dos anos de 1960; 3) a tendência de centralização governamental e conseqüente monopolização do poder, que reduzem as possibilidades de participação local na esfera pública; 4) a burocratização e o declínio dos partidos políticos, cuja tendência seria a de “representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (cf. CR, 79); e 5) a impossibilidade de participação direta dos cidadãos na esfera pública, considerando-se as dificuldades de se viabilizar tal participação na escala exigida para multidões.

Hannah Arendt afirma que na sociedade de detentores de empregos, última fase da sociedade de operários, a ação política teria ficado restrita a uma minoria privilegiada, enquanto a vida da grande maioria estaria restrita ao automatismo das questões da sobrevivência vital, sob um “tipo funcional de conduta entorpecida e tranqüilizadora” (CH, 335). Segundo Hannah Arendt, estaríamos no auge de um processo de

obscurcimento da esfera política, iniciado nos primórdios da modernidade, provocada pela administração das sempre crescentes necessidades vitais da esfera socioeconômica (EPF, 202). Todavia, Arendt não indica as formas pelas quais a esfera pública e a liberdade podem ser preservadas desse histórico declínio, o que reitera o caráter não-normativo de sua obra política. Numa crítica contundente, Gérard Lebrun afirma que a concepção arendtiana de política, centrada na liberdade e numa “comunidade transparente, de uma comunicação sem travas”, seria incapaz de “fomentar um pensamento político vivo” devido ao seu caráter excessivamente idealista; no dizer de Lebrun, “gostaríamos, sem dúvida de ser arendtianos [...] Gostaríamos que a liberdade fosse ‘o motivo por que os homens convivem politicamente organizados’. Mas como não recuar diante da teleologia idealista que pressupõe essa afirmação? Como não pensar mais [...] o ‘animal racional’ capaz de satisfazer a esse ideal?”<sup>168</sup>

Hannah Arendt resume sua percepção sobre o declínio contemporâneo do espaço público como decorrência da possibilidade reduzida da ação política numa sociedade de massas: “Quanto maior torna-se um país em termos populacionais, de objetos e de posses, tanto maior será a necessidade de administração e, com ela, o poder anônimo dos administradores.”(SV, 60). Portanto, as sociedades de massas não só levam à preponderância das questões econômicas na esfera pública, mas bem como à minimização do espaço destinado à genuína ação política, seja pela burocratização, ou pela crise do sistema representativo. Conforme esclarece Hygina B. de Melo, “se a condição para a vitalidade do domínio público no sentido estrito é a existência de um mundo comum duradouro, a sociedade de consumo, ao produzir objetos condenados ao ciclo da corrupção biológica, *desertifica* esse mundo, comprometendo definitivamente o ideal de permanência do *homo faber*.”<sup>169</sup>

Arendt nos alerta que, embora o desdobramento dessas tendências seja imprevisível, pode-se constatar que “a cada diminuição no poder é um convite à violência – quando menos já simplesmente porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes ou governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência.” (SV, 63).

Depois de Auschwitz e dos *gulags* soviéticos, Hannah Arendt preocupa-se com as conseqüências políticas de Hiroshima e Nagasaki: o perigo de uma guerra total em decorrência da Guerra Fria<sup>170</sup>. A guerra total implementada pelo regime nazista, guerra de extermínio de povos inteiros, foi uma novidade histórica na medida em que não se limitava a subjugar o inimigo, mas sim destruí-lo integralmente. Foi para se defender dessa ameaça que os EUA criaram a bomba atômica, que, entretanto, foi utilizada contra uma potência imperialista e não contra a Alemanha, objetivando a contenção dos interesses soviéticos sobre o Japão.(cf. QP, 85-93). Dessa forma a guerra total foi estendida, como ameaça de destruição nuclear, para o âmbito da Guerra Fria, extrapolando assim os limites da Segunda Grande Guerra. A política externa passa a ser o “único assunto relevante da política”, o que acaba por inverter o conceito da

guerra de Clausewitz, e a política passa a ser a continuidade da guerra por outros meios.(cf. QP, 133). Nesse sentido, “a guerra deixou de ser um meio da política e começa, na condição de guerra de extermínio, a romper os limites impostos à coisa política e, com isso, a se auto-exterminar” (QP, 92).

A questão política que se levanta após Hiroshima não diz mais respeito apenas à preservação da liberdade, negativamente afetada pela violência e pela redução economicista da esfera pública, mas sim se “a política e a conservação da vida são compatíveis entre si”, pois “a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra” encontra-se ameaçada pela enorme capacidade destrutiva das armas nucleares. (cf. QP, 39). O fato de que a política se apresente, em razão de sucessivas guerras mundiais, como ameaça à própria vida no planeta, além de não ter encontrado uma saída satisfatória para tais conflitos, conduz a opinião pública a considerar que a política perdeu o seu sentido, o que justificaria a sua própria eliminação. Conclui-se que apenas um milagre permitiria à humanidade transcender tal ameaça de total aniquilação. Porém, como o milagre consiste no inesperado, Hannah Arendt consegue, ainda assim, resgatar o sentido da política:

*[..] então essa expectativa [do milagre] não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço [...] temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo. (QP, 44-45)*

A despeito de ter sido uma testemunha histórica das duas Grandes Guerras, dos regimes totalitários e do risco de aniquilação da vida mediante uma guerra nuclear, Hannah Arendt considera que a iniciativa e criatividade da ação coletiva no âmbito político ainda podem revelar uma solução inesperada para a grave crise em que a humanidade se encontra desde meados do século XX, pois, em sua concepção, a essência da política não reside na força de um poder dominador, mas sim na liberdade, na pluralidade e na realização humana. Como esse trabalho procurou demonstrar, a política, por sua vez, requer um espaço definido e próprio para se realizar em sua plenitude: a esfera pública, o nosso mundo comum que resulta de nosso esforço coordenado:

*Nem sempre o espaço [público] existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar; a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele [...] Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e*

*politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos. (CH, p. 211) (meu grifo).*

Donde se conclui que, para Hannah Arendt, o declínio da esfera pública, base fundamental para a interação humana e *locus* da política, ameaça o nosso próprio senso da realidade, portanto nossa capacidade de reflexão, bem como a dignidade humana e até mesmo a possibilidade de existência da vida na Terra. Arendt sugere implicitamente uma solução: assumirmos nossas responsabilidades como cidadãos, debatendo e participando ativamente, e em conjunto, das atividades de nosso mundo comum. Assim como ela, “por amor ao mundo”.

## CONCLUSÕES

*Que cada um diga o que acha que é verdade,  
E que a própria verdade seja confiada a Deus!*  
Lessing

Nesse percurso realizado pela obra política de Hannah Arendt, pôde-se confirmar a centralidade que o conceito de esfera pública assume em seu pensamento. O ponto de partida para a reflexão política arendtiana é o fenômeno totalitário e sua capacidade de destruir a pluralidade humana e a esfera pública. Perplexa diante desse fenômeno inédito na história, Hannah Arendt procurou um sentido para a política na contra-corrente da tradição do pensamento ocidental, que enxerga o poder como dominação; nesse sentido, Arendt retorna à Antigüidade greco-romana, período e locais por ela considerados como correspondentes ao gênese e ao ápice da ação política organizada em torno de um espaço comum e duradouro. Hannah Arendt não propõe, sob um anseio romântico, a mera atualização daquelas experiências históricas; Atenas e Roma antigas constituem-se, para ela, num contraponto arquimediano para sua reflexão sobre o declínio da política na modernidade.

A partir de uma fenomenologia das atividades humanas (*vita activa*), inspirada em Aristóteles, Hannah Arendt constrói o seu conceito de esfera pública. Esta se define em contraposição mútua à esfera privada, espaço das atividades econômicas familiares. A esfera pública arendtiana é o *locus* da política: nem todo espaço público constitui-se num espaço político, mas o inverso é verdadeiro, apesar de Arendt inúmeras vezes se referir aos mesmos como sinônimos. A política, cuja essência é a liberdade, possui um fim em si mesma, não sendo instrumentalizável pelos interesses particulares. O espaço físico de reunião dos cidadãos é potencialmente um espaço público, mas só se transforma em esfera política na medida em que seja constituído como um espaço definido e duradouro (transgeracional) para a comunicação e ação coletiva interativa organizada em torno dos negócios públicos. O espaço público é o *mundo comum* aos homens, espaço da relação intersubjetiva, da conversa incessante, não se confundindo com os espaços tangíveis e nem com suas instituições.

A esfera público-política, surgida pela primeira vez sob a forma da *polis* grega, foi a solução encontrada para a imortalização dos feitos humanos, que exigia um

espaço de reunião definido e permanente para que os relatos dos feitos heróicos se perpetuassem transgeracionalmente. A partir de uma perspectiva ontológica, somente as atividades públicas é que concederiam um significado existencial ao homem, fato que as repetitivas e fúteis atividades econômicas realizadas no isolamento, reduzidas à sobrevivência material e orgânica (trabalho e labor), não seriam capazes de conceder. A realização individual se daria na busca competitiva pela excelência e pela “fama imortal”, através das quais os indivíduos se distinguiriam uns dos outros; por isso, a principal característica da esfera pública é a *aparência*, um palco dotado de audiência ampliada, onde os cidadãos podem agir (atores) e assistir (espectadores) em conjunto, ação caracterizada pela capacidade de se iniciar novas coisas (*natalidade*) e modificar o mundo. Portanto, a esfera público-política é um espaço simultaneamente de cooperação genuína e de competição entre os cidadãos.

As leis definem os limites da esfera pública, assegurando um espaço para o exercício em liberdade da ação política; fora dos “muros legais” da *polis* situavam-se os estrangeiros e a esfera privada da vida familiar (mulheres, filhos e escravos). No entendimento de Hannah Arendt, a elaboração das leis seria uma atividade técnica pré-política, característica que reforça a perspectiva arendtiana de autonomia da política *vis-à-vis* economia e o direito. A dimensão epistêmica da esfera pública, enquanto *munus commune*, permite o desenvolvimento de um respectivo *sensus commune* através do qual percebe-se a própria realidade; a audiência múltipla da esfera pública, com sua *pluralidade* de perspectivas, possibilita uma percepção e compreensão ampliada da realidade que a limitada audiência da vida familiar (*oikia*) não é capaz de viabilizar.

Na concepção de Hannah Arendt, existe uma igualdade entre cidadãos, mas persiste a desigualdade entre os homens enquanto indivíduos. Na esfera pública, os cidadãos são livres e iguais em termos de oportunidade de participação política (*isonomia*), principalmente pela igualdade à palavra (*isegoria*), fato que não ocorre na esfera privada, assentada no poder verticalizado e coercitivo da autoridade patriarcal. Não há diferenciação entre governantes e governados na esfera pública, espaço de muitos governantes; o convencimento mútuo, a *persuasão*, é o meio por excelência da ação política, gerador de um poder dialógico e plural, decorrente da reunião dos cidadãos. Para Hannah Arendt, a política não se reduz à dimensão governamental-estatal e nem surge por um contrato social em busca de uma segurança hobbesiana ou para a defesa da propriedade. O poder político da esfera pública arendtiana é gerado pela ação em conjunto dos cidadãos, deixando de existir no momento em que esse agrupamento se dispersa. A esfera pública é sustentada pelo consenso, preservada pelo cumprimento das promessas feitas e pela “disposição em perdoar e ser perdoado”. Trata-se de um poder essencialmente dialógico e não-violento, opondo-se à tradicional concepção do pensamento político ocidental, que enxerga o poder como dominação. O poder político e a violência seriam antitéticos: a violência é capaz de destruir o poder político, mas não de gerá-lo.

Nas cidades-estados da Grécia antiga, a demarcação entre as esferas privada e pública era bastante pronunciada, posto que os indivíduos somente seriam cidadãos enquanto livres das necessidades coercitivas da sobrevivência material. A partir desse fato histórico, Arendt estendeu para a modernidade, de maneira polêmica, a separação entre a esfera econômica e a esfera política. Em verdade, essa distinção é problemática, considerando-se a impossibilidade concreta de separá-las no trato de diversos assuntos públicos. Além do mais, se o critério arendtiano de que a política só é possível entre aqueles indivíduos libertos do reino das necessidades econômicas, então somente algumas poucas sociedades no mundo poderiam se dar ao luxo de possuir uma esfera política desenvolvida. Entretanto, Hannah Arendt não apresenta uma visão elitista da política como uma primeira leitura pode vir a sugerir; a sua preocupação primeira é com a preservação e o exercício da liberdade e pluralidade humanas na esfera pública, assim como de instituições republicanas que as viabilizem, condições que foram destruídas com o advento do totalitarismo por ela presenciado.

Segundo Arendt, o declínio histórico da esfera público-política não ocorreu de uma forma progressiva ou linear. Depois de ter surgido e atingido seu apogeu na Atenas clássica, a esfera política entra em crise simultaneamente ao surgimento da teoria política platônica, que funda a oposição entre política e filosofia. Por influência de Platão, a política passou a ser vista como uma atividade subordinada, posto que baseada numa opinião pública (*doxa*) incapaz de alcançar o conhecimento da verdade presente na esfera das idéias absolutas, condição que a filosofia permitiria. A teoria política platônica, ao buscar um mundo mais seguro para o exercício da filosofia após a condenação de Sócrates, apresentou-se como um significativo fator para a desvalorização da política ao propor critérios transcendentais e “invisíveis” de conduta política elaborados, por uma minoria, num âmbito fora da própria esfera política. As atividades políticas não deveriam mais ser guiadas pela mera opinião dos cidadãos (maioria), e sim pelos critérios de especialistas (minorias) detentores de um conhecimento privilegiado obtido num treinamento específico, o rei-filósofo, o que concede à teoria política de Platão um caráter autoritário.

Na Roma antiga, a esfera público-política ressurgiu com vitalidade durante a *res publica* e entra em crise com a queda do Império. A *res publica* surgiu a partir de um acordo legal entre patrícios e plebeus, o que concedeu às leis romanas (*lex*) um significado associativo do qual as leis gregas (*nomos*) eram destituídas. A política romana era assentada na autoridade da tradição, no caráter sagrado da fundação da cidade, tornando-a permeável a critérios que transcendiam ao âmbito político, tal qual as idéias essenciais de Platão. No final do Império Romano, começo do declínio da política no Ocidente, deu-se o início da transferência progressiva de inúmeras atividades humanas para a esfera privada, dando início ao que hoje denominamos intimidade.

Após a queda de Roma, a Igreja Católica assumiu, a partir do século V, o espaço político através do espaço eclesiástico-público, tendo adotado a distinção romana entre

poder e autoridade, assumindo esta e deixando o poder para os príncipes. A Igreja precisava da política para poder manter-se no mundo terreno, assim como a política precisava dos espaços das instituições eclesiásticas e da legitimidade religiosa para acontecer na Europa pós-Roma. A esfera política deixou, assim, de existir como um espaço independente. A partir de então, houve uma dissociação entre política e liberdade: a política deixou de ser um fim em si mesma e foi instrumentalizada pela Igreja para a defesa dos interesses de suas instituições. Os “invisíveis” e transcendentais critérios políticos platônicos, surgidos no período do declínio político em Atenas, tiveram a sanção religiosa da Igreja Católica, em razão da crença na imortalidade da alma *vis-à-vis* a mortalidade do mundo, e acabaram concorrendo para a desvalorização da política. O cristianismo, desde seus primórdios, era antipolítico, fato esse baseado na concepção familiar das comunidades primitivas cristãs e na ética da bondade exercida no segredo, característica oposta à *aparência* do espaço político. Durante o período medieval, a Igreja Católica exerceu o controle moral e político das multidões mediante o medo imposto pela doutrina do inferno inspirada, entre outros, na Alegoria da Caverna de Platão, o que reforçou o declínio da autoridade eclesiástica ao permitir o ingresso da violência em seu pensamento e práticas políticas.

Para Hannah Arendt, o declínio da esfera pública na Era Moderna deu-se mediante os seguintes principais fatores: em termos metafísicos, pela descrença na permanência do *mundo comum* (imortalidade terrena), em termos da hierarquia das atividades humanas, pela preponderância do trabalho e do labor *vis-à-vis* a ação, e em termos econômicos, pelo surgimento da esfera social e das massas economicamente supérfluas decorrente do desenvolvimento do sistema capitalista.

No que tange ao aspecto metafísico, a Reforma Protestante, associada ao surgimento das Ciências Naturais, concorreram para a secularização da política no Ocidente nos primórdios da Era Moderna: a esfera pública tornou-se novamente um espaço independente da religião e de seus critérios transcendentais. A dúvida cartesiana em face dos cinco sentidos humanos, contrapartida filosófica do surgimento das ciências naturais modernas, completou a desvalorização de tais critérios; todavia, a dúvida cartesiana concorreu para o declínio do *senso comum* e para a crença em um *mundo comum* durável, um dos principais fatores que haviam impulsionado a participação política na Antiguidade.

Na sociedade comercial capitalista, a noção da durabilidade do mundo passa a estar associada à durabilidade das coisas fabricadas pelo *homo faber* no isolamento da esfera privada econômica. Em termos de hierarquia das atividades humanas, a *vita contemplativa* cedeu lugar à *vita activa* do *homo faber* e à glorificação do trabalho. O *homo faber*, por não passar de um fabricante de coisas para a troca, rebaixa todas as coisas à categoria de meios, inclusive a política, e não consegue perceber o significado das mesmas, confundindo utilidade e significado (reificação). A partir do critério da utilidade econômica, a participação na condução dos negócios públicos passa a ser

considerada como perda de tempo. Deu-se uma inversão da antiga relação entre público e privado, e os homens passaram a se revelar apenas no “convívio familiar ou na intimidade dos amigos”, isto é, na esfera privada. A esfera pública como *mundo comum*, espaço da intersubjetividade humana, deixa de ser a principal base de percepção da realidade em prol das subjetividades individuais e isoladas pelo processo de produção. A única preocupação que as pessoas passaram a ter em comum é a preservação dos seus interesses privados.

Outro fator decisivo para as transformações sofridas pela esfera pública na Era Moderna consistiu na ascensão da esfera social: a emergência do social, ou da sociedade, representou a elevação do labor, das atividades econômicas de subsistência, da esfera privada para o âmbito público, diluindo a antiga divisão que existia entre as esferas públicas e privadas, e as subsumindo. Em verdade, esse conceito arendtiano de esfera social, ou da sociedade, é passível de crítica visto que poderia mais facilmente ser traduzido como emergência e preponderância das questões econômicas no âmbito político. A sua origem estaria vinculada à expropriação dos pobres, principal fator para a acumulação da riqueza, que foi depois transformada em capital, gerou uma multidão de despossuídos, uma massa de pessoas economicamente supérfluas. Deu-se um deslocamento da preocupação com a propriedade da esfera privada para a pública, sendo que a sociedade de produtores exigiu do governo a proteção para o acúmulo de riquezas: os negócios públicos passaram a ser administrados como se a sociedade fosse uma grande família, adotando-se a lógica de meios-e-fins, inerente ao processo produtivo. Em suma, o desenvolvimento das atividades produtivas no início da Era Moderna teve como contrapartida a alienação do homem com relação ao mundo, o conseqüente sacrifício do *mundo comum*, a instrumentalização da política para fins de proteção e administração dos interesses econômicos privados, e a geração de uma massa de despossuídos.

A questão social, a miséria das multidões economicamente supérfluas, constituiu-se no ponto de clivagem entre as Revoluções Francesa e Americana, ocorridas no século XVIII. Para Arendt, as revoluções políticas modernas representaram momentos históricos especiais na medida em que possibilitaram um espaço para a ação espontânea e inovadora em busca de uma nova ordem política. Não obstante, ambas fracassaram, por motivos e em níveis diferentes. A Revolução Francesa, por permitir que a questão social, a miséria do povo, desviasse o curso dos acontecimentos revolucionários e acabasse por sacrificar a liberdade em nome da necessidade. A Revolução Americana, por sua vez, não se deparou com o problema da miséria, mas, por se assentar na experiência associativa da época colonial, pôde levar a cabo a elaboração de uma constituição e a criação de novos corpos políticos conservadores, concretizados nas instituições republicanas do Senado e da Suprema Corte. Todavia, a Revolução Americana teria falhado no que tange à preservação do espírito revolucionário inicial, consubstanciado nos *townhall meetings*, em que o poder político estava

estruturado localmente, num sistema confederativo distrital que viabilizava a participação direta dos cidadãos na condução dos negócios públicos. Para Arendt, o sistema partidário não se constitui numa opção satisfatória de participação política, na medida em que a própria dinâmica interna dos partidos políticos – profissionalizados e burocratizados – dificulta a participação dos cidadãos na esfera política. O sistema de conselhos, por sua vez, apresenta-se como a melhor forma de viabilizar a participação política, pois permite a ação conjunta, criativa e espontânea dos cidadãos. Arendt afirma que nenhuma revolução moderna conseguiu resolver a questão da miséria por meios políticos, pois todas as tentativas nesse sentido seguiram os passos da Revolução Francesa e terminaram no terror e na supressão da liberdade política.

Numa concepção polêmica, Hannah Arendt assume que a solução da miséria e da pobreza se reduz a uma questão tecnocrática, portanto não se constituindo em tema da esfera política. Seu propósito é claro: preservar a autonomia da política e assim preservar a liberdade da dimensão coercitiva da esfera privada econômica. Todavia, Arendt não esclarece exatamente como fazê-lo: seu pensamento não é normativo. Porém, ela indica um rumo republicano para a preservação da esfera política: instituições públicas duradouras, espírito cívico participativo, ordenamento jurídico estável e condições propícias para a manifestação da pluralidade humana, inclusive da minoria. Para Arendt, um modelo ideal de representação estaria baseado numa confederação distrital, sem distinção entre governantes e governados, composta de diversos planos de deliberação horizontal que reforçasse o poder de cada um, e não o poder de uma maioria. As decisões não se dariam apenas no topo da pirâmide desse sistema, pois refletiriam as inúmeras deliberações ocorridas na base, de “baixo para cima”. Vale lembrar que Arendt não reduz a esfera pública ao estatal, bem como não se utiliza da categoria “sociedade civil”. Seu pensamento refuta tanto o liberalismo, que propõe a subsunção do público aos interesses privados, como o comunitarismo, que subordina a individualidade à coletividade.

As transformações da esfera pública que se apresentaram nos primórdios da Era Moderna, com a emergência do sistema capitalista, ganharam força com a expansão produtiva propiciada pela mecanização e pela nova organização do trabalho, levadas a cabo pela Revolução Industrial no século XIX. Nesse momento, a questão da superfluidade assume crucial importância na análise arendtiana do declínio da política: as multidões de expropriados se transformaram numa sociedade de massas de pessoas economicamente supérfluas, em decorrência da destruição do sistema de classes; e a concentração de capital e a crise de subconsumo dos mercados geraram um “dinheiro supérfluo”, que induziu à ascensão política da burguesia. O *homo faber*, isolado dentro do processo produtivo, transformou-se no *animal laborans*, solitário nas atividades dedicadas ao próprio sustento biológico, dando origem ao que Hannah Arendt denominou sociedade de operários, em que a política foi subsumida pela economia. Nessa sociedade, os homens não possuem a dignidade e o sentido que a

ação política interativa proporciona, e nem um mundo de durabilidade assegurada pelos objetos fabricados pelo *homo faber*. Os homens se tornaram apáticos, comportam-se ao invés de agir, constituindo uma sociedade de indivíduos atomizados, cujas relações interpessoais são incapazes de criar um *mundo comum*. O grande desenvolvimento da capacidade produtiva industrial gerou uma competitiva sociedade de consumidores, essencialmente marcada pelo desperdício, em que as coisas são rapidamente produzidas, consumidas e descartáveis sob o ritmo das máquinas. Trata-se de um mundo tecnológico descrente de sua própria duração (“imortalidade”), condição essa que Arendt sempre destacou como relevante fator de estímulo para a busca da realização humana no âmbito das atividades políticas. O sistema partidário, por sua vez, entrou em crise devido à dissolução das classes sociais, cujos interesses representava, e pela sua crescente burocratização e profissionalização, inviabilizando-se como um genuíno canal para a participação popular na política. Sob o impacto de todas essas modernas transformações, Arendt poderia até mesmo ter repetido Marx e afirmado que “tudo que é sólido desmancha no ar”.

Assim, no final do século XIX, a esfera público-política atrofiada é objeto de instrumentalização por parte da burguesia, que necessitou do financiamento e da violência estatal para assegurar os empreendimentos capitalistas nos territórios coloniais, dando origem ao Imperialismo europeu; este aparentava ser uma dupla solução para a superfluidade socioeconômica: tanto para os problemas das massas européias socialmente desenraizadas, mediante a imigração para as colônias ultramaríneas, como para o capital excedente acumulado em busca de novos mercados para investimento.

A superfluidade crescente das massas populacionais é considerada, por Hannah Arendt, como uma ameaça à esfera política devido à sua inclinação para o despotismo: tanto pelo seu aspecto de grandeza numérica, que inviabiliza a participação política direta nos negócios públicos, como pelo desenraizamento social dos indivíduos atomizados, que, desvinculados de qualquer tipo de organização pública, tornam-se mais manipuláveis politicamente. Esse parece ser o motivo pelo qual Arendt paradoxalmente propõe uma ativa participação política dos cidadãos, e, por outro lado, revela a temer que a mesma ameace a existência da própria esfera pública.

A burocratização é outra conseqüência da modernidade industrial que Hannah Arendt aponta como responsável pelo declínio da esfera público-política; sua principal característica é se constituir como um “governo de ninguém”, que pela sua intrincada e labiríntica administração impessoal é capaz de transformar os homens em meras e insensíveis “peças de engrenagem”, com um deturpado *senso comum*. Nesse sentido, a crescente complexidade das estruturas sociais, econômicas e institucionais, aliada ao crescimento demográfico da população, concorreram para o declínio da esfera pública na modernidade em razão da emergência da “racionalidade burocrática” e do maior isolamento dos indivíduos. Essa percepção vai ao encontro do conceito weberiano de racionalização do mundo moderno e seria uma extensão direta da refle-

ção arendtiana a respeito da reificação do mundo, em que as atividades públicas são reduzidas à lógica dos meios-e-fins advinda do processo de fabricação, ou seja, resultado da imiscuição da esfera social no âmbito público-político. No entender de Hannah Arendt, esta seria a última etapa da sociedade de operários, por ela denominada sociedade de empregados.

Tais fatores decorrentes do surgimento da sociedade de massas sob o capitalismo industrial desenvolvido, superfluidade econômica das multidões, burocratização, competição imperialista dos Estados-nações europeus que redundaram na Primeira Guerra, atomização dos indivíduos, competitividade de uma efêmera sociedade de consumidores, fragilização do sistema de classes sociais e dos partidos políticos, somados ao surgimento de uma multidão de pessoas apátridas e de uma profunda crise econômica no pós-guerra, atrofiaram a esfera pública e *crystalizaram-se* no fenômeno totalitário nazista e stalinista.

O totalitarismo, mediante o domínio do terror, almejou a politização de todas as dimensões da vida humana. Num aparente paradoxo, a hipertrofia da política destruiu tanto a esfera privada como a própria política: os governos totalitários, ao tentarem abolir a separação entre as esferas públicas e privadas, eliminaram a própria essência da política, a liberdade. Para Arendt, o genocídio perpetrado pelos nazistas, cujo maior símbolo são os campos de extermínio, não foi resultado da ação de um grupo de sádicos, psicologicamente deturpados, mas sim obra de diligentes burocratas, com uma deturpada capacidade de julgamento, consequência de um *sensu comum* deformado pela atrofia de um genuíno *mundo comum*.

Após Auschwitz, resultado da tentativa do domínio totalitário de destruir a liberdade e a pluralidade humana, as bases da esfera público-política, Hannah Arendt passou a refletir, a partir de Hiroshima e Nagasaki, a respeito da sobrevivência da própria vida orgânica no planeta. A crescente instrumentalização política da violência chega a inverter a máxima de Clausewitz, e a política parece se resumir à continuidade da guerra por outros meios, principalmente pela ótica que reduz as grandes questões políticas ao jogo das relações internacionais entre os países. A violência, que anteriormente se apresentava como a *ultima ratio* da política, surge como um dos principais elementos de estratégia nas relações internacionais, fato tão evidente na época da Guerra Fria (como ainda agora, através das sucessivas ameaças de declaração de guerra por parte do governo Bush Jr.). Para Arendt, o declínio da política, reduzida ao poder-dominância, pode levar não apenas à destruição da esfera pública, mas à própria destruição da humanidade.

Por fim, para Hannah Arendt, a contemporânea ameaça de destruição da esfera público-política encontra suas raízes na expropriação dos pobres nos primórdios do capitalismo, que trouxe em seu bojo a emergência pública da esfera social, a reificação e a redução da esfera pública ao trato de interesses privados, fatores amplificados pelo surgimento da moderna sociedade de massas e de consumo após a Revolução

Industrial, que atomizou os indivíduos e destruiu o seu *mundo comum* e durável. Os cidadãos foram transformados em apáticos e solitários consumidores, preocupados não mais com a liberdade e com a dignidade que a vida política pode lhes conceder, mas apenas com a satisfação de suas necessidades orgânicas de *animal laborans*.

Não obstante, Hannah Arendt nos sinaliza um caminho republicano para o declínio da política: o resgate dos espaços públicos mediante um maior espírito cívico participativo, hoje mais do que nunca ameaçados de privatização pela ideologia neoliberal, que, no húbri de um de seus teóricos, chega até mesmo a declarar o “fim da história”.

Concluindo: para Arendt, sempre avessa a qualquer determinismo, podemos contar sempre com mudanças no mundo, com a possibilidade do surgimento do inesperado, promessa que se renova a cada nascimento humano.

## NOTAS

<sup>1</sup> Segundo Claude LEFORT, “Essa leitura do totalitarismo feita por H. Arendt, em sua dupla versão, nazista e stalinista, comanda a elaboração ulterior de sua teoria política.” (Claude LEFORT, *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 69).

<sup>2</sup> De acordo com a editora da Universidade de Cambridge, Grã-Bretanha, Hannah Arendt é uma das pensadoras mais citadas e influentes do nosso tempo. (c.f. Dana VILLA (ed). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. i). Eduardo Jardim de MORAES e Newton BIGNOTTO afirmam que “os estudos sobre Hannah Arendt, nos últimos anos, no Brasil e em toda parte, vêm se multiplicando.” (Eduardo Jardim de MORAES e Newton BIGNOTTO (org), *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*, p.7).

<sup>3</sup> Segundo Mary Walsh, entre outros, “overall, Arendt’s insights on political theory provide the most promising chance for restoring the dignity and relevance of political theory into the new millennium.” (Mary WALSH, “Arendt, the Political and Political Theorising”).

<sup>4</sup> Neste mesmo sentido, de acordo com Celso LAFER, “restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt.” (cf. Celso LAFER. “O Pensamento de Hannah Arendt”. In: *Documentação e Atualidade Política*, nº 10, maio de 1980, p. 59).

<sup>5</sup> Cf. João Maurício Leitão ADEODATO, *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p.189.

<sup>6</sup> Cf. Margaret CANOVAN. *The Political Thought of Hannah Arendt*, p. 1-4 e 15. (minha tradução).

<sup>7</sup> Cf. Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p.5. Segundo Benhabib, Arendt destaca a forma como Kierkegaard opôs-se ao pensamento racionalista e sistematizado de Hegel.

<sup>8</sup> Cf. Dana R. VILLA. “Introduction: the development of Arendt’s political thought”. In: Dana R. VILLA (editor). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p.1; Dana Villa também concorda com o ponto de vista quanto à ausência de uma filosofia política arendtiana sistematizada.

<sup>9</sup> Cf. (DP, 126); (CKJ, 31); sobre o tema, merecem destaque: Richard J. BERNSTEIN. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 9; e Sylvie COURTINE-DÉNAMY. *Hannah Arendt*, p. 62.

<sup>10</sup> Conforme análise, entre outras, de Noel O’SULLIVAN. “A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial”. In: Anthony CRESPIGNY e Kenneth MINOGUE. *Filosofia Política Contemporânea*, p. 269-294. Outro autor, J. Peter EUBEN, afirma que Hannah Arendt apresenta um “moderado romantismo helênico” (Cf. J. Peter EUBEN. “Arendt’s Hellenism”. In: Dana R. VILLA (editor). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 151-164). Jaques TAMINIAUX refuta a acusação feita a Hannah Arendt de “grecomania”, devido às fortes restrições à ação política grega que aparecem nos escritos arendtianos, que teriam elogiado

muito mais a política romana. (cf. Jaques TAMINIAUX. “Athens and Rome” In: Dana R. VILLA (editor), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 173)

<sup>11</sup> C.f. Margaret CANOVAN. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 139-140; e Cf. Margaret CANOVAN. *The Political Thought of Hannah Arendt*, p.10.

<sup>12</sup> Hannah Arendt utiliza, diversas vezes ao longo de sua obra, o termo esfera pública como sinônimo de esfera política, embora nunca explicita essa definição de maneira precisa. Neste trabalho, considera-se que o espaço político constitui-se em um subconjunto possível do espaço público, todavia ambos serão tomados como sinônimo, salvo diferenciação expressa em contrário. Adeodato esclarece bem a questão: “na realidade, Arendt entende que todo espaço político é espaço público mas a recíproca não é verdadeira, vale dizer, o político é uma espécie do gênero público”. (cf. João Maurício Leitão ADEODATO. *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 126).

<sup>13</sup> Uma das frases prediletas de Arendt é a de Alexis de Tocqueville: “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas.” (*Apud* EPF:32).

<sup>14</sup> Cf. Cornelius CASTORIADIS. *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os Domínios do Homem*, p. 271.

<sup>15</sup> Aristóteles opõe a vida ativa à vida contemplativa. (Cf. Aristóteles, *A Política*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, livro II, p. 62-64; e cf. Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, 2001, 1096 a5, p. 20).

<sup>16</sup> No dizer de Arendt, “o animal laborans é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida” (CH:95). Ou ainda, “o labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano”, relacionado estritamente às necessidades vitais (CH,15).

<sup>17</sup> Neste sentido, ela citou a “melancólica causalidade” de Kant: “A ação: não se conhece sua origem, não se conhecem suas conseqüências: – por conseguinte, possuirá a ação sequer algum valor?” (EPF, 120).

<sup>18</sup> Note como o conceito arendtiano se inspira em Aristóteles: “De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, Livro VI, 1140 b5, p. 117).

<sup>19</sup> O conceito arendtiano de ação em conjunto baseia-se em concepção semelhante de Edmund Burke, segundo a qual os homens só agem em eficácia em concerto. (cf. OT,287, nota 89 e OT,526).

<sup>20</sup> Nas palavras de Hannah Arendt: “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento [...] por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (CH,189-190). A partir do nascimento humano, novas possibilidades se abrem ao mundo, pois “cada homem é singular”. O conceito arendtiano de *natalidade* baseia-se em Santo Agostinho, que afirmou que “o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia” (*apud* ARENDT, CH,190); e ainda, “o homem foi criado para que houvesse um novo começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.” (OT,531).

<sup>21</sup> No entendimento de Seyla Benhabib, os conceitos arendtianos de mundo comum, ação e pluralidade são derivados da sua formação na “Filosofia da Existência” da Alemanha dos anos de 1920, influenciados principalmente pelas idéias de Martin Heidegger. (Cf. Seyla BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. xxiv). A seguinte passagem de Arendt, sobre o conceito heideggeriano de “mundo”, ilustra esse ponto de vista: “é exatamente porque define a existência humana como ser-no-mundo que Heidegger insiste em dotar de significado filosófico as estruturas da vida cotidiana. Estas são completamente incompreensíveis se o homem não for

entendido, antes de tudo, como ser que existe junto com outros homens”. (DP,87).

<sup>22</sup> Hannah Arendt opõe-se a Platão, pois, ao contrário deste, afirma que o que é aparente é real: “para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos”. (cf. CH,211). Em sua obra póstuma, *A Vida do Espírito*, dedicada ao pensamento filosófico, Arendt afirma que “somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências” (VE, 19). Platão, por sua vez, acredita que as Idéias essenciais é que seriam reais, e não as múltiplas coisas visíveis. (cf. PLATÃO. *A República*, Livro V, p. 257-258, e Livro VI, p. 304-315).

<sup>23</sup> Idéia também próxima a de Aristóteles, “a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão” (in: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, Livro I, 1096 a5, p. 20).

<sup>24</sup> Cf. Bikhu PAREK, “Hannah Arendt’s critique of Marx”, p. 70.

<sup>25</sup> Afirmação semelhante a de Aristóteles: “os homens parecem perseguir as honrarias com vistas ao reconhecimento de seus méritos; ao menos eles procuram ser honrados por pessoas de discernimento, e entre aquelas que os conhecem, e com fundamento em sua própria excelência.” (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1096 a, p. 20).

<sup>26</sup> Hannah Arendt cita a famosa *Oração Fúnebre* de Péricles, que apresentou a *polis* como solução alternativa aos relatos homéricos dos campos de batalha para a permanência dos feitos dos cidadãos gregos em busca da fama. (cf. CH, 209). Péricles afirmou que: “seremos portanto admirados não somente pelos homens de hoje mas também do futuro. Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez delectar no momento, mais que verão a sua versão dos fatos desacreditados pela realidade.” (cf. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, p. 111). Hannah Piktin duvida da importância concedida por Arendt à busca da fama imortal, objetivo primeiro da esfera pública arendtiana. Nas palavras irônicas de Piktin, “Arendt’s citizens begin resemble posturing little boys clamoring for attention (‘Look at me! I’m the greatest!’ ‘No, look at me’) and wanting to be reassured that they are brave, valuable, even real. (No wonder they feel unreal: they have left their bodies behind in the private realm).” (em: Hanna PIKTIN. “Justice: On relating Private and Public”, p. 338). Hannah Arendt teria concedido aos gregos antigos uma ênfase narcisística ao priorizar a busca heróica da imortalidade. (cf. Hanna PIKTIN. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social*, p.199).

<sup>27</sup> Hannah Arendt distingue o seu conceito de ação política, baseado na Grécia Clássica, do conceito tradicional: “Na tradição política do Ocidente, a ação é definida em termos de dar e executar ordens. Mas esta idéia sempre pressupôs alguém que comanda, que pensa e deseja, e em seguida, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade – seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência.” (OT, 375).

<sup>28</sup> Idéia parcialmente baseada em Aristóteles, que afirmou que “a vida filosófica e a carreira política, foram escolhidas por todos os que, antigos quanto modernos, tiveram a ambição de se distinguir por seus méritos”. In: ARISTÓTELES, *A Política*, p. 59).

<sup>29</sup> Hannah Arendt esclarece que “a excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública [...] Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade” (CH, 58). Hannah Arendt cita o conceito de *virtú* de Maquiavel como melhor exemplo de excelência: “a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*. A melhor versão do seu significado é ‘virtuosidade’, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença da arte de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não num produto final [...]” (EPF,199). Em outras distintas passagens, Arendt afirma que a coragem e a moderação são as “virtudes políticas por excelência” (CH, 45 e CH, 204), demonstrando mais uma vez sua proximidade de Aristóteles; segundo este, “a sociedade civil é, pois, menos uma sociedade de vida comum do que uma sociedade de honra e virtude” (in:

Aristóteles, *A Política*, p. 56) e ainda “depois da coragem, falemos da moderação, pois estas são aparentemente as formas de excelência moral da parte irracional da alma”. (in: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1117 b10, op. cit., p. 65).

<sup>30</sup> Margaret Canovan afirma existir aqui uma tensão entre a ação, iniciativa para mudança do mundo comum, e a durabilidade desse mundo. (cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 133).

<sup>31</sup> J. Peter Euben se pergunta: “como podem os cidadãos ser competitivos e cooperativos ao mesmo tempo?”. (in: J. Peter EUBEN, “Arendt’s Hellenism”, p. 156) (minha tradução). Hannah Arendt analisa essa situação contraditória da *polis* e aponta para a relevância do diálogo e da persuasão como solução capaz de manter a cooperação dos cidadãos, a despeito do espírito agonístico dos gregos antigos. (cf. DP, 98).

<sup>32</sup> Hannah Arendt distingue três tipos de contrato social: o primeiro, entre o povo e seu Deus, em que o povo se obrigaria a obedecer todas as normas emanadas pela divindade; o segundo, de inspiração hobbesiana, os indivíduos celebrariam um contrato com a autoridade secular em busca de segurança, “renunciando a todos os direitos e poderes” em prol da autoridade monopolizadora do poder; e por último, o contrato de Locke, uma aliança mútua entre todos membros de uma comunidade que viabilizam a constituição de um governo. Segundo Arendt, os dois primeiros contratos sociais seriam do tipo vertical, e o último, um contrato social classificado como horizontal. (cf. CR, 77). No contrato social horizontal, “o conteúdo moral deste consentimento é igual ao conteúdo moral de todos os acordos e contratos; consiste no compromisso de mantê-los. Este compromisso é inerente a todas as promessas. Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las”. (CR, 82).

<sup>33</sup> Jürgen HABERMAS escreveu artigo sobre esse conceito comunicativo do poder em Hannah Arendt: “Hannah Arendt’s communications concept of power”, artigo esse traduzido para o português por Barbara FREITAG e Sérgio Paulo ROUANET sob o título “O conceito de poder de Hannah Arendt” (in: Barbara FREITAG e Sérgio Paulo ROUANET (org). *Habermas*, p.100-118), do qual extraímos o seguinte trecho: “Em suma: o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o procedimento recíproco e não para o seu próprio sucesso.” (*Ibidem*, p. 103). Para Habermas, o conceito arendtiano de poder político assenta-se num consenso gerado mediante o convencimento mútuo de indivíduos mobilizados para fins coletivos, o que se contrapõe à noção tradicional de poder político como capacidade de imposição de vontade sobre a população. Entretanto, Habermas critica o conceito arendtiano de poder em razão de: “a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definido-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural.” Além do mais, Habermas, ao distinguir as etapas de gestação, aquisição e exercício do poder, afirma que Arendt esclarece como o poder é gerado, mas não como ele pode ser mantido (*Ibidem*, p. 110-112).

<sup>34</sup> Hannah Arendt segue Heródoto ao afirmar que a isonomia grega seria, antes de tudo, *isegoria*, a igualdade de direitos dos cidadãos ao exercício da fala na *polis*.

<sup>35</sup> Vale comparar essas idéias com as de Aristóteles, que afirmou que “na ordem política, tal como ela existe na maior parte dos povos, obedece-se e comanda-se alternadamente. Todos os homens livres são considerados iguais por natureza e todas as diferenças se eclipsam” (in: ARISTÓTELES, *A Política*, p. 33).

<sup>36</sup> Claude LEFORT, *Pensando o Político: Ensaios sobre Democracia, Revolução e Liberdade*, p. 71.

<sup>37</sup> No dizer de Castoriadis, “a própria palavra ‘Estado’ não existe em grego antigo [...] a idéia de um ‘Estado’, isto é, de uma instituição distinta e separada do corpo de cidadãos, teria sido

incompreensível para um grego.” (in: Cornelius CASTORIADIS, *Encruzilhadas do Labirinto II*, p. 298).

<sup>38</sup> Hannah Arendt afirmou que, no sentido grego, existiam dois sentidos para a liberdade: “negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (QP, 48). Arendt explica que não devemos “confundir direitos civis com liberdade política [...] pois, falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (RV, 173-174). Vale a pena comparar essa definição de Arendt com as de Isaiah Berlin e Benjamin Constant. Para Constant, a liberdade dos antigos “era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria [a liberdade dos modernos] é a segurança dos privilégios privados (In: Benjamin CONSTANT, “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, p.15-16). Berlin, no seu ensaio “Dois conceitos de liberdade”, esclarece que a liberdade teria dois sentidos; o negativo seria estar livre *de* coação, de interferência externa, enquanto a liberdade positiva seria estar livre *para* agir de maneira autônoma, mediante o autodomínio racional. (cf. Isaiah BERLIN, *Estudos sobre a Humanidade*, p. 226-272).

<sup>39</sup> Para Hannah Arendt, a isonomia seria, “antes de mais nada, a liberdade de falar” (*isegoria*), um atributo da *polis* e não dos homens; trata-se de uma igualdade que apenas ocorria na esfera política, na atividade entre cidadãos. (cf. RV, 24-25). A isonomia não seria jurídica: “isonomia não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política” (QP,49). Ora, esse claro posicionamento de Hannah Arendt parece não ter sido percebido por Celso Lafer, um dos seus principais comentaristas brasileiros, que afirmou que “a igualdade resulta da organização humana [...] É o caso da *polis*, que torna os homens iguais por meio da lei – *nomos*.” (in: Celso LAFER, *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 152).

<sup>40</sup> Keith Ansell-Pearson encontra semelhanças entre os pensamentos políticos de Nietzsche e de Hannah Arendt: “A reflexão política de Nietzsche encontra muitos ecos em nosso próprio século, no pensamento de Hannah Arendt [...] Tanto Nietzsche quanto Arendt afirmam a violência e a escravidão como necessárias ao estabelecimento da sociedade. Para ambos, a verdadeira liberdade é a que se dá no contexto heróico da arena pública e os dois vêem o *agon* grego como o modelo de tal arena. A liberdade é equiparada à ação, e a ação grande ou criativa está acima ‘do bem e do mal’, no sentido de que não se conforma às regras e normas existentes, mas estabelece novas [...] Para eles, a ação não pode ser atada a interesse pessoal e utilitário [...]” (in: Keith ANSELL-PEARSON, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, p. 55).

<sup>41</sup> Hannah Arendt esclarece a oposição entre verdade e política conforme vista pelos filósofos gregos antigos: “toda a idéia de superioridade do modo contemplativo de vida vem do antigo *insight* de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir”. (LPK,71).

<sup>42</sup> Segundo Arendt, “o termo filosófico ‘teoria’ deriva da palavra grega que designa espectadores, *theathai*; a palavra ‘teórico’, até há alguns séculos, significava ‘contemplando’, observando do exterior [...] é óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador, pode-se contemplar a ‘verdade’ sobre espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo.” (VE,72-73).

<sup>43</sup> Hannah Arendt refere-se principalmente à Alegoria da Caverna, relato platônico apresentado no Livro VII de *A República*. (cf. CH, 64/ DP,108-110). Para Arendt, Platão foi o pai da Teoria Política, e não Maquiavel, como usualmente se apresenta. (cf. EPF, 52 e181).

<sup>44</sup> No dizer de Platão, por exemplo, “[...] determinar perante eles quais são os filósofos a que nos referimos quando ousamos afirmar que são eles que devem governar, a fim de que, uma vez esclarecidos, possamos defender-nos, demonstrando que a uns compete por natureza dedicar-se

à filosofia e governar a cidade, e aos outros não compete tal estudo, mas sim obedecer a quem governa”. (cf. PLATÃO, *A República*, Livro V, 474bc, p. 253).

<sup>45</sup> Segundo Platão, os filósofos se qualificariam como governantes, isto é, reis-filósofos, “depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, agüentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia de governo, por amor à cidade, fazendo isso não porque é bonito, mas porque é necessário.” (cf. PLATÃO, *A República*, Livro VII, 540b, p. 360-361) (meu grifo). Portanto, somente após a contemplação das Idéias essenciais, os universais, é que os filósofos poderiam gerir a cidade, utilizando-se, para tanto, de critérios que transcendem a mera opinião dos cidadãos.

<sup>46</sup> A título de ilustração, vale dizer que Karl POPPER, no seu livro *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987), identifica uma semelhante tendência política autoritária no pensamento filosófico ocidental, iniciada por Platão (rei-filósofo), passando por Hegel (Espírito Absoluto) e culminando em Marx (materialismo histórico). Segundo Eugene Kamenka, Popper “vinculou Platão, Hegel e Marx como proponentes de um monismo fechado, que rejeita tanto o individualismo real como o metodológico, opondo essencialismo ao pluralismo, e autoritarismo contra a liberdade”. (cf. Eugene KAMENKA, “Totalitarianism”, in: Robert GOODIN e Philip PETTIT (org.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, p. 630).

<sup>47</sup> Hannah Arendt explicita a posição de Nietzsche, que assume como referência, com referência à doutrina da idéias de Platão: “O platonismo invertido de Nietzsche, sua insistência na vida e no dado sensível e material, por oposição às idéias supra-sensíveis e transcendententes que, desde Platão, acreditava-se deverem medir, julgar e atribuir significado ao dado, terminou no que é comumente chamado de niilismo. E, contudo, Nietzsche não era nenhum niilista, mas ao contrário, foi o primeiro a tentar superar o niilismo inerente, não às noções dos pensadores, mas à realidade da vida moderna.” (EPF, 57-58).

<sup>48</sup> Cf. Hanna PIKTIN, “Justice: On relating Private and Public”, pp. 337-340.

<sup>49</sup> Cf. Dana VILLA, *Polites, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University, 1999, p. 154.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro VIII, 1160 a, p. 164.

<sup>51</sup> O conceito de Hannah Arendt de liberdade política é por ela diferenciado da liberdade como “força de vontade”, que se transmutou em soberania, “o ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles”, conduzindo “à negação da liberdade humana [...] ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania dos demais” (EPF, 211-213).

<sup>52</sup> Arendt é fiel mais uma vez as idéias políticas de Aristóteles, que afirmou não considerar que a “dominação fosse objeto da política” (cf. ARISTÓTELES, *A Política*, p. 60-61).

<sup>53</sup> Hannah Arendt esclarece que, “desde o tempo dos gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a essa esfera privada [...] Toda essa esfera do que é meramente dado, relegado à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal.” (OT, 334-335) (meu grifo).

<sup>54</sup> Péricles, em sua famosa *Oração Fúnebre*, confirma essa avaliação: “Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas [...] não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil.” (cf.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, p. 110). Hannah Arendt segue a concepção de Aristóteles de que “nem o labor e nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano”, enquanto a participação política na *polis* sim. (cf. CH:21). A política seria a mais elevada forma de relacionamento humano (cf. QP, 120).

<sup>55</sup> Hannah Arendt rejeita a instrumentalização do poder político. No dizer de André Duarte, ela era “crítica ao predomínio da racionalidade instrumental [de meios e fins] no âmbito da política”. (André DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 26). Habermas afirma: “H. Arendt considera o poder um fim em si mesmo. O poder serve para preservar a *práxis*, da qual se originou.” (HABERMAS, “O conceito de poder em Hannah Arendt”, p. 103).

<sup>56</sup> Como Karl F. Herb esclarece, a ausência política das mulheres no pensamento de Hannah Arendt dá-se em razão de sua fidelidade ao pensamento aristotélico: “Seu silêncio acerca da questão das mulheres irrita, mas nada tem de casual, pois se deve à sua fidelidade à tradição aristotélica. A emancipação das mulheres e dos trabalhadores, isto é, a destruição do *oikos*, seria assim um fenômeno ambíguo da modernidade.” (cf. Karl F. HERB, “Transformações do privado. Paradoxos da crítica da modernidade em Hannah Arendt”, p. 74). Hannah Arendt distingue a escravidão moderna da antiga: a primeira almejava a geração de lucro mediante a utilização de uma mão-de-obra barata, enquanto a escravidão antiga buscava “excluir o labor da vida humana” (cf. CH:95). Obviamente excluiria o labor apenas da vida dos senhores donos de escravos.

<sup>57</sup> Compare a semelhança com esta afirmação de Aristóteles: “convém que os cidadãos também tenham riquezas. Devem gozar de certa prosperidade, pois a cidadania não pode prostituir-se pelos trabalhos manuais, nem por outras pessoas a quem a prática da virtude é desconhecida”. (em: Aristóteles. *A Política*. p. 99).

<sup>58</sup> Cf. Fábio Wanderley REIS, *Política e Racionalidade. Problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*, p. 26-27.

<sup>59</sup> Hauke BRUNKHORST, em seu artigo “Equality and Elitism in Hannah Arendt”, constata que muitas críticas políticas de Arendt baseariam-se no “elitismo de um republicanismo aristocrático” (in: Dana R. VILLA (editor), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 178-198). Hanna Piktin afirma que “a vida política não é algum tipo de esporte-passatempo para aristocratas através do qual eles poderiam cultivar a honra e demonstrar suas coragens” (Hanna PIKTIN, “Justice: On relating Private and Public”, p. 343) (minha tradução). Talvez essa crítica de Piktin deva-se à seguinte frase de Hannah Arendt: “A necessidade deve ser controlada antes que a ‘boa vida’ política possa se iniciar [...]” (EPF:159); vale esclarecer que o termo “boa vida” também é emprestado de Aristóteles.

<sup>60</sup> Cf. Max WEBER. *Economia e Sociedade*, vol. 2, p.535.

<sup>61</sup> André DUARTE, “Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política” In. Adriano CORREIAS (org). *Transpondo o Abismo. Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*, p. 68.

<sup>62</sup> Hannah ARENDT, “Public rights and private interests, in response to Charles Frankel”, citado por André DUARTE, “Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política”, p. 68.

<sup>63</sup> Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, em : Melvyn HILL (org), *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, p. 320.

<sup>64</sup> Cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 231.

<sup>65</sup> Eugênia Sales Wagner possui opinião semelhante; no seu dizer, “Arendt não vê a *polis* como uma forma de organização a ser transposta para o futuro, como costumam sugerir alguns autores. O que ela viu através da *polis* e o que a esfera social e a tradição não revelam porque a

mundanidade e a pluralidade humana encontram um espaço cada vez menor para manifestarem-se no mundo moderno.” In : Eugênia SALLES, *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*, p.141.

<sup>66</sup> Cf. Gérard LEBRUN, *Passeios ao Léu*, p. 57.

<sup>67</sup> Cornelius CASTORIADIS. *As Encruzilhadas do Labirinto II*, p. 295.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 300-301.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>70</sup> George KATEB, “Political Action: its nature and advantage”, in: Dana VILLA (org), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 139-140.

<sup>71</sup> Keith Ansell-Pearson identifica aqui outras semelhanças entre os pensamentos de Nietzsche e Arendt: ambos consideram que a política “degenera a serviço de interesses econômicos e de mera autopreservação” e também, junto com Maquiavel, que o pensamento político deve se afastar da moralidade; no dizer de Ansell-Pearson, eles sustentam que a “ação criativa deve situar-se além da moralidade e não deve ser julgada pelas conseqüências ou pelos padrões da moral convencional, mas pela excelência contida em seu desempenho.” (Keith ANSELL-PEARSON, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, p. 56).

<sup>72</sup> Em entrevista concedida em 1964, Hannah Arendt afirmou que, apesar de estar convencida desde 1931 de que “os nazistas iriam tomar o poder”, foi o incêndio do *Reichstag*, em 27 de janeiro de 1933, e as prisões ilegais que aconteceram naquela noite que despertaram a sua consciência política, levando-a a afirmar que “já não nos podemos limitar a ser espectadores” (cf. DP,126).

<sup>73</sup> Hannah Arendt concorda com a frase de Proudhon de que “a propriedade é um roubo” no que se refere às expropriações dos camponeses ocorridas nos primórdios do capitalismo. Entretanto, ela acredita que “a abolição da propriedade privada traria, com toda probabilidade, o mal ainda maior da tirania”. (cf. CH,77).

<sup>74</sup> Arendt cita a metáfora de Heráclito, que comparou as leis aos muros da cidade, e acrescenta que “a lei é a circunvalação-fronteira [...] ela surgiu através da produção e não do agir” (QP,114).

<sup>75</sup> Cornelius Castoriadis discorda da visão arendtiana de que a elaboração legislativa seja uma atividade pré-política: “não posso concordar com a tese de Hannah Arendt, segundo a qual na Grécia a atividade legislativa era um aspecto secundário da política. Isso só pode valer dando-se um sentido restrito ao termo ‘legislar’. Aristóteles enumera onze ‘revoluções’ em Atenas, em outras palavras, onze mudanças da legislação fundamental (‘constitucional’).” (in: Cornelius CASTORIADIS, *Encruzilhadas do Labirinto II*, p. 290).

<sup>76</sup> Mas em Roma havia uma distinção entre autoridade e poder. Hannah Arendt cita Cícero, com relação à República Romana: “enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado” (EPF,164); com o advento do Império Romano, esse poder passa às mãos da família do imperador. (cf. EPF, 169).

<sup>77</sup> Vale assinalar que o historiador Pierre Vidal-Naquet afirma algo interessante no mesmo sentido: “essa democracia [ateniense] tão amada pelos modernos não inspirou nem tratado de filosofia nem tratado político que esclarecesse os seus princípios e exaltasse as suas qualidades [...] o único filósofo democrata conhecido por nós e que nos deixou um texto que teoriza sobre democracia é Protágoras de Abdera [...] Na literatura grega, a área onde vemos a democracia funcionar é a história. É Heródoto quem nos diz que os atenienses conheceram a grandeza e preeminência graças à *isegoria*, a igualdade diante do direito à palavra”. (Pierre VIDAL-NAQUET, *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*, p. 198). Vidal-Nequet destaca, como Hannah Arendt, a relevância da *isegoria* na democracia ateniense.

<sup>78</sup> Segundo Hannah Arendt, Agostinho refutou essa tese na medida em que, de acordo com sua visão, “jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem.” (EFP,98).

<sup>79</sup> Habermas constata algo semelhante: “Na sociedade feudal da alta Idade Média, a esfera pública como um setor próprio, separada de uma esfera privada, não pode ser comprovada sociologicamente, ou seja, usando de critérios institucionais [...] Entre os senhores feudais, só os religiosos é que têm, além das ocasiões civis, um local para a sua representação: a igreja. No ritual religioso, na liturgia, na missa, na procissão, sobrevive ainda hoje a representatividade pública.” (cf. Jürgen HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 21).

<sup>80</sup> Esse conceito de *sensu comum* de Hannah Arendt se inspira no conceito de *sensus communis* de Kant. Ao analisar este último, Arendt afirma: “O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele.” Arendt transcreve as próprias palavras de Kant, que revelam a similitude daqueles conceitos: “O único sintoma geral da insanidade é a perda do *sensus communis* e a teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*) que o substitui [...] 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 [...]” (LPK,90-91).

<sup>81</sup> No dizer de Karl Herb, “Partindo de premissas aristotélicas, é evidente que o público possui uma primazia absoluta com respeito à esfera privada. Sem reserva alguma, Hannah Arendt acompanha Aristóteles ao declarar a humanidade do homem como uma consequência de ele pertencer à *polis*, à comunidade política.” (cf. Karl F. HERB, “Transformações do privado. Paradoxos da crítica da modernidade em Hannah Arendt”, p. 73).

<sup>82</sup> Hannah Arendt diferencia a Era Moderna do mundo moderno; ela afirma que a Era Moderna surgiu com as Ciências Naturais entre os séculos XVI-XVII, mais especificamente a partir de Galileu e da constatação de que a Terra gira ao redor do sol, e terminou no começo do século XX; o mundo moderno, por sua vez, iniciou-se com a Primeira-Guerra Mundial, e suas implicações políticas atingiram sua maturação com o advento das armas atômicas. (cf. EPF, 54, 86, 93/ CH, 13-14). Seguir-se-á a distinção feita por Arendt, ao mesmo tempo em que se assume que o termo modernidade inclui ambos conceitos, Era e mundo modernos.

<sup>83</sup> No mundo moderno, segundo Hannah Arendt, acostumou-se com a noção de mortalidade absoluta, fato esse vinculado à capacidade do homem em destruir a vida inteira do planeta mediante as armas nucleares.

<sup>84</sup> Hannah Arendt reconhece que Karl Jaspers, seu professor e amigo, foi o único filósofo a protestar em face deste isolamento, pois afirma que para ele “pensar é antes uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si” (DP,85); provavelmente essa idéia de Jaspers tenha se inspirado em Kant, que, segundo citação de Arendt, afirmara que “a razão não foi feita para ‘isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros’” (LFK, 53).

<sup>85</sup> Vale aqui transcrever um trecho em que Hannah Arendt resume seu conceito de *sensu comum* da realidade: “Em um mundo de aparências, cheio de erros e semelhanças, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos [...] têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade.” (VE, 40). Arendt, portanto, esclarece que a realidade percebida é assegurada pelo mundo aparente comum, pela comunicação intersubjetiva dos indivíduos na comunidade, e não por uns egos pensantes isolados em suas introspecções filosóficas.

<sup>86</sup> Hannah Arendt detalha ainda mais a importância de Hegel para a historiografia: “Pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a

consciência histórica moderna “ (EPF, 101); e ainda, “Teoricamente, a conseqüência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de História, na filosofia de Hegel. A idéia verdadeiramente revolucionária de Hegel foi a de que o antigo Absoluto dos filósofos revelara-se no domínio dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio das experiências humanas que os filósofos haviam unicamente excluído como fonte ou origem de padrões absolutos.” (RV, 41).

<sup>87</sup> A partir dessa crítica, Arendt ainda alerta, com incrível validade contemporânea, que, “sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio desse tipo de pensamento.” (EPF, 114).

<sup>88</sup> Arendt recorre a Engels, para quem “o maior cumprimento à obra erudita de Marx era chamá-lo de ‘Darwin da história’”. (OT, 515). Bikhu Parekh, entre outros, discorda dessa crítica arendtiana ao determinismo do conceito de história de Marx; segundo Parekh, Arendt não teria entendido Marx corretamente, por se ater apenas aos escritos do jovem Marx. (cf. Bikhu PAREKH, “Hannah Arendt’s critique of Marx”, p. 94-95).

<sup>89</sup> Pode-se compreender o conceito de “fim da história” de Francis Fukuyama, concepção teleológica em que a História progrediu rumo ao ápice da universalização da democracia liberal, sob a ótica arendtiana do declínio contemporâneo da política, principalmente pela ameaça à *pluralidade*. A própria Hannah Arendt parece antecipar sua crítica a Fukuyama, ao afirmar: “E a história é uma estória que tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos.” (DP, 50-51). O “fim da história” é uma idéia que vai frontalmente de encontro ao conceito arendtiano de *natalidade*: “Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo [...] politicamente, equivale à liberdade do homem.” (OT, 531). George Soros, quem diria, contrapõe-se diretamente à idéia de Fukuyama do predomínio universal da democracia liberal como o melhor dos sistemas político-econômicos; no entender de Soros, o principal inimigo da democracia atualmente não é o comunismo e sim a ideologia do *laissez-faire*, pois se baseia numa competitividade “darwinista” que desconhece o valor do bem comum. (cf. George SOROS, “The Capitalist Threat”, in: *The Atlantic Monthly*; Fevereiro 1997; vol. 279, nº. 2; p. 45-58).

<sup>90</sup> Habermas também enxerga que o sistema pré-capitalista de trocas só demonstra “a sua força revolucionária na fase do mercantilismo em que as economias nacionais e territoriais se constituem simultaneamente com o Estado moderno”, portanto, um espaço público ainda não político. Para Habermas, uma “esfera pública funcionando politicamente” surge apenas no século XVIII, primeiramente na Inglaterra. (cf. Jürgen HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, p. 30-31 e 75).

<sup>91</sup> Hannah Arendt reconhece que, antes de Marx, Locke e Adam Smith foram os pioneiros na idéia de que trabalho fosse a fonte da riqueza humana. (cf. RV, 18-19/CH, 149).

<sup>92</sup> Parekh discorda de Arendt: a seu ver, Hannah Arendt não teria percebido que o conceito de labor de Marx é similar ao seu próprio conceito de ação: para Marx, através do labor o homem teria a capacidade de mudar a natureza, construir objeto e “adquirir um senso da realidade”, portanto, detentor de uma dignidade e propósito que Arendt não teria percebido. (cf. Bikhu PAREKH, “Hannah Arendt’s critique of Marx”, p. 84). Piktin, num sentido semelhante, rechaça a “naturalização” de Marx empreendida por Hannah Arendt; segundo Piktin, Marx propunha que o indivíduo se conscientizasse da sua condição “massificada” e alienada, oprimido pelas condições de produção, e buscasse a sua liberdade também através da ação política coletiva. (cf. Hanna PIKTIN,

*The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 139).

<sup>93</sup> Cf. Karl F. HERB, “Transformações do privado. Paradoxos da crítica da modernidade em Hannah Arendt”, p. 74.

<sup>94</sup> Richard SENNETT, em seu livro *O Declínio do Homem Público. As tiranias da Intimidade*, aprofundou esse tema, apesar de não citar Hannah Arendt. Dana R. Villa afirma que a descrição feita por Sennet do declínio da teatralidade social e da ascensão da intimidade “ressoa fortemente as observações de Arendt sobre a alienação moderna do mundo”. (Dana VILLA. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, p. 151).

<sup>95</sup> Vale destacar a diferença entre Hannah Arendt e Karl Marx com relação à propriedade privada: Arendt, apesar de reconhecer o processo histórico de concentração de riqueza advinda da expropriação dos camponeses nos primórdios do capitalismo, não enxergava na expropriação geral proposta por Marx uma solução; ela acreditava que a abolição da propriedade traria um mal maior, a tirania. (cf. CH, 76-77). No entender de Eugênia S. Wagner, a propriedade privada teria uma importância existencialista para Hannah Arendt, pois, “entendida como um lugar no mundo e não como riqueza, é o lugar que empresta segurança e estabilidade ao homem. É a partir desse lugar que ele pode promover a transcendência de sua condição de membro da espécie humana e de ser mortal, mostrando para o mundo e para si próprio quem é e do que é capaz [...] Por isso a expropriação que está na origem do sistema capitalista é brutal. O homem não foi apenas expropriado materialmente, foi expropriado em sua segurança e confiança.” (in: Eugênia SALLES, *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*, p. 199).

<sup>96</sup> Segundo Arendt, citando o economista Gunnar Myrdal, Adam Smith e James Mill foram teóricos econômicos que explicitaram essa analogia entre a administração doméstica e o governo social. (cf. CH, 42-43). Essa analogia é bastante utilizada nos dias de hoje, principalmente quando se tenta legitimar propostas orçamentárias de redução dos gastos públicos.

<sup>97</sup> Hannah Arendt constatou que a “conduta uniforme que presta à determinação estatística e, portanto, à predição cientificamente correta” parte de um ideal político, a suposição de que um único interesse gere toda a sociedade; neste sentido, Arendt criticou a idéia de “mão invisível” de Adam Smith como capaz de encontrar um equilíbrio para os distintos interesses que se encontram no mercado. (cf. CH, 53).

<sup>98</sup> Resolveu-se seguir neste trabalho a própria terminologia de Hannah Arendt; portanto, as menções subseqüentes à América e aos americanos devem ser subentendidas como Estados Unidos da América e norte-americanos.

<sup>99</sup> Ao analisar a Revolução Americana, Hannah Arendt toma como principal referência a obra de Alexis de Tocqueville, *Democracia na América*. Com relação à riqueza natural dos EUA, Tocqueville é uma excepcional referência para o imaginário europeu da época: “Nos Estados Unidos não é apenas a legislação que é democrática, a própria natureza trabalha pelo povo. Onde encontrar, nas lembranças do homem, algo semelhante ao que acontece ante nossos olhos na América do Norte? [...] A América do Norte, ainda era, falando propriamente, um continente vazio, uma terra deserta, que esperava habitantes [...] como se Deus a houvesse mantido em reserva e que ela acabasse de sair de sob as águas do dilúvio [...] rios cuja fonte não seca, verdes e úmidas solidões, campos ilimitados [...]” e conclui sua descrição: “Muitas vezes, ao longo desta obra, fiz alusão ao bem-estar material de que desfrutaram os americanos; indiquei-o como uma das grandes causas do sucesso de suas leis. Essa razão já havia sido dada por mil outros antes de mim; é a única que, de certa forma, saltando aos olhos dos europeus, tornou-se popular entre nós.” (cf. Alexis de TOCQUEVILLE, *Democracia na América – Livro I: Leis e Costumes*, p. 328-329) (nosso grifo).

<sup>100</sup> No entender de Hannah Arendt, a escravidão não faria parte da questão social, isto é, da pobreza, embora considere que a escravidão seja mais abjeta do que a própria pobreza: “o escravo, e não o pobre, era ‘totalmente menosprezado’ [...] A escravidão, para os europeus

como para os americanos, não fazia parte da questão social [...] era, para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão.” (cf. RV, 57).

<sup>101</sup> Habermas discorda da afirmação arendtiana de que a Revolução Francesa teria sido um fracasso político em termos de desenvolvimento da esfera pública. No seu entender, “ainda que de modo menos estável, a Revolução estabelece na França, da noite para o dia, o que na Inglaterra havia necessitado de uma evolução permanente por mais de um século: as instituições que até então faltavam para o público politizado. Surgem os clubes partidários, nos quais são recrutadas as frações do Parlamento, constitui-se uma imprensa política diária. E os estados gerais já adotam o princípio da publicidade de seus atos.” (cf. Jürgen HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 89). Acontece que Hannah Arendt afirma que a Revolução Francesa foi um fracasso em razão da incapacidade de criar instituições republicanas que perdurassem, espaço para o exercício da liberdade política, o que se constituiu num fato histórico, haja vista a curta duração das sociedades revolucionárias e dos clubes (cf. RV, 191-198).

<sup>102</sup> Hannah Arendt critica Marx por omitir “as intenções originais dos homens da revolução, a fundação da liberdade, e concentrou sua atenção, quase que exclusivamente, no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários” (RV, 48-49).

<sup>103</sup> Vale acrescentar que Hannah Arendt criticou a idéia de “vontade geral” de Rousseau: “sua presunção tácita é que a vontade é alguma espécie de articulação automática de interesses” (cf. RV, 62).

<sup>104</sup> Piktin critica Hannah Arendt por algumas vezes responsabilizar os miseráveis, enquanto por outras responsabiliza a compaixão das lideranças pelo fracasso da Revolução Francesa. (cf. Hanna PIKTIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 221). Todavia, a questão social ainda sim é o ponto central em qualquer das duas responsabilizações apontadas por Piktin. Tocqueville, em sua análise da Revolução Francesa, esclarece que algumas lideranças potencializaram a revolta dos miseráveis: “Com a aproximação de 1789, esta simpatia para com a miséria do povo torna-se mais viva e mais imprudente. Tive em minhas mãos circulares que diversas assembleias provinciais dirigiram, nos primeiros dias de 1789, aos moradores das diversas paróquias para que se inteirassem de todas as injustiças das quais podiam queixar-se[...] foram crenças desinteressadas e simpatias generosas que comoveram a revoltaram as classes esclarecidas, enquanto o povo estava agitado pelo amargo sentimento das injustiças que o atingiram e pela violenta intenção de mudar sua posição. *O entusiasmo dos primeiros acabou de acender e armar a ira e a avidez do segundo.*” (cf. Alexis de TOCQUEVILLE. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 171 e 173) (meu grifo).

<sup>105</sup> Habermas, entre outros, discorda desse ponto de vista de Hannah Arendt sobre os resultados da Revolução Francesa, para ele sombrio posto que baseado no equívoco acima analisado sobre a desnecessidade da política em lidar com questões econômicas e sociais, especialmente a pobreza. (cf. Jürgen HABERMAS, “O conceito de poder de Hannah Arendt”, p. 110). No entender de Habermas, isso se deve a um problema conceitual: “É porque Arendt estiliza a imagem da *pólis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não-aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno.” (*Ibidem*, p. 109).

<sup>106</sup> Para Hannah Arendt, Marx teria transformado a questão social em uma força política através do seu conceito de exploração, isto é, de que a pobreza seria resultado da exploração da classe dominante. (cf. RV, 49).

<sup>107</sup> Cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 244, (minha tradução).

<sup>108</sup> A respeito da tecnocracia, José Luís Fiori lembra da proposta do economista do Banco Mundial, John Williamson, responsável pela criação do termo “Consenso de Washington”, de que os planos de ajuste econômico do receituário neoliberal do FMI e do Banco Mundial deveriam ser implementados nos países periféricos por “technopols”, “economistas capazes de somar ao perfeito manejo do seu ‘mainstream’ (evidentemente neoclássico e ortodoxo) a capacidade política de implementar nos seus países a mesma agenda e as mesmas políticas do ‘Consensus’” (José Luís FIORI, “Os Moedeiros Falsos”). Assim, um tecnocrata de uma das instituições financeiras multilaterais advoga aqui a total inversão da política, transformada em mero instrumento para a implementação de receituários econômicos, reforçando a tese arendtiana da redução economicista da política, mas, por outro lado, demonstrando que a política e a economia são duas esferas imbricadas, ao contrário da visão de Hannah Arendt.

<sup>109</sup> De acordo com relatório recente da Organização Internacional do Trabalho, apresentado em junho de 2003, cerca de 3 bilhões de pessoas, praticamente a metade da população mundial, vive na pobreza, isto é, com uma renda diária inferior a US\$ 2, sendo que a maioria dos pobres vive em países em desenvolvimento. (cf. OIT, *press release* sobre o relatório “*Working out of Poverty*”, de autoria Juan SOMAVIA, diretor-geral da instituição). Frei Betto, então assessor da presidência da República do governo Lula, esclarece que parcela significativa da população mundial ainda vive lutando pelos direitos dos animais, isto é, limitada à tentativa de sobrevivência orgânica, que na concepção de Hannah Arendt pode ser traduzida por *animal laborans*: “Falar em direitos humanos no Brasil e na América Latina é luxo. Aqui, ainda lutamos por direitos animais, pois comer, abrigar-se do frio, educar a cria, são coisas de bicho. Há milhões de crianças abandonadas e milhares de mendigos catando restos em latas de lixo. Por que morrem, de subnutrição, cerca de 350 mil crianças por ano no Brasil?” (cf. Frei BETTO, “Os Direitos Humanos, versão FHC”).

<sup>110</sup> Milton Santos esclarece esse ponto ao refletir sobre as condicionantes da pesquisa científica em tempos de globalização: “O período atual tem como uma das bases esse casamento entre ciência e técnica, essa tecnociência, cujo uso é condicionado pelo mercado. Por conseguinte, trata-se de uma técnica e de uma ciência seletivas.” (Milton SANTOS, *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, p. 65); em outras palavras, a produção tecnocientífica é determinada pelos interesses privados do mercado e não pela esfera pública.

<sup>111</sup> Pierre BOURDIEU. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 38-39.

<sup>112</sup> Cf. Jürgen HABERMAS. *Toward a Rational Society: Students Protest, Science, and Politics*. Londres: Heinemann Books, 1971, p. 102-103.

<sup>113</sup> A título de ilustração, Milton Santos enxerga que, sob a globalização, “a política agora é feita no mercado. Só que esse mercado global não existe como ator, mas como uma ideologia, um símbolo. Os atores são as empresas globais, que não têm preocupações éticas, nem finalistas [...] Nas condições atuais, e de um modo geral, estamos assistindo à não-política, isto é, à política feita pelas empresas, sobretudo as maiores.” (em: Milton SANTOS, *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, p. 67-68).

<sup>114</sup> Cf. Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 158. (minha tradução).

<sup>115</sup> Albert Wellmer considera que “essa idéia de liberdade política me parece ser o mais profundo *insight* e a contribuição mais produtiva de Arendt para a moderna teoria democrática.” (Albert WELLMER. “Arendt on Revolution”. in: Dana R. VILLA (editor). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 240) (minha tradução).

<sup>116</sup> Alain TOURAINE. *Como sair do liberalismo?*, p. 17 e 21. Pode-se ilustrar com os seis primeiros meses do governo Lula, que é o primeiro governo brasileiro de esquerda pós-golpe

militar de 1964: neste período, de janeiro a junho de 2003, predominou o debate público sobre dois temas, a fome e a taxa de juros, sendo que a elevada taxa de juros da economia, sinalizada pelo Banco Central, parece se destacar mais. Essa situação evidencia o peso das amarras econômicas no que se refere ao estabelecimento de uma nova agenda política, que, dentro do quadro conceitual arendtiano, pode-se classificar como a moderna tendência de invasão da questão social na esfera pública (problema da fome) e a redução economicista da política (debate diário sobre a taxa de juros). Num seminário destinado a debater a autonomia do Banco Central brasileiro, ocorrido em junho de 2003 na Câmara dos Deputados, o economista Paulo Nogueira Batista Jr. se contrapôs à afirmação do então presidente do Banco, Henrique Meirelles, de que “nenhuma autoridade monetária do mundo pode agir de forma política, qualquer que seja a sua decisão”; no entender de Nogueira Batista Jr., “na realidade, todos os bancos centrais seguem critérios técnicos e políticos. Nem poderia ser diferente. O Banco Central é, como indica o seu nome, uma instituição de importância central. As suas decisões costumam afetar a economia no seu conjunto e têm implicações sociais e políticas. A condução da política monetária pode, para bem ou para mal, selar a sorte de um governo [...] *Quanto ao suposto ‘espaço da técnica e da racionalidade econômicas’, só os economistas conhecem (mas nem sempre revelam) as incertezas, dúvidas e inseguranças que habitam esse espaço. É um espaço indefinido, cujas fronteiras são difíceis de demarcar com precisão. Devo dizer que, em toda a minha vida profissional, nunca encontrei um problema relevante que fosse puramente técnico ou econômico.*” (Em: Paulo Nogueira BATISTA JR. “O Banco Central na berlinda”) (meu grifo). Para completar essa ilustração, vale dizer que Francisco de Oliveira é contra a autonomia do Banco Central por considerá-lo a mais “fechada,” antidemocrática e anti-republicana das instituições públicas. (cf. Francisco de OLIVEIRA, “Democratização e Republicanização do Estado”, pág. 7).

<sup>117</sup> Cf. Alain TOURAINE. *O que é a Democracia?*, p.253-269.

<sup>118</sup> Cornelius CASTORIADIS, *Feito e a ser feito. As encruzilhadas do labirinto V*, p. 83.

<sup>119</sup> Em diversas passagens de sua obra, Hannah Arendt apresenta reflexões ecológicas. Por exemplo, “somente quando consideramos os produtos da natureza [...] como coisas individuais, retirando-os, com isso, do seu ambiente ‘natural’ e colocando-os em nosso mundo, é que eles começam a ter crescimento e declínio.” (CH,109); “Do ponto de vista da natureza, o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.” (CH,112); “Este elemento de violação e violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza [...] a produtividade humana, por definição, resultaria fatalmente numa revolta prometéica, pois só pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus” (CH,152). Pode-se depreender que o *homo faber* reifica e instrumentaliza, destrutivamente, a natureza, como consequência de seu raciocínio de meios-e-fins inerente ao processo de produção. Arendt conclui: “O homem alienou-se da natureza desde que aprendeu a dominá-la a tal ponto que a destruição de toda a vida orgânica da terra com instrumentos feitos por ele se tornou concebível e tecnicamente possível.” (OT, 331-332).

<sup>120</sup> Cornelius CASTORIADIS, *Feito e a ser feito. As encruzilhadas do labirinto V*, p. 70.

<sup>121</sup> A título de ilustração, vale ressaltar que Habermas apresenta um esquema diferente. Para ele, a esfera pública burguesa do século XVIII, na sua dimensão política, provém da esfera pública literária, espaço da formação da opinião pública: “O setor público limita-se ao poder público [o Estado]. Nele ainda incluímos a cômica. No setor privado também está abrangida a ‘esfera pública’ propriamente dita, pois ela é uma esfera pública de pessoas privadas. Por isso, dentro do setor restrito às pessoas privadas, distinguimos entre esfera privada e esfera pública. A esfera privada compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto o setor da

troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí inserida. A esfera pública política provém da literária; ela intermedeia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade.” (cf. Jürgen HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, p. 45-46). Vale destacar que Arendt não se utiliza do conceito de sociedade civil em sua teoria política, fato apontado por Canovan. (cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 122).

<sup>122</sup> O caso de Cuba é um bom exemplo, pois, apesar de ter erradicado a miséria (não a pobreza), permanece sob um regime político autoritário, quicá ditatorial, desde os primórdios da Revolução Cubana, portanto há mais de quarenta anos.

<sup>123</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, “O conceito de poder de Hannah Arendt”, p. 109-110.

<sup>124</sup> Cf. Gérard LEBRUN, *Passeios ao Léu*, p. 57.

<sup>125</sup> Segundo Canovan, o pensamento político de Arendt apresenta-se centrado na questão da preservação e da estabilidade das instituições republicanas, espaço para a livre expressão da pluralidade humana, em razão de ter testemunhado a destruição do *mundo comum* sob o fenômeno totalitário. (cf. Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 201).

<sup>126</sup> Albert WELLMER, “Arendt on Revolution”, p. 235 e 240. (minha tradução).

<sup>127</sup> Vera da Silva TELLES, “Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt”, p. 43.

<sup>128</sup> Cf. Milton SANTOS. *Por uma outra globalização*, p. 67.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 95-96.

<sup>130</sup> Cf. Renato Janine RIBEIRO, “Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais”, in: Newton BIGNOTTO (org), *Pensar a República*, p. 18.

<sup>131</sup> Hannah Arendt esclareceu que, se os revolucionários norte-americanos “se voltaram para a Antigüidade, em busca de inspiração e orientação, não foi, de forma alguma, um anseio romântico pelo passado e pela tradição [...] foi porque descobriram neles uma dimensão que não era legada pela tradição [...] portanto, não foi a tradição que os vinculou aos primórdios da história ocidental, senão, ao contrário, suas próprias experiências, para as quais necessitavam de modelos e precedentes. E o grande modelo precedente, não obstante toda retórica ocasional acerca da glória de Atenas e da Grécia, foi, para eles [...] a república romana” (RV, 158).

<sup>132</sup> Nesse mesmo sentido, Tocqueville relata assim o associativismo que prevalecia nas colônias inglesas na América do Norte: “na América, podemos dizer que a comuna foi organizada antes do condado, o condado antes do Estado, o Estado antes da União [...] no seio da comuna, vemos reinar uma vida política real, ativa, toda democrática e republicana. As colônias ainda reconhecem a supremacia da metrópole; a monarquia é a lei do Estado, mas já a república está toda viva na comuna.” (in: Alexis de TOCQUEVILLE, *Democracia na América*, livro I, p. 58). Sobre a maior liberdade comparativa dos colonos norte-americanos, Tocqueville afirma: “as colônias inglesas, e foi essa uma das causas principais de sua prosperidade, sempre gozaram de mais liberdade interior e de mais independência política do que as colônias de outros povos; mas em parte alguma esse princípio foi mais completamente aplicado do que nos Estados da Nova Inglaterra.” (*Ibidem*, p. 44). Sobre a influência da herança absolutista francesa, Tocqueville esclarece que “a administração do antigo regime tirara de antemão aos franceses a possibilidade ou o desejo de se ajudar mutuamente. Quando veio a Revolução, ter-se-ia procurado em vão, na maior parte da França, dez homens habituados a agir em comum, de uma maneira regular [...]” (cf. Alexis de TOCQUEVILLE, *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 186).

<sup>133</sup> Talvez um dos livros de Hannah Arendt mais criticados seja *Da Revolução*, exatamente o que trata das revoluções aqui analisadas; Piktin o considera um “livro profundamente incoerente, mesmo que repleto de *insights* brilhantes [...] *On Revolution* é um livro extraordinariamente

confuso e confundidor” (cf. Hanna PIKTIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 219 e 225; minha tradução). Hobsbawn, por exemplo, considera-o um livro mais poético e metafísico do que histórico ou sociológico. Elizabeth YOUNG- BRUEHL afirma que *Da Revolução* “foi, certamente, um ato de agradecimento. O retrato de Arendt dos pais fundadores era fabuloso, no sentido literal da palavra, mas sua fábula era de um tipo muito específico: uma fábula política.”(cf. YB, 354-355). Celso Lafer repete as idéias de Young-Bruhel: “Hannah Arendt foi grata aos EUA: que a receberam como refugiada e cuja cidadania posteriormente assumiu com seriedade, mas sem perda de identidade. A avaliação sobre os *founding fathers* e sobre a *Revolução Americana do século XVIII* é, também, um ato de gratidão nesta fábula política publicada em 1963 que é *On Revolution*, destinada a preservar o significado da tradição revolucionária” (Celso LAFER, “Hannah Arendt: Vida e Obra”, In: Hannah ARENDT. *Homens em Tempos Sombrios*, p. 247). (meu grifo).

<sup>134</sup> Tocqueville também expressou sua reverência às idéias políticas de Thomas Jefferson, ao afirmar: “Jefferson também dizia: ‘A tirania dos legisladores é atualmente, e será durante muitos anos ainda, o perigo mais temível [...]’ Prefiro, nessa matéria, citar Jefferson a qualquer outro, porque o considero o mais poderoso apóstolo que já teve a democracia.” (in: Alexis de TOCQUEVILLE, *Democracia na América*, livro I, p. 305).

<sup>135</sup> Com relação ao combate à corrupção, Arendt antecipa o que hoje se conceitua como “transparência governamental”: “os únicos recursos contra o mau uso do poder público pelos indivíduos se encontram no próprio domínio público, na luz que exige cada ato efetuado dentro de suas fronteiras, na própria visibilidade à qual ficam expostos todos os que lá penetram.” (RV, 202).

<sup>136</sup> Ao analisar os acontecimentos ocorridos nos EUA logo após a promulgação da constituição de 1789, Tocqueville vaticinou: “À medida que o governo federal firmava seu poder [...] à confusão sucedia uma ordem fixa, que permitia que a indústria individual seguisse sua marcha natural e se desenvolvesse em liberdade. Foi essa prosperidade mesma que começou a fazer que se perdesse de vista a causa que a produzira; passado o perigo, os americanos não encontraram mais em si a energia e o patriotismo que tinham ajudado a conjurá-lo. Livres dos temores que os preocupavam, voltaram comodamente ao curso de seus hábitos e entregaram-se sem resistência à tendência ordinária de suas inclinações.” (in: Alexis de TOCQUEVILLE, *Democracia na América*, livro I, p. 444-445).

<sup>137</sup> Castoriadis também enxerga no sistema representativo uma limitação semelhante; ao seu ver, a representação é sempre uma alienação da soberania dos representados para os representantes. A melhor maneira de aperfeiçoar esse sistema seria a de transformar em revogáveis os mandatos eletivos, pois “qualquer irrevogabilidade, ainda que ‘limitada’ no tempo, tende lógica e realmente a ‘autonomizar’ o poder dos eleitos”. (cf. Cornelius CASTORIADIS, *Feito e a ser feito: As encruzilhadas do labirinto V*, p. 72-73).

<sup>138</sup> Essa análise arendtiana da vida interna dos partidos faz lembrar a análise da representação dentro do conceito de *campo político* de Pierre Bourdieu, sobre o qual ele afirma: “os que dominam o partido e têm interesses ligados com a existência e a persistência desta instituição e com os ganhos específicos que ela assegura, encontram na liberdade, que o monopólio da produção e da imposição dos interesses políticos instituídos lhes deixa, a possibilidade de imporem os seus interesses de mandatários como sendo os interesses dos seus mandantes [...] pois os primeiros têm o monopólio dos instrumentos de produção dos interesses políticos, quer dizer, politicamente expressos e reconhecidos, dos segundos.” Para Bourdieu, os partidos políticos são dominados por profissionais treinados na manipulação dos “jogos de posicionamento” em luta pelo poder simbólico. (Pierre BOURDIEU, *O Poder Simbólico*, p. 168-169). Max Weber, por seu turno, alertava, desde o início do século XX, para a luta de cargos e progressiva burocratização dos partidos políticos (cf. Max WEBER, *Economia e Sociedade*, vol. 2, p. 546-547).

<sup>139</sup> Vale notar que Arendt não menciona a possibilidade de as oligarquias no governo agirem na defesa dos seus interesses econômicos privados, algo que Cornelius Castoriadis destaca ao classificar as atuais democracias liberais como oligarquias liberais, pois, “nos fatos, o essencial dos negócios públicos é sempre negócio privado de diversos grupos e clãs que dividem entre si o poder efetivo, as decisões são tomadas por trás dos panos, e o pouco que é levado à cena pública e maquiada, pré-condicionado e tardio até a irrelevância.” (cf. *Ibidem*, p. 71). Zygmunt Bauman segue o mesmo raciocínio de Castoriadis e afirma: “Quanto ao poder público, a *ágora* parece cada vez mais uma terra de ninguém [...] Isso pode se situar no tempo remontando-se ao [...] desvio histórico do Estado moderno: a separação e crescente defasagem entre poder e política [...] Podemos dizer que se os agentes tradicionais não são mais capazes de uma ação eficaz, os agentes realmente poderosos e competentes escaparam escondendo-se e atuam para além do alcance de todos os meios estabelecidos de ação política, quanto mais dos processos democráticos de negociação e controle centrados na *ágora*.” (Zygmunt BAUMAN, *Em Busca da Política*, p. 103-104).

<sup>140</sup> Hannah Arendt se inspira nas idéias de Rosa Luxemburgo, tanto ao identificar o caráter espontâneo das revoluções (“as revoluções não são feitas por ninguém”), como no que tange à capacidade organizacional da ação revolucionária mediante o sistema de conselhos e na defesa intransigente da liberdade. (cf. HTS, 52-55).

<sup>141</sup> Cf. Benjamin R. BARBER, *A Place for Us: how to make society civil and democracy strong*, p. 36-38. (minha tradução).

<sup>142</sup> Cf. André DUARTE, “Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política”, p. 76-77.

<sup>143</sup> Vale comparar essa análise arendtiana do Estado moderno, em que sua principal atividade diz respeito ao trato das questões econômicas, com a definição de Max Weber: “O Estado moderno, do ponto de vista sociológico, é uma ‘empresa’, do mesmo modo que uma fábrica: precisamente esta é sua qualidade historicamente específica.” (cf. Max WEBER, *Economia e Sociedade*, vol. 2, p. 530). Ora, essa definição weberiana assemelha-se bastante à concepção arendtiana da emergência da esfera social na esfera pública e conseqüente trato dos negócios públicos como se uma grande família fosse.

<sup>144</sup> Cf. Maria Rita KEHL, “A outra cena perversa”, p. 30.

<sup>145</sup> Habermas, mais uma vez, discorda de Hannah Arendt por imputar uma instrumentalização governamental da política em razão da expansão econômica. No dizer de Habermas, “assim, para ela [Arendt], o mero fato de que com o modo de produção capitalista produz-se uma relação caracteristicamente nova e complementar entre o Estado e a economia, é visto como um sintoma patológico e como o indício de uma confusão destrutiva”. (cf. Jürgen HABERMAS, “O conceito de poder de Hannah Arendt”, p. 109).

<sup>146</sup> Cf. João Maurício Leitão ADEODATO, *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 131.

<sup>147</sup> Cf. Hanna PIKTIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 3-4. (minha tradução).

<sup>148</sup> Cf. André DUARTE, *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 49. Preferiu-se utilizar neste trabalho o termo “lumpen” ao termo ralé, dado o caráter pejorativo deste último; o termo lumpen foi utilizado por André Duarte, na obra acima citada como sinônimo de ralé, termo, que por sua vez, foi adotado pelo tradutor brasileiro de *As Origens do Totalitarismo*.

<sup>149</sup> Margaret CANOVAN, “The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's ‘Populism’”, p. 403-404.

<sup>150</sup> Cf. João Maurício Leitão ADEODATO, *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 174-175.

<sup>151</sup> No dizer de Hannah Arendt, “até certo ponto, o poder econômico podia levar os governos à

submissão, porque estes tinham tanta fé na economia quanto os simples homens de negócio, que haviam conseguido convencê-los de que os meios de violência do Estado deviam ser usados exclusivamente para a proteção dos interesses comerciais e da propriedade nacional.” (OT, 72). Neste sentido, Arendt complementa que, “durante o período imperialista, nem o Estado nem a burguesia conquistaram uma vitória definitiva. As instituições nacional-estatais resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas, e as tentativas burguesas de usar o Estado [...] para seus próprios fins econômicos tiveram apenas sucesso parcial.” (OT, 154).

<sup>152</sup> Arendt esclarece que o pensamento político, assentado na força, encontra em Hobbes o seu grande pensador, e este deveria ser reconhecido também como “grande filósofo que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar, embora seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo” (OT, 168). Afinal, para Hobbes, o homem é apenas motivado pelos interesses individuais, tendo o desejo de poder como principal paixão, o que gera a necessidade do Estado na promoção da segurança coletiva devido ao conflito de ambições.

<sup>153</sup> Cf. Hygina Bruzzi de MELO, “A dissolução do político: morte e vida do espaço público”, p. 49.

<sup>154</sup> Eugênia SALLES, *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*, p. 95-96.

<sup>155</sup> Numa frase lapidar, Arendt afirma que “o totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez.” (OT, 372).

<sup>156</sup> Max Weber identificou, no começo do século XX, os riscos que as massas representavam para a democracia em razão do caráter emocional de sua atuação política: “Pois não são as ‘massas’ politicamente passivas que geram o líder, mas o líder político que reúne o séquito e conquista as massas mediante a ‘demagogia’[...] O perigo político da democracia de massas reside, em primeiro lugar, na possibilidade de uma forte preponderância de elementos emocionais na política. As ‘massas’, como tais [...] ‘somente pensam até depois de amanhã.’” (in: Max WEBER, *Economia e Sociedade*, vol. 2, p. 578-579). Numa referência à desorganização das massas, Weber parece descrever os acontecimentos políticos russos às vésperas da Revolução de 1917: “Por outro lado, um fator completamente irracional, do ponto de vista da política estatal, é dado pelas ‘massas’ não-organizadas: a democracia de rua. Esta é a mais poderosa em países com um Parlamento impotente ou politicamente desacreditado, e isto significa sobretudo: na ausência de partidos racionalmente organizados.” (*Ibidem*, p. 580).

<sup>157</sup> Cf. Norbert ELIAS, *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, p. 274.

<sup>158</sup> Cf. Max WEBER, *Estado e Sociedade*, vol. 2, p. 530.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 540.

<sup>160</sup> Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernidade e Holocausto*, p. 37. A título de ilustração, Bauman lembra que “o departamento no quartel-general das SS encarregado da destruição dos judeus europeus era oficialmente chamado Seção de Administração e Economia”, o que no seu entendimento seria mais do que uma simples manobra destinada a acobertar as reais atividades do departamento, pois a “Solução Final” foi perpetrada de forma planejada com busca de eficiência em termos de produtividade (cf. *Ibidem*, p. 33). Vale ressaltar que o termo Holocausto, que não é utilizado por Hannah Arendt, não seria o mais adequado para definir o genocídio dos judeus na 2ª Guerra; no entender do Rabino Henry Sobel, o termo Shoá seria o mais adequado, pois “a palavra ‘holocausto’, usada na *Torá*, a Bíblia hebraica, para designar um ser vivo oferecido em sacrifício no altar do templo, é absolutamente inadequada para descrever o extermínio de 6 milhões de judeus pelos nazistas. Os judeus não foram oferecidos em sacrifício; foram simplesmente massacrados.” (cf. Henry SOBEL, “Deus nos ensina a escolher a vida”, p. 41-42).

<sup>161</sup> Hannah Arendt define a relação entre julgamento e pensamento da seguinte forma: “The faculty of judging particulars (as Kant discovered it), the ability to say, ‘This is wrong’, ‘This is beautiful’, etc., is not the same as the faculty of thinking. Thinking deals with invisibles, with representation of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are interrelated [...] The manifestation of the wind of thought is no knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent catastrophes [...]”. (TMC, 37).

<sup>162</sup> O que faz lembrar da máxima de Nelson Rodrigues de que “toda unanimidade é burra”, tese mais do que nunca politicamente atual diante das disseminadas técnicas de manipulação e formação da assim denominada “opinião pública” através de sondagens por parte dos meios de comunicação de massa, mormente pela televisão. Pierre Bourdieu chega a afirmar que a “opinião pública” não existe. Patrick Champagne, inspirado em Bourdieu, considera a opinião pública uma “ilusão bem fundamentada”, uma violência simbólica dentro do arcabouço da dominação simbólica a que estamos politicamente submetidos. (cf. Patrick CHAMPAGNE, *Formar a Opinião: o Novo Jogo Político*).

<sup>163</sup> Zygmunt BAUMAN, *Modernidade e Holocausto*, p. 236.

<sup>164</sup> Infelizmente trata-se ainda de um problema atual: o melhor exemplo é o povo curdo, simultaneamente e historicamente oprimido pela Turquia e pelo Iraque. Segundo o historiador inglês Timothy G. Ash, “os curdos também vivem no Irã, na Síria e na Armênia. Contando cerca de 20 milhões a 25 milhões, afirma-se que eles são a maior nação sem país do planeta”. (Em: Timothy G. ASH, “Uma charada explosiva”, p. 3.)

<sup>165</sup> Hannah Arendt permaneceu dezoito anos (de 1933 a 1951, ano em que adquire a cidadania norte-americana) como uma refugiada apátrida, desprovida de direitos políticos. Nas palavras de Celso LAFER, “a experiência de privação da cidadania – que significa a perda do direito a um espaço público em virtude da inexistência do vínculo jurídico com um Estado – marcou muito o modo de ser de Hannah Arendt”. (“Hannah Arendt: Vida e Obra”, 1982-1987. In: Hannah ARENDT, *Homens em Tempos Sombrios*, posfácio, p. 245). Lafer acrescentou ainda: “Desta análise da condição do apátrida Hannah Arendt extraiu a conclusão de que, num mundo como o do século XX, inteiramente organizado politicamente, perder o status *civitatis* significava ser expulso da humanidade, de nada valendo os direitos humanos para os expelidos da trindade Estado-Povo-Território” (Celso LAFER, *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 147). Segundo Courtine-Denamy, para Hannah Arendt a “questão Judaica é o símbolo de todas as questões nacionais que ficaram sem solução na Europa” (Sylvie COURTINE-DÉNAMY, *Hannah Arendt*, p. 183). Ao terem-lhe negado acesso à esfera pública, Arendt procura “uma lei, um domínio público com valor para a humanidade inteira, sem excluir ninguém” (*Ibidem*, p. 62).

<sup>166</sup> Essa conclusão parece incompleta. Podemos comparar, por exemplo, o caso da Polônia e da Dinamarca. Os poloneses ofereceram uma forte resistência militar por ocasião da invasão das tropas alemãs, além de terem organizado forças de resistências após a capitulação. Todavia, sua população foi brutalmente tratada, com a deliberada tentativa de liquidação de toda sua intelectualidade. Os dinamarqueses apenas esboçaram resistência militar com a proximidade do final da guerra, priorizando o ataque à infraestrutura do país, com o intuito de evitar a morte de militares da força de ocupação nazista e a conseqüente retaliação. A diferença de tratamento destas populações, em termos de “dureza” por parte dos alemães, talvez esteja, isto sim, associada a questões “raciais”: os dinamarqueses são escandinavos, e os poloneses, eslavos; na ideologia nazista, os escandinavos eram arianos puros e os eslavos, raça inferior destinada à escravidão rural. A Polônia e a Rússia eram territórios destinados à expansão da produção de alimentos para o Terceiro Reich através da escravização da mão-de-obra eslava. Obviamente que essas considerações não pretendem retirar o mérito da ação coordenada da sociedade civil

dinamarquesa no sentido de oferecer apoio, refúgio e meio de fuga para milhares de judeus com destino à Suécia. (verificar, por exemplo, William SHIRER, *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*, livro 5, capítulo 27). Hannah Arendt é consciente da distinção feita com relação aos povos eslavos: “esse tipo de consciência que, nas raras vezes em que se rebelou, indignava-se contra o assassinato de gente ‘do mesmo meio cultural que o nosso’ sobreviveu ao regime de Hitler; ainda hoje, existe entre os alemães o insistente ‘equivoco’ de que ‘só’ foram massacrados *Ostjuden*, judeus da Europa Oriental.” (EJ, 112). Sobre o extermínio da intelectualidade polonesa, verificar também *Eichmann em Jerusalém*, p. 240 (EJ, 240).

<sup>167</sup> Vale a pena verificar, através do artigo de Barton Bernstein, os argumentos apresentados pelos membros do “Comitê do Alvo”, responsável por definir qual das cidades japonesas deveriam ser alvo de bombardeio atômico; o critério principal era selecionar uma cidade-alvo, que, ao ser bombardeada, revelasse indubitavelmente a capacidade destrutiva do novo armamento, mediante um cálculo que levasse em consideração um equilíbrio entre os efeitos da explosão, do calor e da radiação, e assim demonstrasse claramente o terror que a bomba atômica poderia produzir. O físico Robert Oppenheimer, diretor do Laboratório Los Alamos, elaborou um relatório técnico contendo cálculos sobre o “problema”, em que estimou a morte de 20 mil japoneses. O artigo demonstra a desnecessidade militar da utilização da bomba atômica lançada sobre Hiroshima e Nagasaki, além de concluir que a mesma redefiniu a moralidade da guerra, podendo ser comparável ao genocídio judeu perpetrado pelos nazistas. (cf. Barton F. BERNSTEIN, “The Atomic Bombings Reconsidered”, p. 135-152). Constatamos aqui a racionalidade burocrática e científica sendo utilizada para provocar “eficientemente” a morte em massa de milhares de pessoas, tal qual analisado por Hannah Arendt na questão do assassinato em massa conduzido pelos nazistas.

<sup>168</sup> Cf. Gérard LEBRUN, *Passeios ao Léu*, p. 59.

<sup>169</sup> Cf. Hygina Bruzzi de MELO, “A dissolução do político: morte e vida do espaço público”, p. 49.

<sup>170</sup> Para Hannah Arendt, Hiroshima e Nagasaki foram crimes de guerra no sentido definido pela Convenção de Genebra. Ao invés de demonstrar o poderio destrutivo da bomba atômica de outra maneira, os EUA optaram pela morte em massa de civis desarmados. Arendt aponta para a necessidade de criação de uma corte de justiça internacional que pudesse tratar de crimes dessa natureza (cf. CKJ, 516); mal sabia ela que, quase 50 anos depois, os EUA tentariam vetar justamente a criação do Tribunal Penal Internacional, preocupados com a possibilidade de seus militares virem um dia a ser julgados por uma corte não-norte-americana.

## REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João M. L. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. In: ABRANCHES, Antônio (Org). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar*. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. 2. ed. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. Karl Marx and the tradition of western political thought. In: *Social Research*, Nova York, v. 69, n. 2, verão 2002b, p. 273-319.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. (Ed). *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova York: St. Martin's Press, 1979. p. 301-339.

———. Thinking and moral considerations: a lecture. *Social Research*, Nova York, v. 38, n. 3, p. 7-37, outono 1971.

———.; JASPERS; Karl. *Hannah Arendt Karl Jaspers correspondence 1926-1969*. In: KOHLER, Lotte; SANNER, Hans (Ed.). Estados Unidos: Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

———. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Brasília: Editora da UnB, 2001.

ASH, Timothy G. Uma charada explosiva. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 abr. 2003, p. 3. Caderno Mais.

BARBER, Benjamin. *A place for us: how to make society civil and democracy strong*. Nova York: Hill and Wang, 1998.

BATISTA JR.; Paulo Nogueira. O Banco Central na berlinda. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 jun. 2003. Coluna “Opinião Econômica”.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

———. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Califórnia: AltaMira Press, 2000.

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BERNSTEIN, Barton F. The atomic bombings reconsidered. *Foreign Affairs*, Nova York, p. 135-152, jan./fev. 1995.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the jewish question*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996.

BETTO, Frei. Os direitos humanos, versão FHC. *Dhnet*, [S.l.]. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/betto\\_PNDH.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/betto_PNDH.html)>. Acesso em: 12 jun. 2003.

BIGNOTTO, Newton (Org). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

———. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRUNKHORST, Hauke. Equality and elitism in Hannah Arendt. In: VILLA, Dana R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. The People, the masses, and the mobilization of power: the paradox of Hannah Arendt's 'populism'. *Social Research*, New York, v. 69, n. 2, p. 403-422, verão 2002.

———. *The political thought of Hannah Arendt*. Londres: J.M. Dent & Sons Ltd., 1974.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

———. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

CHAMPAGNE, Patrick. *Formar a opinião: o novo jogo político*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia Política*, Porto Alegre, p. 9-25, n. 2, 1985.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

CRISPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora da UnB, 1979.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política In: CORREIAS, Adriano (Org). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 55-78.

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

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EUBEN, Peter. Arendt's hellenism. In: Dana R. Villa (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 151-164.

FIORI, José Luís. Os moedeiros falsos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 03 jul. 1994. Caderno *Mais!*.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

———. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org). *Habermas*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2001. p. 100-118.

———. *Toward a rational society: students protest, science, and politics*. Londres: Heinemann Books, 1971.

HERB, Karl Friedrich. Transformações do privado: paradoxos da crítica da modernidade em Hannah Arendt. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, v. 33, n. 1, p. 72-77, 2002.

KAMENKA, Eugene. Totalitarianism. In: GOODIN, Robert; PETTIT, Philip (Org.). *A companion to contemporary political philosophy*. Oxford: Blackwell, 1966. p. 629-637.

KATEB, George. Political action: its nature and advantage. In: Dana Villa (Org). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 130-148.

KEHL, Maria Rita. A outra cena perversa. *Correio Braziliense*, Brasília, 13 abr. 2003, p. 30. Revista D.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Da dignidade da política: Hannah Arendt. In: \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 9-27, prefácio.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt: vida e obra, 1982-1987. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 233-249, posfácio.

\_\_\_\_\_. O pensamento político de Hannah Arendt. *Documentação e Atualidade Política*, Brasília, n. 10, p. 55- 60, maio 1980.

LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MELO, Hygina Bruzzi de. A dissolução do político: morte e vida do espaço público. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. XVII, n. 49, p. 29-53, abr./jun. 1990.

MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

O'SULLIVAN, Noel. A nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora da UnB, 1979. p. 269-294.

OLIVEIRA, Francisco de. Democratização e republicanização do Estado. *Universidade Federal de São Paulo*, São Paulo, 2003, p. 7. Disponível em: <<http://www.unifesp.br/assoc/adunifesp/others/chicooli.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2003.

PAREK, Bikhu. Hannah Arendt's critique of Marx. In: HILL, Melvyn (Org.). *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova York: St. Martin's Press, 1979. p. 67-100.

PIKTIN, Hanna F. *The attack of the blob*: Hannah Arendt's concept of the social. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

———. Justice: on relating private and public. *Political Theory*, [S.l.], n. 16, 1988.

PLATÃO. *A república*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

REIS, Fábio Wanderley. *Política e racionalidade*: problemas de teoria e método de uma sociologia crítica de política. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus república: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público*: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SHIRER, Wililiam L. *The rise and fall of the third reich*. Nova York: Fawcett Crest, 1988.

SOBEL, Henry. Deus nos ensina a escolher a vida. *Carta Capital*, São Paulo, a. IX, n. 235, abr. 2003. p. 41-42.

SOMAVIA, Juan. Working out of poverty. *OIT*, Genebra. Disponível em: <<http://www.oit.org>>. Acesso em: 12 jun. 2003.

SOROS, George. The capitalist threat. *The Atlantic Monthly*, Boston, v. 279, n. 2, p. 45-58, febr. 1997. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/issues/97feb/capital/capital.htm>>. Acesso em: 09 jun. 2003.

TAMINIAUX, Jaques. Athens and Rome. In: Dana R. Villa (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 165-177.

TELLES, Vera da Silva. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *Tempo Social*, São Paulo, Revista de Sociologia da USP, v. 2, n. 1, p.23-48, 1º sem. 1990.

THE HANNAH Arendt papers: biographical note. *Library of Congress*, Washington, D.C. Disponível em: <<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/chron.html>>. Acesso em: 09 fev. 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América— Livro I*: leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- . *O antigo regime e a revolução*. 4. ed. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- TOURAINÉ, Alain. *Como sair do liberalismo?*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- . *O que é a democracia?* 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 4. ed. Brasília; São Paulo: Ed. da UnB; Ed. Imprensa Oficial de São Paulo; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2001.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- VILLA, Dana (Org). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . *Politics, Philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1999.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- WALSH, Mary. Arendt, the political and political theorizing. In: BRITISH POLITICAL STUDIES ASSOCIATION ANNUAL CONFERENCE, Nottingham, abr. 2002. *Political Studies Association*, Newcastle. Disponível em: <<http://www.psa.ac.uk/cps/2002/walsh1.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2003.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* Max Weber. Brasília: Editora da UnB, 1999. v. 2.
- WELLMER, Albert. Arendt on revolution. In: Dana R. Villa (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 220-241.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

## REFERÊNCIA COMPLEMENTAR

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

ARENDT, Hannah. Philosophy and politics. *Social Research*, Nova York, p. 73-134, primavera 1990.

———. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

———; HEIDEGGER, Martin. *Hannah Arendt Martin Heidegger correspondência 1925/1975*. LUDZ, Ursula (Org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

———; MCCARTHY, Mary. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. In: BRIGHTMAN, Carol (Org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BAILEY, Joe. From public to private: the development of the concept of the private. *Social Research*, Nova York, v. 69, n. 1, p. 15-31, primavera 2002.

BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana R. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1999. p. 44-62.

BOOBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

———. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

CANOVAN, Margaret. A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, [S.l.], Sage Publications, v. 11, n. 1, p.105-116, fev. 1983.

CARTLEDGE, Paul (Org.). *História ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro. O legado de Hannah Arendt. *Série Sociológica*, Brasília, Revista do Departamento de Sociologia da UnB, n. 127, 1996.

- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 15. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- FARIAS, José Fernando de Castro. Espaço público e reconstrução da solidariedade. *Revista Direito Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 11, versão on line. *Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro. Disponível em: <[http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11\\_josefer.html](http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11_josefer.html)>. Acesso em: 21 maio 2003.
- GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1996.
- HALBERSTAM, Michael. Totalitarianism as a problem for the modern conception of politics. *Political Theory*, [S.l.], Sage Publications, v. 26, n. 4, p. 459-488, ago. 1998.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, Brasília: Editora da UnB, 1986.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.
- JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas*. 4. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- KATEB, George. Death and politics: Hannah Arendt's reflections on the American Constitution. *Social Research*, New York, v. 54, n. 3, p. 605-628, 1987,
- KHON, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito. In: AGUIAR, Odílio et al (Org.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 9-36.
- \_\_\_\_\_. The world of Hannah Arendt. In: . The Hannah Arendt Papers. *Biblioteca do Congresso norte-americano*, Washington, 2001. Disponível em: <<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>>. Acesso em: 12 maio 2003.
- KRAMER, Paulo. Alexis de Tocqueville e Max Weber: respostas políticas ao individualismo e ao desencantamento na sociedade moderna. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da UnB, 2000. p. 163-196.
- KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LEFORT, Claude Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, Nova York, v. 69, n. 2, p. 447-459, verão 2002.

- MAY, Derwent. *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial; LTC, 1988.
- MAY, Larry; KOHN, Jerome. *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora da UnB, 1979.
- OSTROM, Vincent. *The meaning of the American Federalism: constituting a self-governing society*. Califórnia: Institute for Contemporary Studies, 1991.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SHELDON, Garrett Ward. *The political philosophy of Thomas Jefferson*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- SOCIAL RESEARCH. Nova York, primavera 1990. (Edição dedicada a Hannah Arendt).
- \_\_\_\_\_. Nova York, v. 44, n. 1, primavera 1977. (Edição dedicada a Hannah Arendt).
- \_\_\_\_\_. Nova York, v. 69, n. 2, verão 2002. (Edição dedicada a Hannah Arendt).
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. Filosofia grega e democracia. *Discurso*, São Paulo, Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 14, p. 7-48, 1982.

## APÊNDICE REFERÊNCIAS BIOGRÁFICAS DE HANNAH ARENDT\*

1906: Nascimento na cidade de Hanover, Alemanha.

1920: Mudança para a Königsberg.

1913: Falecimento de seu pai.

1924: Bacharelado.

1924 – 1928: Cursa Filosofia, Teologia e Literatura grega clássica nas universidades de Marburgo (aluna de Martin Heidegger e de Rudolf Bultmann) e Heidelberg (aluna de Karl Jaspers).

1928: Doutorado em Filosofia pela Universidade de Heidelberg (tese: “O conceito de amor em Agostinho”; orientada por Karl Jaspers).

1929: Publica a sua tese de doutorado.

Casamento com Günther Stern.

1932: Começa a escrever *Rahel Varnhagen*.

1933: Colabora com o movimento sionista.

1933: Foge da Alemanha, pela fronteira com a Tchecoslováquia, com destino a Genebra.

---

\* Fontes principais:

“Biographical Note”, In: *The Hannah Arendt Papers*: EUA, Biblioteca do Congresso norte-americano. Disponível em: <<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/chron.html>>. Acesso em: 092/02/2003.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

1933/1940: Exílio na França.

1935/1939: Trabalha para a organização sionista *Aliyah* da juventude, auxiliando a imigração de crianças judias para a Palestina.

1936: Separa-se de Günther Stern. Conhece Heirnich Blücher.

1939: Divorcia-se de Günther Stern.

1940: Casa-se com Heirnich Blücher.

1940: Enviada para o campo de internamento Gurs, no sul da França, como “estrangeira de origem alemã”.

1941: Foge, juntamente com o marido, para os EUA. Estabelecem-se em Nova Iorque.

1941/1945: Colaboradora do jornal *Aufbau*, de imigrantes alemães, e da revista *Partisan Review*, publicados nos EUA.

1946/1948: Editora-chefe da Schocken publicações.

1948: Falecimento de sua mãe.

1949/1952: Diretora executiva da organização *Reconstrução Cultural Judaica*.

1951: Publicação de *As Origens do Totalitarismo*.  
Torna-se cidadã norte-americana.

1953: Palestrante na Universidade de Princeton, Nova Jersey.

1955: Professora-visitante na Universidade de Berkeley, Califórnia.

1956: Palestrante na Universidade de Chicago.

1957: Publicação do livro *Rahel Vernhagen*.

1958: Publicação de *A Condição Humana*.

1959: Professora-visitante na Universidade de Princeton.

1960: Professora-visitante da Universidade de Columbia, Nova Iorque.

1961: Acompanha o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, como repórter da revista *New Yorker*.  
Publica o livro *Entre o Passado e o Futuro*.

1963: Publica o livro *Eichmann em Jerusalém*.  
Publica o livro *Da Revolução*.

1963/1975: Professora-visitante e palestrante na Universidade de Chicago.

1967/1975: Professora de filosofia da *New School for Social Research*, Nova Iorque.

- 1968: Publica *Homens em Tempos Sombrios*.
- 1969: Professora associada do *Calhoun College*, da Universidade de Yale, New Haven.  
Ganha a medalha *Emerson-Thoreau*, da Academia Americana de Artes e Ciências.
- 1970: Publica o livro *Sobre a Violência*.
- 1972: Publica *Crises da República*.
- 1973/1974: Palestrante na Universidade de Aberdeen, Escócia.
- 1975: Ganha o Prêmio *Sonning*, na Dinamarca.  
Morre em 4 de dezembro, em Nova Iorque.
- 1978: Publicação póstuma do livro *The Jew as Pariah*, editado por Ron Feldman.  
Publicação póstuma do livro *A Vida do Espírito (The Life of Mind)*.
- 1982: Publicação póstuma do livro *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, editado por Ronald Beiner, a partir das palestras sobre o tema, proferidas por Hannah Arendt em 1970, na *New School for Social Research*.
- 1994: Publicação póstuma do livro *Essays in Understanding: 1930-1954*, editado por Jerome Kohn.
- 1996: Publicação póstuma do livro *Love and Saint Augustine*, editado por Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark.  
Publicação das correspondências entre Hannah Arendt e Heinrich Blücher (1936-1968): *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adeodato, João M. L., 79, 83, 111, 112, 127.  
Agostinho, Santo, 112, 118.  
Ansell-Pearson, Keith, 115, 118.  
Aristóteles, 31, 38, 42, 102, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119.  
    aristotélica, 24, 117, 119.  
Ash, Timothy G., 129.  
Barber, Benjamin, 77, 78, 127.  
Batista Jr., Paulo Nogueira, 124.  
Bauman, Zygmunt, 92, 93, 127, 128, 129.  
Benhabib, Seyla, 27, 66, 111, 112, 123.  
Bentham, Jeremy, 80.  
Berlin, Isaiah, 115.  
Bernstein, Barton F., 111, 130.  
Betto, Frei, 123.  
Bignotto, Newton, 111, 125.  
Blücher, Heinrich, 141, 142.  
Bodin, Jean, 97.  
Bonaparte, Napoleão, 62.  
Bourdieu, Pierre, 65, 66, 123, 126, 129.  
Brunkhorst, Hauke, 117.  
Bultmann, Rudolf, 140.  
Bush Jr., George, 109.  
Canovan, Margaret, 27, 30, 41, 64, 82, 83, 111, 112, 114, 117, 122, 125, 127.

Castoriadis, Cornelius, 31, 41, 42, 67, 68, 112, 114, 115, 118, 124, 126, 127.  
Champagne, Patrick, 129.  
Cícero, 118.  
Clausewitz, 97, 100, 109.  
Constant, Benjamin, 115.  
Correiais, Adriano, 117.  
Courtine-Dénamy, Sylvie, 111, 129.  
Crespigny, Anthony, 111.  
Darwin, Charles, 55, 120.  
Descartes, René, 53, 54.  
    cartesiana, 25, 53, 54, 105.  
Duarte, André, 40, 78, 117, 127.  
Elias, Norbert, 91, 128.  
Eichmann, Adolf, 20, 21, 23, 90, 92, 93, 94, 96, 130, 141.  
Euben, Peter, 111, 114.  
Fiori, José Luís, 123.  
Freitag, Bárbara, 114.  
Fukuyama, Francis, 120.  
Galileu, Galilei, 53, 54, 119.  
Goodin, Robert, 116,  
Habermas, Jürgen, 65, 68, 69, 76, 114, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 127.  
Hegel, 55, 56, 111, 116, 119, 120.  
Heidegger, 37, 112, 140.  
Heráclito, 118.  
Herb, Karl Friedrich, 49, 59, 117, 119, 121.  
Heródoto, 114, 118.  
Hill, Melvyn, 117.  
Hitler, Adolf, 82, 96, 130.  
    nazismo, nazista, 20, 21, 22, 23, 37, 82, 87, 88, 89, 95, 96, 109, 111, 118, 128, 129, 130.

Hobbes, Thomas, 18, 83, 97, 128.  
    hobesiana, 38, 103, 114.

Jaspers, Karl, 119, 140.

Jefferson, Thomas, 73, 74, 126.

Kamenka, Eugene, 116.

Kant, Immanuel, 21, 37, 55, 56, 112, 119, 129.

Kateb, George, 43, 118.

Kehl, Maria Rita, 79, 127.

Kierkegaard, 27, 111.

Lafer, Celso, 111, 115, 126, 129.

Lebrun, Gérard, 41, 69, 99, 118, 125, 130.

Lefort, Claude, 35, 111, 114.

Lênin, 63.

Lessing, 102.

Locke, John, 18, 114, 120.

Luxemburgo, Rosa, 127.

Maquiavel, 48, 113, 115, 118.

Marx, Karl, 55, 56, 58, 63, 80, 97, 108, 113, 116, 118, 120, 121, 122, 128.  
    marxista, 24, 55, 81.

Meirelles, Henrique, 124.

Melo, Hygina Bruzzi de, 86, 99, 128, 130.

Mill, James Stuart, 121.

Minogue, Kenneth, 111.

Moraes, Eduardo Jardim, 111.

Myrdal, Gunnar, 121.

Nietzsche, 38, 115, 116, 118.

Oppenheimer, Robert, 130.

O'Sullivan, Noel, 111.

Oliveira, Francisco de, 124.

Parek, Bikhu, 113, 120.  
Parmênides, 36.  
Péricles, 9, 17, 113, 116.  
Pettit, Philip, 116,  
Piktin, Hanna F., 38, 39, 80, 113, 116, 117, 120, 122, 125, 126, 127.  
Platão, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 32, 36, 37, 44, 47, 48, 49, 51, 57, 66, 104, 105, 113, 115, 116.  
    platônico (a) 37, 38, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 104, 105, 115.  
Popper, Karl, 116.  
Protágoras (de Abdera), 118.  
Proudhon, 118.  
Reis, Fábio Wanderley, 40, 117.  
Ribeiro, Renato Janine, 71, 125.  
Robespierre, 62, 63.  
Rodrigues, Nelson, 129.  
Rouanet, Sérgio Paulo, 114.  
Rousseau, Jean-Jacques, 18, 62, 83, 122.  
Santos, Milton, 71, 123, 125.  
Sennet, Richard, 121.  
Shirer, William L., 129.  
Smith, Adam, 24, 60, 64, 120, 121.  
Sobel, Henry, 128.  
Sócrates, 17, 37, 50, 104.  
Somavia, Juan, 123.  
Soros, George, 120.  
Stalin, Josef, 82.  
    stalinista, 23, 82, 87, 88, 89, 95, 96, 109, 111.  
Stern, Günther, 140, 141.  
Taminiaux, Jaques, 111, 112.  
Telles, Vera da Silva, 70, 125.

Tocqueville, Alexis de, 74, 77, 112, 121, 122, 125, 126.  
Touraine, Alain, 66, 67, 123, 124.  
Tucídides, 113, 117.  
Varnhagen, Rahel, 140, 141.  
Vidal-Naquet, Pierre, 118.  
Villa, Dana, 27, 38, 111, 112, 116, 117, 118, 121, 123.  
Wagner, Eugênia Sales, 86, 117, 121.  
Walsh, Mary, 111.  
Weber, Max, 19, 40, 60, 92, 97, 117, 126, 127, 128.  
Wellmer, Albert, 70, 123, 125.  
Williamson, John, 123.  
Young-Bruehl, Elizabeth, 126.