UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

HANNAH ARENDT: OS LIMITES DO NOVO

Maria Aparecida Azevedo Abreu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn

São Paulo
2003

ABREU, M.A.A.
2003

"Na condição de leitores, a maioria de nós, até certo ponto, é como aqueles moleques que desenham bigodes nos rostos das modelos fotografadas em anúncios."

W.H.Auden

A Gabriel Cohn, como agradecimento e
tentativa de promessa.

AGRADECIMENTOS

Há muitas pessoas que merecem o meu agradecimento. Mas vou mencionar aqui somente aquelas que tiveram uma contribuição imprescindível para a apresentação deste trabalho.

Agradeço a Célia Tolentino, minha amiga e eterna "orientadora", por me acompanhar desde o meu primeiro trabalho acadêmico.

Aos amigos da Faculdade de Direito da USP, especialmente ao querido amigo Lucianno Ferreira Gatti – atento leitor de cada um dos capítulos deste texto –, agradeço a tolerância em me ouvir falar de Hannah Arendt há quase oito anos.

Aos meus amigos e colegas de pós-graduação Márcia Tosta Dias, Sergio Morresi, Gonzalo Rojas e Miguel Rossi agradeço as sugestões e debates feitos ao longo dos cursos que fizemos juntos e dos encontros que tivemos. A Sergio agradeço, ainda, as sugestões específicas a partir da leitura do rascunho deste texto e a Marcia, agradeço o apoio que me foi dado na reta final à entrega deste texto.

Ao professor Gildo Marçal Brandão agradeço por, em suas aulas, embora não tenha abordado a obra de Hannah Arendt, ter me ensinado a enxergar na obra de diversos autores a noção de ação política.

A Carmen Pagotto, Leda Paulani, Luis Fernando Massonetto, Fernando Haddad, Tânia Dalla Vieira, Izilda Bernardes, Maria Luíza Levi, Fabio Pereira dos Santos e João Sayad, meus companheiros de trabalho na Secretaria de Finanças do Município, agradeço por, apesar das mudanças ocorridas no governo municipal, terem me transmitido a tranqüilidade necessária para que eu pudesse ter uma jornada dupla de trabalho: durante o dia, a Secretaria; à noite e aos fins-de-semana, esta dissertação.

A Fernando Haddad, mais uma vez, e a Ricardo Terra agradeço as preciosas e certeiras críticas e sugestões feitas na Qualificação do Mestrado. Sem elas, certamente não seria este o resultado de meu trabalho.

Por fim, a meu amigo, orientador, e às vezes psicólogo, Gabriel Cohn, como é impossível só agradecer, dedico este trabalho, parafraseando a dedicatória de Adorno a Horkheimer em *Minima Moralia.*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apontar alguns limites da teoria política formulada por Hannah Arendt. Para isto, a análise foi concentrada em sua teoria da ação e em características desta atividade na obra da autora. Foi destacada em sua teoria política a ausência de três temas políticos relevantes: o conflito, o interesse e a vontade. A condição humana da ação arendtiana é a pluralidade e, com essa opção, a autora pôde afastar da política o conflito. Caracterizando a ação como uma atividade sem fim externo a ela própria, foi possível à autora também afastar de sua teoria política o interesse. Por fim, sendo ação arendtiana imprevisível, Hannah Arendt pôde afastar do espaço político também a vontade. Com a ausência desses temas bastante relevantes para a política, a teoria política de Hannah Arendt ficou sem instrumentos necessários para tornar possível uma criatividade institucional. Embora as instituições tenham papel relevante na teoria da autora – são elas os pilares de sustentação do espaço político -, a sua criação parece ser viabilizada, nos estreitos limites de sua teoria, apenas nos raros momentos de fundação política. Hannah Arendt busca, em sua teoria da ação, uma alternativa aos horrores proporcionados pela experiência do totalitarismo e, ao mesmo tempo, uma garantia de que esses horrores não aconteçam novamente. Ao estabelecer essa garantia, tornou estreitos os limites da própria ação.

Palavras-chave: ação, conflito, interesse, vontade, instituições.

ABSTRACT

The aim of this work is to appoint some limits of Hannah Arendt´s political theory. For that, the focus of the analysis was concentrated on her theory of action and on characters of this activity in the works of Hannah Arendt. It was emphasized in her theory the absence of three relevant political themes: the conflict, the interest and the willing. The human condition of arendtian action is plurality and because of this Arendt could separate politics and conflict. Moreover, the arendtian action has not finality, thus she removed the interest from the political realm. At last, with an unexpected action, Hannah Arendt could separate politics and willing. The absence of these three central political themes removes from Arendt´s political theory the instruments for an institutional creativity. Although the institutions are very important in her theory – they are the structure of the political sphere –, only in rare moments of political foundation the creation of institutions is possible. Hannah Arendt, by her theory of action, searches one alternative after the absolute terror originated from totalitarian experience and, at the same time, to guarantee that it does not occur again. In this way, the limits of action became very strait.

Key - words: action, conflict, interest, willing, institutions.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	8
1. O MODELO ARENDTIANO DE AÇÃO	12
1.1 As atividades humanas	12
1.2 As esferas das atividades humanas	16
1.3 Ação x comportamento	18
1.4 O poder como produto da ação	19
1.5 A ação arendtiana	20
2. A POLÍTICA SEM CONFLITO	22
2.1 A pluralidade arendtiana	22
2.2 Pluralidade x homogeneidade	29
2.3 Pluralidade e consenso	32
2.4 Pluralidade x conflito	35
2.5 Hannah Arendt e Maquiavel: afinidades?	40
3. A POLÍTICA SEM INTERESSE	50
3.1 A ação desinteressada	50
3.2 Interesse e opinião	56
3.3 O juízo arendtiano	60
3.3.1 O julgamento do espectador	66
3.3.2 O julgamento do ator	69
3.4 A política sem justiça	71
4. A POLÍTICA SEM VONTADE	78
4.1 A ação imprevisível	78
4.2 Liberdade política e liberdade interior	79
4.3 Vontade	81
4.3.1 A vontade geral de Rousseau	85
4.4 A capacidade de fazer promessas	88
4.5 Lei e poder	92
4.6 Poder e autoridade	98
4.7 A vontade e as instituições	101
5. OS LIMITES DO NOVO	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111
Obras Consultadas	114
APÊNDICE	118

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt teve como referência aquele que ela considera o mais importante evento[1] do século XX: o totalitarismo. Diante dos horrores decorrentes de tal evento e da certeza de que "tudo é possível", o mundo não poderia mais, segundo a autora, ser visto com os mesmos olhos. Em contraponto a esta referência, Hannah Arendt formulou uma teoria política centrada na capacidade do homem de agir politicamente e de criar novos começos. Tal capacidade, inerente a cada ser humano que nasce, é, segundo a autora, o que caracteriza o ser humano como homem, ou seja, o que o diferencia dos animais. E o agir politicamente tem só um sentido: a liberdade. A ação política arendtiana está ligada à capacidade humana de fundar algo novo, ainda que o homem esteja numa conjuntura em que parece não mais haver alternativas ou soluções políticas:

> se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então essa expectativa 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 – e em nenhum outro – 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 (ARENDT, 2002c, p. 44).

A força dessa passagem é inegável e dá sinais de uma teoria da ação bastante fecunda, da qual tudo parece poder ser extraído. Aliás, para Arendt, é da ação política, e tão-somente da ação política, que emergem a liberdade e o poder. O caráter luminoso da passagem acima contrasta com a sombra do evento totalitário e parece apontar tantas alternativas quantos os infinitos começos que o ser humano, agindo politicamente, pode gerar.

---

[1] Hannah Arendt vê os fatos históricos relevantes como eventos. Com isto, ela afasta a idéia de que um determinado acontecimento seja decorrência e causa de outro acontecimento. Afasta-se a autora, com isso, de uma noção de história como processo de acontecimentos sucessivos. O evento, ao contrário, rompe o curso dos acontecimentos e não pode ser deduzido de nenhum passado anterior. Não me alongarei a respeito disto por haver trabalhos já publicados sobre este tema bastante detalhados. Ver: DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política de Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000 e CANOVAN, Margareth. "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment". In: VILLA, Danna (org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 25-43.

Além de todo este terreno fecundo, Hannah Arendt, ao apontar as agruras da sociedade de consumo, ao analisar a utilização da mentira nos assuntos políticos no Caso Watergate e ao relatar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, procurou trazer à tona debates tanto sobre os perigos da banalização dos discursos através da distorção de fatos quanto sobre a dignidade da política. Este, aliás, é um assunto que permeia todo seu pensamento e parece ser o fiel de equilíbrio de uma ação política que ela caracterizou como imprevisível.

Talvez por tudo isto a autora seja invocada sempre que a valorização da ação política esteja em jogo. Mas, a despeito de tais luminosidade, fecundidade e dignidade, podem ser encontrados diversos limites em sua teoria da ação. Parece até contraditório falar em limites numa teoria em que da ação política despontam a liberdade e o poder. Mas há limites para o enfrentamento de alguns problemas que julgo relevantes para a política.

Por isso, dividirei minha dissertação em cinco capítulos, dos quais um será uma breve introdução do modelo arendtiano de ação e o último pode ser considerado uma conclusão. No primeiro capítulo, situo a ação política arendtiana entre as atividades humanas, tais como vistas pela autora, e no espaço político, delimitando qual seria esse espaço. Com este preâmbulo, pretendo deixar claro de que ação política estou falando e quais características vou criticar.

Os três capítulos centrais apontam para aqueles que julguei os mais relevantes limites na teoria política de Hannah Arendt. Em primeiro lugar, "A política sem conflito". Em seguida, "A política sem interesse" e, por fim, "A política sem vontade". Escolho esses temas porque não quero reduzir o debate sobre a sua obra ao embate explícito que a autora trava com Marx.

A partir disso, apenas pretenderei – não sei se conseguirei – dizer um pouco mais: a política de Hannah Arendt afasta mais que a luta de classes – afasta o conflito. E faz mais ainda do que afastar o conflito: não comporta o interesse. E mais: a política arendtiana nada tem a ver com a vontade. Provavelmente a constatação de cada um desses três limites – principalmente o que diz respeito à vontade – pouco tenha de novo. No entanto, acredito que colocá-los juntos poderá orientar melhor uma interpretação da obra da autora em seu conjunto.

No capítulo sobre o conflito, examinarei as implicações de Hannah Arendt ter estabelecido a pluralidade como condição humana da ação. A partir daí pretendo chegar ao afastamento do conflito. Como argumento para demonstrar tal afastamento, utilizarei a

interpretação da autora sobre a obra de Maquiavel e este argumento, por sua vez, possibilitará a identificação da forma como Arendt tratou a lei em sua obra.

No capítulo seguinte, explorarei as implicações da ausência de finalidade que caracteriza a ação arendtiana. A constatação de tal ausência me leva ao afastamento do interesse na teoria política da autora. Neste capítulo, o autor que utilizo como referência é Kant, através da interpretação que a autora faz dele em seus escritos sobre o julgar. Pretendo relacionar o afastamento do interesse com a quase ausência do tema justiça na obra da autora.

Fechando a exploração dos limites teóricos, analisarei a imprevisibilidade da ação e a desconexão entre política e vontade na obra de Hannah Arendt. Para comentar esta desconexão, que é absolutamente explícita na obra da autora, utilizo as suas interpretações de Rousseau e, de forma bem mais rápida que no capítulo anterior, Kant. Tal desconexão leva-me a mais uma vez refletir sobre o conceito de lei da autora e sobre a noção de contrato e promessa.

A reflexão sobre esses limites ensejará o que eu chamo de conclusão do trabalho, que é a constatação de que não se pode extrair da obra de Hannah Arendt algum ponto de partida para a criatividade institucional, pois as instituições, embora sejam bastante relevantes para Hannah Arendt, não contam com um instrumental teórico que seria bastante conveniente para que fosse explorada uma eventual possibilidade dessa criatividade. Esse instrumental diz respeito a três temas que menciono em cada um dos capítulos anteriores: as noções de lei, justiça e contrato.

Na análise desses limites, como descrito, utilizarei a interpretação que a autora faz de outros autores. Gostaria de salientar que eventuais interpretações que apresentarei em relação a esses autores são absolutamente secundárias. Este é um trabalho sobre Hannah Arendt e não tenho como objetivo avaliar se a interpretação da autora é ou não a mais correta. Apenas apontarei as interpretações – ou apropriações – feitas pela autora como argumentos a corroborarem a minha interpretação de sua obra.

Também não tenho a pretensão de, com esse texto, explorar os fundamentos filosóficos das escolhas feitas pela autora. Parto da perspectiva da teoria política, com a atenção inteiramente voltada para a concepção de ação adotada por Hannah Arendt e para as implicações dessa concepção. Abordarei apenas os temas que são necessários para a demonstração dos limites que julgo relevantes em sua obra.

Talvez aqueles que lerem este texto digam: seria mesmo um problema não emergir da obra da autora noções fortes de lei, contrato e justiça? Ainda que não se julgue estes temas jurídico-políticos relevantes, acredito ser importante e oportuno tratar destes temas na obra de uma autora que tem sido bastante utilizada nos debates sobre república e cidadania. E se a construção de uma república e a expansão dos direitos de cidadania depende de alguma criatividade institucional, então este trabalho faz um pouco de sentido.

Com isto, espero contribuir para o debate sobre a obra da autora.

1. O MODELO ARENDTIANO DE AÇÃO

1.1 As atividades humanas

Na obra de Hannah Arendt, a ação deve ser vista como uma atividade inserida em um conjunto dividido entre *vita activa* e *vita contemplativa*. A *vita activa* é constituída pelas atividades que o homem realiza com os outros. A *vita contemplativa*, por sua vez, é o âmbito das atividades realizadas pelo homem só consigo mesmo[2].

O pensar, o querer e o julgar são as atividades que compõem a *vita contemplativa*. A *vita activa* abrange o labor, o trabalho[3] e a ação. Cada uma destas atividades é caracterizada por uma condição[4] humana: a condição humana do labor é a vida, a do trabalho é a mundanidade, e a da ação, a pluralidade.

Vida, como condição humana do labor, significa sobrevivência. O que vale dizer que, na obra da autora, o labor é a atividade voltada para o atendimento das necessidades. Uma vez voltada para as necessidades, é uma atividade que não tem início – surge com a própria vida – e não tem fim, a não ser a própria morte, que cessa a necessidade de sobrevivência. É uma atividade também marcada pela repetição, pois é praticada conforme os ditames do processo vital. O labor, portanto, é a atividade exercida pelo homem para que ele sobreviva e reproduza a sua espécie, e nada mais.

---

[2] *Vita activa* e *vita contemplativa* foram, cada uma delas, tema de um livro escrito por Hannah Arendt. *Vita activa* foi o primeiro título que Arendt pretendeu dar a *A Condição Humana,* e o projeto inicial de *A Vida do Espírito* era analisar as atividades do pensar, do querer e do julgar. Como Arendt faleceu antes de terminar o seu último empreendimento, tal livro foi editado somente com os volumes O *Pensar* e *O Querer*. A fonte para o estudo do que seria o julgar para Arendt são as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant.*

[3] Há discussões sobre se a palavra *work*, utilizada por Hannah Arendt no texto original, deveria ser traduzida por trabalho ou por fabricação – ver DUARTE, 2000 e WAGNER, Eugenia Salles. *Hannah Arendt e Karl Marx:* o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000. Como a fabricação, ou o trabalho, não é uma questão central no meu texto, adoto aqui a tradução apresentada na edição brasileira de *A Condição Humana* que utilizo. No entanto, em algumas passagens, utilizo o termo fabricação, conforme a conveniência.

[4] Hannah Arendt parte da visão de que os seres humanos são seres condicionados, o que significa que as coisas do mundo interferem e condicionam a sua existência. "O que quer que toque a vida humana ou entre em relação duradoura com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana" (ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* Rio de Janeiro: Editora Forense – Universitária, 1981). A este respeito d' Entrèves faz uma interessante observação de que, neste ponto, Arendt não tem como objeto a natureza humana, mas aponta uma "fenomenologia antropológica": "The human condition, then, is not the same as human nature, and the description of all the human activities and capacities which correspond to the human condition does not amount to a theory of human nature, but only to what may be called a phenomenological anthropology" (D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt.* London and New York: Routledge, 1994. p. 35).

O trabalho é a atividade exercida para a obtenção de objetos duráveis, que permanecem no mundo. Mundo, aqui, deve ser entendido em distinção à natureza. Os elementos que compõem o mundo são todos artificiais, no sentido de que são fabricados pelo homem. O trabalho é uma atividade que tem o início e o fim delimitados pelo próprio objeto fabricado. Graças ao trabalho, o mundo recebe do homem objetos que duram além de sua própria vida. A existência de um espaço público durável, portanto, depende dos resultados da atividade do trabalho. Como é voltada para a permanência do mundo, a condição humana do trabalho é a mundanidade (*worldliness*).

A ação, neste conjunto de atividades, é aquela que tem início, mas que não tem um fim pré-determinado. Embora tenha início definido, este acontece de forma espontânea. Na obra de Hannah Arendt, quando se diz que a ação é a atividade que não tem fim, significa dizer que, além de não ter um momento específico para terminar, não possui, também, finalidade. Da ação não resulta qualquer produto específico, como acontece na atividade do trabalho. A ação tem apenas um sentido: a liberdade daqueles que agem. Como não se pode determinar o seu início, fim nem finalidade, a ação também é imprevisível, não sendo possível, de antemão, o agente saber ou prever o seu início, nem seus resultados. No agir arendtiano, a comunicação entre os agentes é um elemento fundamental e, por isto, o discurso é analisado por Arendt como algo que sempre acompanha a ação entre os homens. Para tal comunicação, pressupõe-se a existência de seres diferentes – do contrário não seria necessária a comunicação, nem a ação. Por isto, a condição humana da ação é a pluralidade.

Ainda que essas três atividades pertençam ao âmbito da *victa ativa*, elas se realizam em espaços diferentes: ou se realizam no espaço público, ou no privado. Para Hannah Arendt, que faz uma distinção entre espaço público e espaço privado baseada na distinção grega entre *oikos* e *polis,* o espaço privado é caracterizado como o espaço do atendimento das necessidades, da manifestação dos sentimentos e das idiossincrasias do ser humano. O espaço público é aquele em que o homem se comunica e age junto com os outros. O labor é a atividade que se realiza propriamente no espaço privado, pois está relacionado às necessidades que, segundo a autora, não são compartilháveis, nem comunicáveis. Quando o labor se realiza na esfera pública é porque esta se tornou apenas sociedade de consumo e se encontra, portanto, descaracterizada, pois se tornou o *locus* de uma atividade que têm como condição a sobrevivência. O trabalho pode ter o seu resultado colocado no espaço público, mas é, ele

próprio, uma atividade desenvolvida no âmbito privado. Aquele que é talvez o mais excelente objeto do trabalho, a obra artística, é o perfeito exemplo disso: o artista trabalha em seu espaço privado e lançará ao mundo a sua obra criada para durar e permanecer no espaço público. A ação é a única das atividades que se inicia e tem toda a sua efetivação no espaço público. Além disso, do exercício da ação pelos homens em conjunto, emergem o espaço político – que, para Arendt, é ao mesmo tempo o espaço da ação e o seu resultado[5] – e a liberdade. No espaço político, os seres plurais, travestidos de sua igualdade, podem agir e revelar-se, obtendo, com essa ação, a glória, que só é possível no espaço público. Esta glória nada tem a ver com vaidade – um "vício" privado – nem com a simples admiração pública. Tem a ver, sim, com a imortalidade e com a possibilidade de que os feitos humanos entrem para a história e possam ser narrados às gerações futuras. (ARENDT, 1981, p.65-66). Assim, se o trabalho é responsável pela permanência do mundo, somente com a ação os feitos humanos podem ser eternos.

O espaço político não é algo constantemente existente no mundo das relações entre os homens. Na concepção de Arendt, ele é algo que "acontece" e não são muitos os exemplos históricos de tal acontecimento: a *polis* grega, a fundação constitucional americana, os conselhos na revolução húngara, os sovietes russos em sua fase inicial e os movimentos de desobediência civil. Como a ação é uma atividade imprevisível, não se pode prever quando o espaço político vai acontecer. No entanto, o que se pode garantir é que a sua ocorrência seja possível. Para isso, é necessário que haja instituições que assegurem essa possibilidade e que seja garantido, também, o respeito à capacidade humana de gerar novos começos, que caracteriza a pluralidade de que fala Arendt.

Esta caracterização feita por Hannah Arendt teve como referência principal o totalitarismo. Segundo a autora, tal evento aniquilou as referências políticas tradicionais e tal aniquilamento só foi possível porque foram dissolvidas todas as garantias necessárias para que aqueles que deveriam ser exterminados pudessem agir. Com isto, o único "antídoto" possível para que um evento semelhante ao totalitário não mais ocorra é a manutenção das condições necessárias para que o espaço político possa existir ou "acontecer". É necessário, portanto, manter o espaço político ao menos em potência.

---

[5] Neste sentido, "The space of appearance must therefore be continually recreated by action; its existence is secured whenever actors gather together for the purpose of discussing and deliberating about matters of public concern, and it disappears the moment these activities cease" (D´ENTRÈVES, 1994, p. 77).

Diante da situação sem precedentes originada pelo evento totalitário e da falta de parâmetros para continuar agindo, a capacidade de criar novos começos ou, em outras palavras, de fundar novos corpos políticos assume um espaço central no pensamento arendtiano. É o que faz, no interior do pensamento da autora, o agente ter a esperança de que, apesar dos horrores causados pelos acontecimentos, ainda se possa agir. Neste sentido,

> Milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história. Desde seus primeiros textos, passando pelos comentários sobre o fenômeno revolucionário até sua última obra, *A Vida do Espírito*, ela sempre insistiu sobre o fato de que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo ela, idêntico à liberdade (BIGNOTTO, 2001, p. 117).

Esta capacidade de começar é constatada a partir de cada momento em que o ser humano age.

Além de ser a forma com que o ser humano manifesta a sua capacidade de originar novos começos, a ação também é o meio com que os homens podem ser livres e gerar poder. Poder é o resultado da ação e a liberdade o seu sentido. Somente com a ação dos homens em conjunto é que se obtém o poder e toda a ação é realizada sem qualquer fim específico, mas com um sentido: a liberdade.

Embora a possibilidade de ação seja sempre a novidade em potência, a ação arendtiana tem a característica também da irreversibilidade, o que significa dizer que, uma vez realizado o ato, este já produziu conseqüências para as relações de todos aqueles que estavam com ele envolvidos, não sendo possível desfazê-lo completamente.

Portanto, a ação é a atividade da *vita activa*, que tem início espontâneo, sem fim pré-determinado, tem como condição humana a pluralidade e se realiza no espaço público ou, mais especificamente, no espaço político. É, ainda, uma atividade irreversível, que tem o poder como resultado e tem também um sentido: a liberdade daqueles que agem.

1.2 As esferas das atividades humanas

Feita a apresentação das atividades humanas, tais como vistas por Hannah Arendt, é necessário verificar que "espaço político" é esse em que a ação se realiza.

Arendt divide o espaço em que se realizam as atividades da *vita activa* em três esferas: a esfera privada, a esfera política e a esfera social. A esfera privada, como já indicado no item anterior, é aquela do lar, das relações familiares, dos sentimentos e das necessidades. As relações da esfera privada são freqüentemente marcadas pela hierarquia e por laços naturais. Além de ser marcadamente a esfera das necessidades humanas, a esfera privada é aquela das coisas que devem permanecer ocultas e que não necessitam, para sua existência, da iluminação propiciada pela esfera pública.

Quanto às esferas social e política, é recorrente na obra de Hannah Arendt o alerta para que não sejam confundidas as duas esferas. Segundo ela, tal confusão teria se iniciado com a tradução do *zoo politikon* aristotélico para animal social (ARENDT, 1981, p. 32). Conforme as observações de Arendt, a palavra "social" não tinha correspondente na língua grega e seu primeiro uso se deu entre os romanos. Tal confusão contribuiu, na visão da autora, para uma interpretação equivocada do pensamento político grego e do que seria a *polis*. Esta distinção feita por Arendt de forma incisiva está relacionada com a sua crítica às ciências sociais originadas na vida moderna, que podem ser interpretadas como ciências do comportamento (ARENDT, 1981, p. 55), e com sua tentativa de resgatar referenciais políticos da antigüidade greco-romana.

Na obra arendtiana, a esfera social[6] ocupa um terreno entre o privado e o político. Nela, os homens estão em público, mas manifestando suas características privadas. Exemplificando, é nessa esfera que se dão as adesões a grupos sociais, a associações profissionais e partidárias, dentre outras. Segundo Arendt, nessa esfera não está presente a pluralidade que caracteriza a esfera política, pois, quem adere a um determinado grupo

---

[6] A diferenciação entre espaço social e espaço político permeia toda a obra de Hannah Arendt, mas é no texto "Little Rock" que esta diferenciação é feita de forma mais explícita. Neste texto, é feita a seguinte definição de sociedade: "A sociedade é esse reino peculiar, híbrido entre o político e o privado em que desde o início da modernidade as pessoas passam a maior parte de suas vidas. Pois cada vez que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso domicílio privado e cruzamos a porta da vida pública, não aparecemos no reino da política e da igualdade, mas na esfera da sociedade. Vamos para essa esfera porque necessariamente temos que obter nosso sustento, ou recorremos a ela porque queremos exercer nossa profissão ou porque nos atrai a diversão que nos oferece a sociabilidade" (ARENDT, 2002, p. 100, tradução nossa).

normalmente está excluindo outro diferente que não pertence a tal grupo. Através de tais adesões é que os homens manifestam seus interesses econômicos e pertencem a um determinado grupo social. Portanto, nesta esfera, o ser humano parece buscar, no espaço público, outros que tenham características ou interesses semelhantes aos seus.

A esfera política ou espaço político tem seu *locus* no espaço público e é caracterizada por ser a esfera em que agem os seres humanos com igualdade. As relações nesta esfera são artificiais, na medida em que não acontecem naturalmente, mas somente após ser construída uma estrutura que permita aos homens que nela imergem agirem como iguais. Para a existência de uma esfera política é necessário que haja instituições (principalmente as leis) que garantam a igualdade entre os homens, para que estes possam agir em público. E neste sentido é preciso afirmar que a esfera política é eminentemente lugar de aparências: os agentes não aparecem para a política com sua fragilidade individual e com todas as preocupações de sua vida privada, mas sim representando e levando a público a sua capacidade de agir e de discursar. O discurso, no pensamento arendtiano, acompanha a ação e pode ser considerado a principal forma com que ela se manifesta. É através dele que o ator se revela, identificando-se e realizando promessas públicas. Através da revelação do discurso é que a ação adquire seu caráter específico e torna-se um efeito distinto de qualquer outro (ARENDT, 1981, p. 193). O objeto da revelação do discurso é a aparência do ser que age e do seu modo de ver o mundo. Para esta revelação há um cenário, em que o ator se move diante de espectadores, que terão uma pluralidade de modos de ver o discurso encenado, apesar da própria identidade do discurso (ARENDT, 1993b, p. 18-19).

O conjunto das relações humanas estabelecidas na ação e explicitadas no discurso forma aquilo que Arendt denomina de "teia das relações humanas". Esta é formada, *ipso facto,* pela existência dos homens em conjunto. Cada relação humana estabelecida acontece numa teia já existente. Desta forma, segundo a autora, a ação humana realizada irá gerar efeitos não só sobre eventos futuros, mas sobre esta teia de relações já formada. Do contato entre esta ação inteiramente nova e o mundo já existente é que se extrai a imprevisibilidade da ação humana. E é por isso que, embora ao nascer o homem venha capacitado a criar novos inícios, ele não pode considerar-se o único autor de sua própria

história. Ele a protagoniza, mas não é totalmente o seu autor[7]. A imprevisibilidade gerada pela capacidade humana de criar novos começos não encontra limites nessa teia de relações. Tal agir é o que possibilita que cada um revele a sua singularidade, segundo a pluralidade que condiciona a ação política.

1.3 Ação x comportamento

A incisiva distinção entre esfera social e esfera política apontada no item anterior está relacionada, também, a um outro ponto de crítica de Hannah Arendt ao modo moderno de ver a política. Este ponto é o da confusão entre ação e comportamento. Segundo a autora, a visão de que os homens se "comportam" ao invés de agir pode ser considerada como conseqüência da confusão entre as esferas social e política e da progressiva influência da economia nos assuntos públicos. Buscando retomar um modo antigo de ver a política, Hannah Arendt invoca a esfera pública da *polis*, que era "reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem eles realmente são" (ARENDT, 1981, p. 51).

A idéia de que os homens se comportam faz com que os acontecimentos humanos possam ser interpretados através de dados estatísticos. O perigo de tal análise, segundo a autora, reside no fato de que o sentido dos eventos históricos não pode ser captado através de números e "a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam" (ARENDT, 1981, p.52).

A noção de evento é bastante cara a Hannah Arendt. O evento genuinamente político é aquele que pode ser considerado o resultado da ação livre do homem, e não de meros comportamentos. Ele é algo extraordinário, que se produz somente no instante em que todos os pressupostos e condições da ação estão presentes. Como é resultado da capacidade de criar o novo e constitui algo original na sucessão dos acontecimentos humanos, não pode ser reduzido a qualquer análise estatística ou comportamental.

---

[7]Esta insistência na imprevisibilidade da ação humana e, portanto, da história humana, fez com que a autora se opusesse a quaisquer teorias que defendessem a "inevitabilidade do processo histórico", pois para a autora isto quer dizer a aniquilação da essência da ação humana, que é sua imprevisibilidade. A idéia da inevitabilidade está presente em movimentos de massa, entre eles o nazismo, e em correntes marxistas, principalmente após a 2a. Internacional Comunista. Contra a teoria da inexorabilidade da história que o marxismo, num certo momento,

1.4 O poder como produto da ação

Na obra de Hannah Arendt a definição de poder é realizada através de suas formas de manifestação. Neste sentido, pode-se dizer que a definição mais abrangente é a de que "o poder é originado sempre que um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo" (ARENDT, 1985, p. 28). Com esta relação entre poder e ação, a autora situa o poder nos limites estritos do espaço político, já descritos anteriormente.

Ora, sendo o espaço político o lugar em que os homens realizam o exercício de ser livre, também é estreita a relação entre poder e liberdade. Poderia ser arriscada até mesmo uma outra definição: poder é aquilo que emerge da ação livre de pessoas em conjunto. E note-se que aqui nem é necessário situar tal ação no espaço político, pois se a ação é livre ela só pode acontecer em tal espaço[8].

Com esta relação entre poder, liberdade e espaço político, percebe-se que o poder é algo que raramente emerge e, quando isto acontece, pode-se dizer também que não se trata de um fenômeno permanente, que se instala no espaço político. Ao contrário, "o poder precisa ser constantemente exercitado e recriado através da ação"[9]. E o agir conjunto e reiterado gera mais e mais poder legítimo. A legitimidade do poder é dada pelo seu próprio momento inicial, em que os cidadãos se reúnem. E aqui vale destacar a distinção que Arendt faz entre legitimidade e justificação do poder. Para ela, a legitimidade do poder "deriva da reunião inicial e não de qualquer ação que possa se seguir. A legitimidade, quando desafiada, baseia-se em um apelo ao passado, enquanto a justificativa diz respeito a um fim que se encontra no futuro. (...) O poder não precisa de justificativas, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; mas precisa, isto sim, de legitimidade" (ARENDT, 1985, p. 28).

---

assumiu, colocou-se Walter Benjamin, que em suas teses *Sobre o Conceito de História* apresenta tal concepção histórica como um equívoco.

[8] Talvez haja redundância em dizer "ação livre" e "seres humanos em conjunto", pois para Arendt somente pode haver ação livre realizada por um conjunto de pessoas. Neste sentido, vale trazer aqui a passagem: "O poder corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo, pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está 'no poder' estamos nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome" (ARENDT, 1985, p. 24). De qualquer forma, isto não torna a definição incorreta.

[9] D'ENTRÈVES, 1994, p.79.

E nem poderia ser diferente: se o poder deriva da ação e esta é algo essencialmente imprevisível, nenhuma finalidade poderia ser considerada como medida para avaliar o poder originado, pois significaria impor fins à ação, o que a descaracterizaria.

Desta forma, o poder pode ser considerado um produto da ação dos homens em concerto, produto este que não pode ser calculado nem almejado. O poder é, sim, um acontecimento que ocorre no espaço político.

1.5 A ação arendtiana

Com o que foi exposto, pode-se definir a ação arendtiana como a atividade que se realiza no âmbito da *vita activa*, no espaço político, que tem como condição humana a pluralidade, exercida com os outros, tendo como sentido a liberdade e gerando poder.

Passerin d'Entrèves, ao analisar a ação política arendtiana[10], observa que, na obra da autora, é possível identificar dois modelos distintos, que alternam sua predominância conforme o tema abordado. Estes dois modelos são o comunicativo e o expressivo, que podem ser comparados com os modelos associativo e agonístico, adotados por Seyla Benhabib, quando analisa os modelos de ação de Arendt e Habermas e os confronta com a tradição liberal (BENHABIB, 1992). Segundo o modelo comunicativo, ou associativo, os atores políticos apareceriam em público para se comunicarem através de suas ações e de seus discursos. No modelo expressivo, ou agonístico[11], os atores ocupam a esfera pública para se revelarem e desfrutar da "glória" decorrente desta revelação, entrando para o mundo e nele permanecendo, na medida em que seus feitos passam a fazer parte da história.

Seja a ação voltada para a comunicação ou para a aparição dos agentes, acredito que a teoria política arendtiana tem características que estão presentes

---

[10] D'Entrèves, ao analisar a teoria arendtiana da ação, procura enfrentar as contradições apontadas por outros comentadores da obra da autora. Segundo o autor, não há contradição entre um modelo elitista e um modelo democrático, ou entre um modelo heróico e um participativo; há, sim, noções de espaço político que correspondem aos dois tipos de ação que podem ser extraídos da teoria de Hannah Arendt: o expressivo e o comunicativo.

[11] Note-se que o modelo agonístico, no que diz respeito à ação arendtiana, nada tem a ver com embate ou luta entre os agentes, como a palavra *agonístico* sugere. Tem a ver, sim, com a distinção proporcionada pela revelação da individualidade de cada um dos atores, tal como Arendt enxergava na *polis* grega (ARENDT, 1981, p. 51).

independentemente da ênfase dada a qualquer um dos modelos e, por isso, não vou fazer opção por qualquer um dos modelos neste trabalho[12].

As características da ação que pretendo levar adiante em minha análise são as da ação como atividade imprevisível e sem finalidade que tem como condição humana a pluralidade, como sentido a liberdade e como produto o poder. Tal atividade se realiza em um espaço artificial, que é o político.

[12] Embora não faça uma opção fundamentada, acredito que, na ação arendtiana, os agentes comunicam-se para aparecer, e isto, como já visto, nada tem a ver com vaidade ou com o desejo de admiração pública, mas com a expectativa de deixar sua marca no campo dos acontecimentos e conquistar uma forma de imortalidade através da história deixada para as gerações futuras.

2. A POLÍTICA SEM CONFLITO

2.1 A pluralidade arendtiana

Em primeiro lugar, passo a examinar o que significa, na obra da autora, a ação política ter como condição humana a pluralidade. Para iniciar, cito dois excertos, extraídos do início de *A Condição Humana:*

> A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (ARENDT, 1981, p.15).

> A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir (ARENDT, 1981, p.16).

Dos períodos acima quero destacar dois pontos: de um lado, a pluralidade pressupõe uma comunidade de homens que têm algo em comum – o fato de serem humanos – e, de outro, a diferença entre cada ser humano existente. Estes dois aspectos reaparecem quando a autora trata especificamente do discurso e da ação:

> A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDT, 1981, p.188).

> No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares (ARENDT, 1981, p.189).

No primeiro excerto acima, pode-se verificar que a pluralidade é aquilo que dá sentido à própria comunicação entre os homens. Em outras palavras, segundo Arendt, a comunicação humana só faz sentido porque os homens são seres plurais. No segundo, percebe-se uma estreita ligação entre pluralidade e singularidade. E é justamente para revelar essa singularidade que os homens se comunicam: "Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim se apresentam ao mundo humano" (ARENDT, 1981, p.192).

Nota-se, a partir das citações feitas, que a pluralidade arendtiana está associada, simultaneamente, à igualdade e à diferença, ou à comunidade e à singularidade. Todos os homens são iguais porque humanos e são também singulares porque humanos. E um ser humano somente pode revelar essa pluralidade estando com os outros homens e mostrando quem ele é. Arendt faz questão de destacar que o agente revela *quem* ele é, e não *o que* ele é. Portanto, os realizadores da ação e do discurso são plurais porque são humanos, independentemente do conteúdo de sua ação ou de seu discurso. Esta distinção tem implicação no sentido de dignidade de que fala Hannah Arendt - "A suposição de que uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir é elemento indispensável da dignidade humana" (ARENDT, 1981, p.223) – e no modo como a autora caracteriza a comunicação entre os agentes – estes se comunicam apenas para se revelarem. A exposição de qualquer outra coisa é secundária em relação à revelação do agente possibilitada pela ação.

Os seres humanos plurais de que fala Arendt se caracterizam, como visto, pela diferença. Não há, em qualquer passagem da obra de Arendt, considerações sobre as gradações que poderia ter essa diferença de que a autora fala. Assim, a pluralidade arendtiana é a daqueles seres humanos que agem conjuntamente, expressando discursos e opiniões diferentes, não importando o quanto são diferentes.

Na visão da autora, essa capacidade de revelar o agente da ação e do discurso está presente mesmo quando estes assumem conteúdos ditos "objetivos":

> A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente <<objetivo>>, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva. Como esta revelação do sujeito é parte integrante de todo intercurso, até mesmo do mais <<objetivo>>, a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrelevada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens falam e agem diretamente uns *com* os outros. Esta segunda mediação subjetiva não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum (ARENDT, 1981, p.195)[13].

Nesta passagem, o que Arendt pretendeu dizer foi, em outras palavras, que ação e discurso sempre se referem a um mundo objetivo, mas a referência a este mundo é secundária, pois ação e discurso são decorrentes apenas do fato de que os homens estão *com*

---

[13] Ao fazer estas considerações a respeito de como se dá a relação entre ação/discurso e mundo objetivo, Arendt pretende dialogar com Marx e refutar alguns aspectos de sua teoria. Tal diálogo aparece mais explicitamente logo adiante, no mesmo *A Condição Humana:* "É verdade que essa teia é tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo; mas o vínculo não é o de uma fachada ou, na terminologia de Marx, de uma superestrutura essencialmente supérflua afixada à estrutura útil do edifício. O erro básico de todo materialismo político – materialismo este que não é de origem marxista, nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a história da teoria política – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando empenhados em alcançar um objetivo completamente material e mundano" (ARENDT, 1981, p. 195-196).

outros. A referência ao mundo objetivo ocorre para que ação e discurso possam se materializar, mas a sua origem, em si mesma, não é materializável, pois consiste numa relação intersubjetiva decorrente *ipso facto* de os homens estarem no mundo, uns com os outros. Na concepção da autora, a ação e o discurso são a maneira que os seres humanos têm para se revelarem. O *que* eles revelam é secundário.

Tal construção teórica é possível porque, para Arendt, a ação política é, acima de tudo, *representação*[14]. Os homens, na ação e no discurso, se revelam através de uma *persona,* que era, em seu equivalente grego, a máscara que os atores levavam para o palco. Esta máscara, além de conferir igualdade aos atores, é o que possibilita a transformação dos homens em *persona*gens do teatro político e, neste teatro, ajam não movidos pelas suas necessidades, mas apenas para serem livres. Neste teatro, não estão expostas as motivações íntimas dos atores, mas apenas os atos enquanto tais[15]. Além disto, a *persona* é aquilo que permite aos homens a exposição não de suas fragilidades, mas de si mesmos como seres iguais, "revestidos" de seus direitos. Em outras palavras, para aparecer no palco político os homens devem ser portadores de direitos que lhes conferem igualdade:

---

[14] É bastante curiosa a observação de Hannah Arendt em que a autora faz um breve paralelo entre a ação e a representação teatral: "o caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está tão indissoluvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e <<reificado>> mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes, mas só é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran,*<<agir>>) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação. Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como pretende corretamente Aristóteles, no processo de criar ou escrever a peça, pelo menos na medida em que a peça teatral só adquire plena existência ao ser interpretada no teatro. Só os atores e interlocutores que reconstituem o enredo da história podem transmitir o significado total, não tanto da história em si, mas dos <<heróis>> que ela põe em evidência. Em termos de tragédia grega, isto quer dizer que tanto o significado direto como o significado universal da história são revelados pelo coro, que não imita e cujos comentários são pura poesia, ao passo que as entidades intangíveis dos agentes, por escaparem a toda generalização e, portanto, toda reificação, só podem ser reveladas através da reificação de seus atos. Esta é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com outros homens" (ARENDT, 1981, p. 200).

[15]Hannah Arendt considera perniciosa à ação política a busca de quaisquer motivações íntimas daqueles que estão atuando. Segundo ela, tal busca acaba por deteriorar as próprias relações humanas, como podemos ver na passagem: "todo feito tem seus motivos, bem como seu objetivo e seu princípio; mas o próprio ato, enquanto proclame seu objetivo e torne manifesto seu princípio, não revela a motivação íntima do agente. Seus motivos permanecem obscuros, não aparecem, antes se escondem, não apenas dos outros como de si próprios e de sua auto-análise. Portanto, a busca de motivos, a exigência de que todos ostentem em público suas íntimas motivações, o que equivale a exigir o impossível, transforma todos os atores em hipócritas; no instante em que se inicia a exposição de motivos, a hipocrisia começa a envenenar todas as relações humanas" (ARENDT, 1988, p.77).

> Em Roma, a diferença entre um indivíduo qualquer e um cidadão romano era que esse último tinha uma *persona*, uma personalidade legal, como diríamos hoje; era como se a lei tivesse estabelecido o papel que lhe competia desempenhar no cenário público, embora com a imposição de que a sua própria voz deveria se fazer ouvir. O problema era que "não é o ego natural que ingressa numa corte de justiça. É uma pessoa possuidora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece perante a lei". Sem sua *persona,* o que existiria era um indivíduo sem direitos e sem deveres, talvez um "homem natural" – isto é, um ser humano, ou um *homo*, no sentido original da palavra, indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos – mas por certo um ser politicamente irrelevante (ARENDT, 1988, p. 84-85).

Essa igualdade, que tem uma dimensão claramente jurídica, não é, portanto, um dado natural, mas algo construído pelos próprios homens[16]. Estes nascem diferentes e singulares, mas, para expor essa singularidade para o mundo precisam entrar numa esfera em que sejam politicamente iguais.

Assim, a pluralidade de que fala Arendt é a de seres diferentes e singulares que se revelam no espaço político. Esta revelação, embora tenha referências objetivas, não é determinada por elas, e só é possível quando há a igualdade política que permite que os homens representem e não apareçam com suas fragilidades e idiossincrasias, mas só com aquela singularidade que deve ser revelada para o mundo. Fragilidades e idiossincrasias são atributos que devem ficar reservados para o âmbito privado e não devem ser trazidos ao espaço público. Da mesma forma devem ser afastadas do espaço público as motivações mais íntimas que levaram alguém a agir de um determinado modo. A revelação propiciada pela ação política e pelo discurso, para Hannah Arendt, nada tem a ver, portanto, com *desvelamento*, mas sim com *aparição*. Quando o ser humano se revela no espaço político ele *aparece*, não importando quem ele é em sua intimidade.

---

[16] Neste sentido, é oportuna a observação de Celso Lafer, quando analisa a obra de Hannah Arendt: "A igualdade não é um dado – ela não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autodeterminar-se, construindo convencionalmente a igualdade" (LAFER, 1991, p. 150).

Ao dizer que a política tem como condição humana a pluralidade, Hannah Arendt afirma que os seres humanos são singulares e, portanto, devem mostrar essa singularidade aparecendo em público. Esta aparição só é possível porque há a proteção jurídica da igualdade. Isto significa dizer que, ao entrar no espaço político, a diferença existente entre os homens é "filtrada" pela igualdade, o que torna a ação e o discurso manifestações diferentes de seres politicamente iguais.

A ênfase dada por Arendt ao aspecto de que política é *aparência* e a maneira negativa com que ela vê qualquer busca pelos reais motivos ou intenções do agente pode estar relacionada com o fato de que a autora não tenha dado importância para o conteúdo dos discursos e da própria ação. A autora reconhece, como já apontado, a existência de referências objetivas no discurso e na ação. No entanto, não adentra na esfera do que seriam essas referências. Isto faz com que a idéia de oposição entre discursos seja irrelevante na obra de Hannah Arendt. Apenas para exemplificar, um discurso do tipo "eu quero A" é oposto a "eu não quero A", que, por sua vez, é diferente de "eu quero A + B". Se estes discursos forem examinados apenas sob o ponto de vista da diferença e da singularidade dos discursos, eles são igualmente diferentes. No entanto, sabemos que a diferença existente entre "eu quero A" e "eu não quero A" não é a mesma existente entre "eu quero A" e "eu quero A+B". Pois, na obra de Arendt, o que se pode depreender de suas análises é que esses discursos, ao serem revelados no espaço político, são igualmente diferentes e contribuirão da mesma forma para o agir conjunto.

Esta forma de ver os discursos teve implicação decisiva nas análises feitas por Hannah Arendt de eventos políticos. Passo a destacar uma dentre elas. Arendt, ao analisar a fundação constitucional americana, ressalta as qualidades de tal fundação, asseverando, entre outras afirmações, que os pais fundadores acertaram na busca de uma estrutura institucional que garantisse a pluralidade das gerações futuras. No entanto, a autora não leva em consideração qual era a pluralidade garantida naquela Constituição. A partir da leitura dos Artigos Federalistas, em especial o décimo, escrito por James Madison, pode-se perceber que a pluralidade de que falavam os federalistas se tratava daquela de se adquirir propriedade:

> Enquanto a razão do homem for falível, e ele for livre para exercê-la, diferentes opiniões se formarão. Enquanto subsistir o vínculo entre sua razão e seu amor-próprio, suas opiniões e paixões influirão umas sobre as outras; e as primeiras serão objetos a que as últimas se apegarão. A diversidade das

> aptidões humanas, que está na origem dos direitos de propriedade, não é um obstáculo menos insuperável a uma uniformidade de interesses. A proteção dessas aptidões é a primeira finalidade do governo. Da proteção de aptidões diferentes e desiguais para adquirir propriedade resulta imediatamente a posse de diferentes graus e tipos de propriedade; e da influência disto nas atitudes e idéias dos respectivos proprietários emerge uma divisão da sociedade em diferentes interesses e partidos (MADISON, HAMILTON e JAY, 1993, p. 134).

Desta passagem dos Artigos Federalistas, Hannah Arendt cita apenas a seguinte: "Segundo ele [James Madison], partido e facção correspondem, no governo, às múltiplas vozes e diferenças de opinião que devem continuar existindo 'enquanto a razão do homem permanecer falível, e ele tenha liberdade de exercitá-la'" (ARENDT, 1988, p. 74). Neste aspecto, deve ser lembrada a análise de Charles Beard[17], em que o autor analisa quem eram, economicamente, os constituintes americanos, e quais os interesses que eles representavam. Verificando os dados apresentados por Beard, fica fácil notar que a pluralidade presente nas idéias dos "pais fundadores" era a pluralidade de adquirir propriedades e que os autores queriam justamente que as questões envolvendo a propriedade fossem tratadas sob a perspectiva da "pluralidade de capacidades de adquirir propriedade". A autora afasta explicitamente a análise de Beard:

> Precisamos apenas nos lembrar como, até muito recentemente, a historiografia da Revolução Americana, sob a influência preponderante da *Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), de Charles Beard, era obcecada pelo desmascaramento dos "Pais Fundadores" e pelos motivos ocultos na elaboração da Constituição. Esse esforço se tornava ainda mais significativo pela ausência quase total de fatos que pudessem justificar essas conclusões apriorísticas (ARENDT, 1988, p. 78).

E, de fato, a análise de Beard não se ajusta ao olhar político arendtiano, que, como já visto, se concentra sobre os acontecimentos tal como eles *aparecem*.

---

[17] BEARD, Charles. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Yale University Press, 1986.

Esta observação foi feita por Hannah Arendt no interior de sua análise sobre a "questão social" nas revoluções. Neste contexto, ao analisar a Revolução Francesa, a autora aponta como a caça aos hipócritas no movimento revolucionário francês deu origem ao terror, o que reforçaria a sua tese de que, em assuntos políticos, deve-se cuidar apenas dos fatos enquanto *aparecem*, e não tentar desvendá-los. Embora Arendt tenha apresentado autores que refutaram a tese de Beard, a presença dos interesses econômicos na formação constitucional americana é evidenciada pelo próprio texto dos Artigos Federalistas, não importando, portanto, se Beard foi ou não longe demais em sua tentativa de, segundo a autora, desmascarar os interesses "ocultos" dos pais fundadores.

Mas, como para Arendt, segundo o já exposto, as referências objetivas são secundárias para a política e, como será mais adiante visto, os interesses são da mesma forma secundários, ficou o destaque para a preservação da pluralidade pretendida pelos pais fundadores americanos, ainda que num sentido diverso daquele formulado pela própria autora.

2.2 Pluralidade x homogeneidade

No momento em que são equalizadas as diferenças entre discursos, da forma que apontei no item anterior, não há a possibilidade de que haja oposição de discursos. Aliás, a oposição é possível, mas é desconsiderada. Em outras palavras, o conflito entre os agentes é irrelevante. Esta singela afirmação pode sugerir que Hannah Arendt defende uma "uniformização" dos discursos. É necessário dizer que não se trata disso. Ao contrário, um dos pontos que Hannah Arendt destaca em sua análise sobre a modernidade é a crescente invasão da esfera política pela esfera social e, em conseqüência disso, três pontos: a predominância do labor dentre as atividades da *vita activa*, a confusão entre as esferas pública e privada e o isolamento dos seres humanos.

A predominância do labor dentre as atividades da *vita activa* é apontada a partir da constatação de Arendt de que a modernidade trouxe, ao final, um mundo em que os seres humanos estão voltados apenas para a sobrevivência. Nesse mundo, os homens laboram e, nas suas horas de lazer, despendem o seu tempo consumindo. Dia após dia, apenas vivem. Em resumo, o ser humano passa o tempo todo praticando atividades que não produzem artefatos para o mundo, sem agir com os outros, apenas preservando a sua existência.

No que diz respeito à confusão entre as esferas pública e privada, o que mais parece incomodar Hannah Arendt é a freqüente entrada de assuntos de ordem econômica no espaço que devia ser político. A economia, própria do *oikos*, que era justamente o âmbito doméstico para os gregos, segundo o ponto de vista arendtiano, deve ficar no âmbito privado. Quando esta restrição não é observada, tem-se a invasão, na esfera pública, de assuntos que dizem respeito às necessidades humanas. Ocorre que as necessidades humanas fazem com que sejam realizadas atividades que não têm início nem fim, e que, portanto, constituem um processo infinito. Segundo a autora, a transposição da condição humana que caracteriza o *labor* para todos os espaços dos assuntos humanos foi o que proporcionou a crescente burocratização das questões públicas, acompanhada da predominância da busca pelo atendimento das necessidades pelos homens e da visão de todos os acontecimentos como processos.

Neste cenário, o ser humano se encontra isolado e sua condição passa a não ser mais a pluralidade e sim a vida. E esta condição de isolamento nada tem a ver com o ser humano estar ou não na esfera privada. Aliás, ainda que a esfera pública seja o local em que o ser humano pode agir e ser livre, a existência de uma esfera privada é necessária para que ele possa preservar sua intimidade e cultivar aquelas coisas que não carecem do esplendor público (ARENDT, 1981, p. 81). Além disto, quando há a separação entre as esferas, ainda que o homem não esteja agindo, mesmo assim ele tem o mundo como referência, seja para lançar os produtos da fabricação, seja para refletir sobre os eventos políticos. Na condição de isolamento, o homem perde a referência do mundo e sua referência passa a ser apenas a vida e o processo vital. Nesta condição, torna-se suscetível a dominações de massa, que somente são possíveis quando os seres humanos já não vivenciam a condição humana da pluralidade, mas passam à condição de seres que não se distinguem, sendo, portanto iguais, não em decorrência da igualdade política artificial, mas de uma indiferença em relação a sua singularidade.[18] Podem, assim, ser tratados como uma massa homogênea de seres uniformes. Portanto, o que caracteriza a sociedade de massas tão criticada por Hannah Arendt, não é necessariamente o número de pessoas por ela regidas, é o fato de elas não poderem compartilhar de uma esfera de iguais e não poderem, por isso, agir "em concerto", nem, também, poderem expor sua singularidade e preservar sua individualidade, ficando separadas umas das outras (ARENDT, 1981, p. 62).

---

[18] A igualdade política, artificial, necessária para a preservação da pluralidade, é oposta à igualdade natural presente nos processos totalitários.

Tais homogeneidade e uniformidade foram levadas às últimas conseqüências pelo totalitarismo e pela lógica do "movimento totalitário" e são enfaticamente combatidas por Hannah Arendt. Como exemplo, cito esta passagem, em que a autora aborda o domínio total exercido através dos campos de concentração:

> O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única "liberdade" consista em "preservar a espécie" (ARENDT, 1990, p.488)[19].

A indiferença pelas reações individuais somente pode acontecer onde a igualdade jurídica já não mais existe[20]. Tal igualdade, como visto, é elemento essencial da pluralidade de que fala Arendt. Além disso, ela é o que determina a inclusão ou não de alguém num determinado espaço político.

Colocar a pluralidade como condição da política, cujo sentido é a liberdade, torna-se, portanto, um forte "antídoto" teórico contra a homogeneidade que propicia o

---

[19] O horror que tal domínio representa é o de que, como aponta Arendt, ele acaba com a própria existência do ser humano. Neste aspecto, vale citar uma das passagens mais bonitas e fortes de *As origens do totalitarismo*, em que a autora diferencia os campos de concentração de simples homicídios: "Em qualquer caso, a imaginação amedrontada tem a grande vantagem de anular as interpretações sofístico-dialéticas da política, que partem da premissa de que algo bom pode advir do mal. Enquanto o pior que o homem podia infligir ao homem era o homicídio, essa acrobata dialética tinha pelo menos uma aparência de justificação. Mas, como sabemos hoje, o homicídio é apenas um mal limitado. O assassino que mata um homem – um homem que, sendo mortal, tem de morrer um dia de qualquer modo – habita o nosso mundo de vida e morte; entre ambos – o assassino e a vítima – existe de fato um elo que serve de base à dialética, mesmo que esta nem sempre o perceba. Mas o assassino que deixa atrás de si um cadáver não afirma nem pretende impor a idéia de que a sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor daqueles que amaram a vítima; destrói uma vida, mas não destrói o fato da própria existência" (ARENDT, 1990, p.493).
Assim, o totalitarismo retirou, daqueles que deveriam ser considerados inimigos, a condição humana da pluralidade e, mais do que isso, retirou deles a referência do mundo e, portanto, a existência.

[20] Como já dito, a pluralidade envolve, simultaneamente, a singularidade e a igualdade, sendo esta não natural, mas artificial, e obtida, principalmente, através de mecanismos jurídicos. Pois no totalitarismo, para que fosse possível a existência de campos de concentração, foi necessário que se retirasse a personalidade jurídica daqueles que deveriam ser exterminados. Neste sentido:
"O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem".
"Os criminosos não deveriam estar em campos de concentração, porque é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem culpado por algum crime do que a de um outro totalmente inocente" (ARENDT, 1990, p. 498-499).

totalitarismo. É também um forte indicador para situações-limite que possam dar ensejo a processos totalitários.

2.3 Pluralidade e consenso

A tentativa de garantir a ação política em potencial e, portanto, afastar a homogeneidade através da pluralidade feita por Hannah Arendt tem ainda uma conseqüência, que é a impossibilidade de obtenção de uma unidade de discursos por meio de um consenso. Na obra da autora, não há menção à obtenção de qualquer discurso unificado que seja obtido através de "consenso" entre os agentes. Se os agentes adentram o espaço político para se revelarem, a sua ação com outros não se dá para a obtenção de um objetivo comum, ou mesmo da obtenção de um entendimento comum a respeito de algo. Este entendimento comum pode até acontecer, mas não há, na teoria de Hannah Arendt, ação voltada para a obtenção de um consenso entre os agentes. É o que se depreende da seguinte passagem, em que a autora, mais uma vez enaltece os "pais fundadores" americanos, desta vez concentrando sua análise sobre o que seria *povo* para os autores:

> A palavra *povo* reteve para eles o sentido de coletividade, de infindável variedade de uma multidão cuja majestade residia em sua própria pluralidade. Oposição à opinião pública, ou seja, à unanimidade potencial de todos, era, por conseguinte, uma das muitas coisas sobre as quais os homens da Revolução Americana estavam plenamente de acordo; eles sabiam que o plano político, numa república, se constituía numa troca de opiniões entre iguais, e que esse plano simplesmente desapareceria, no próprio instante em que esse intercâmbio se tornasse supérfluo, se por acaso todos os iguais fossem da mesma opinião (ARENDT, 1988, p. 74).

Isto está plenamente de acordo com o anteriormente argumentado no sentido de que, ao "equalizar" os discursos na esfera pública, Arendt acabou equalizando as diferenças entre os discursos. Ora, se os discursos são igualmente diferentes, quais os critérios para a obtenção de um consenso? E mais, se o consenso, como indica a passagem acima, significa o fim da troca de opiniões, ele não pode ser o fim almejado pela ação na esfera pública.

Neste aspecto, Habermas, ao enxergar na ação arendtiana um modelo comunicativo, não indicou onde estaria o consenso almejado pelo ator arendtiano. "A opinião em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo" de que fala Habermas[21], citando Hannah Arendt, está relacionada com o assentimento de um determinado conjunto de leis, necessário para que elas sejam obedecidas (ARENDT, 1996, p.140). A não existência desse assentimento, que é garantida através do "direito ao dissenso" (ARENDT, 1996, p. 94), é o que ocasiona os movimentos de desobediência civil, que são movidos não pela obtenção de um consenso, mas pela existência de um conjunto de pessoas que não aceitam uma determinada imposição legal.

A respeito da interpretação de Habermas, André Duarte aponta que:

> Como observaram Margaret Canovan e David Luban, o próprio Habermas teria efetuado a redução do conceito arendtiano de ação e de poder ao âmbito da comunicação discursiva, de modo a colocá-lo na base de sua própria teoria da ação comunicativa. Enquanto para Arendt o "poder" surge a partir da "*ação* em concerto", em seu comentário Habermas desloca a ênfase para o processo de "formação da vontade comum [22] por meio da comunicação visando ao entendimento recíproco", de sorte que uma noção de poder derivada da ação conjunta se transforma, sub-repticiamente, no "poder das convicções comuns produzidas comunicativamente". Desse modo, Habermas tende a reduzir o conceito de ação de Hannah Arendt ao processo comunicativo capaz de engendrar o entendimento mútuo, obscurecendo, entre outros aspectos, a importância que o "dissenso" assume na obra da autora (DUARTE, 2000, p. 230).

Em sentido muito parecido ao desta observação de Duarte, Hauke Brunkhorst, assumindo que Hannah Arendt e Habermas possuem ambos um modelo de ação comunicativa, ressalva que, no modelo arendtiano, o senso comum e o julgamento não emergem da "força não coercitiva do melhor argumento", mas sim, de um intenso processo de

---

[21] HABERMAS, Jürgen. "O conceito de poder de Hannah Arendt". *In*: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sergio Paulo (Orgs.). *Habermas*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática, 1980.

deliberação sem fim predeterminado (BRUNKHORST, 2000, p. 182). Dessa forma, na ação e no discurso arendtianos não está em jogo o convencimento obtido pelo melhor argumento. Há, sim, um processo sem fim específico de ação e troca de discursos com os outros seres humanos na esfera política.

De fato, Habermas parece procurar adequar a teoria da ação de Hannah Arendt aos seus próprios propósitos, aproximando a dimensão comunicativa do modelo de ação de Hannah Arendt ao seu próprio modelo[23]. Se na concepção da autora os agentes agem para se revelar através da comunicação, o "entendimento recíproco" entre os agentes, na perspectiva arendtiana, não é resultado da ação, mas seu pressuposto. É porque os agentes se entendem, que eles podem agir em conjunto e revelar-se no espaço político. E, neste agir, a ação nunca perde a sua condição, que é a pluralidade – ou, neste caso, dissenso, como aponta Duarte. Neste sentido, Habermas faz mais do que "obscurecer a importância do dissenso": ele desconsidera que, na obra de Arendt, a pluralidade é a condição *per quam* da ação política e, da mesma forma, da troca de opiniões.

Além de não estar relacionada com a obtenção de um consenso, a pluralidade é uma categoria que afasta uma outra bastante preciosa para a política, que é o conflito, como passo agora a expor.

---

[22] A formação de uma "vontade comum" a partir da ação também não é algo que possa ser extraído da obra de Hannah Arendt. Isto será melhor verificado no quarto capítulo deste trabalho.

[23] Neste sentido, é oportuno o seguinte comentário de Francisco Ortega: "Como vários comentadores têm reconhecido, a visão habermasiana da esfera pública não leva em conta as dimensões performativas da ação humana e a possibilidade de revelação e constituição da identidade pessoal que o espaço público permite. Para ele, a esfera pública não possibilita a transformação da identidade nem fornece a chance de desenvolver uma existência mais autêntica do que em outras esferas humanas. A identidade se constitui antes da entrada na esfera pública, o que representa a sua diferença fundamental com Arendt. Da mesma maneira, Habermas não considera a pluralidade, que se encontra na base da teoria da ação arendtiana. Sua teoria aponta antes para a superação das diferenças. Seu modelo postula uma igualdade discursiva que anula as diferenças entre os agentes, as quais são tratadas como pertencentes à esfera do interesse privado. As divergências são suprimidas para defender a idéia de que os argumentos devem ser avaliados segundo os seus méritos e não segundo a identidade dos argumentadores" (ORTEGA, 2000, p. 21-22). A análise de Ortega é bastante interessante, mas faço apenas uma ressalva em relação ao que ele chama de desenvolvimento de uma "existência mais autêntica". No texto do comentador, ele dá a entender que na teoria arendtiana a esfera pública é o *locus* desse desenvolvimento. No entanto, o que Hannah Arendt aponta é que somente através da ação na esfera pública pode-se buscar a liberdade. Na teoria política

2.4 Pluralidade x conflito

Se é certo afirmar que, ao definir a pluralidade como condição humana da ação política, a teoria de Hannah Arendt pode ser utilizada para combater a homogeneidade e massificação dos discursos, parece também certo afirmar que a mesma teoria não tem como referência o conflito entre os agentes. O que se pode extrair da obra da autora é que o conflito é examinado em situações extremas – e, nessas situações, é algo que torna a ação um meio para atingir um fim – ou é deslocado para o que Arendt chama de esfera social. Dessa forma, o conflito, quando misturado à ação, a descaracteriza, ou por aproximá-la de uma mera fabricação, ou por tirá-la de seu âmbito adequado, que é a esfera política. A primeira situação pode ser observada na seguinte passagem:

> Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio para atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isto ocorre sempre que deixa de existir convivência, quando as pessoas são meramente <<pró>> ou <<contra>> os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo. Nestas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em mera <<conversa>>, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam; a revelação advém exclusivamente do próprio feito, e este feito, como todos os outros, não desvenda o <<quem>>, a identidade única e distinta do agente (ARENDT, 1988, p. 193).

Nesta passagem, em que Arendt utiliza como exemplo a situação-limite de uma guerra, a situação de uns estarem pró ou contra outros é equiparada à utilização de meios violentos na política. Este conflito extremo é visto por Arendt como algo que banaliza o discurso, pois este se torna ou instrumento de propaganda, ou um mecanismo para "enrolar" ou

---

arendtiana, a liberdade não está relacionada com autenticidade. Ao contrário, tal liberdade é exercida pelo homem

enganar o inimigo. Ocorre que a situação de guerra acontece justamente quando, por alguma razão que não cabe aqui discutir, já não há espaço para o discurso e este, certamente, já não é talvez nem mesmo o instrumento mais importante. No entanto, o que Arendt parece desconsiderar, pois não há qualquer tratamento específico em sua obra, são os momentos em que há uns contra os outros, mas não necessariamente numa situação de guerra, ou em qualquer outra situação em que não estão no horizonte quaisquer meios violentos. Nesses momentos, a oposição se dá por uma divergência (ou diferença) tão forte entre os discursos, que eles não entram na esfera pública apenas como discursos diferentes, ou discursos "plurais", ou seja, não se trata de eleger o diferente como inimigo e exterminá-lo, mas apenas constatar a dificuldade de coexistência entre os dois discursos. Nestes casos, a referência a uma situação-limite de guerra não pode qualificar os conflitos presentes como uma relação apenas pró/contra ou amigo/inimigo. Muito menos se pode afirmar que o discurso é um mero instrumento para propaganda ou ilusão do "adversário".

Em outras palavras, na teoria de Hannah Arendt não se encontram referências de como lidar com discursos opostos, porque a autora não lidou com o que ela chama de "referências objetivas" dos discursos. Com a impossibilidade de coexistência entre discursos opostos, ou se tem a substituição dos dois por um único que seja um meio-termo entre os dois, ou se tem a vitória de um deles. O que pode determinar a ocorrência de alguma dessas situações são razões externas ao próprio discurso e à ação. E aí mais uma vez tal solução não cabe na teoria de Hannah Arendt: a autora não considera, dentro da esfera estritamente política, a possibilidade de qualquer tipo de determinação da ação, que deve ser imprevisível e, nesta medida, espontânea.

E, nas situações em que o conflito não necessariamente é visto como uma relação instrumental guiada apenas por categorias de pró ou contra algo, a "saída" política não é encontrada na obra da autora, pois Arendt desloca as questões conflitivas para a esfera social. Isto pode ser verificado na passagem em que a autora aponta uma inovação feita pelos revolucionários americanos no momento em que estes, contrariando a tradição política clássica, ressaltam a importância das facções políticas no cenário político americano. Segundo Arendt, Madison acertou ao enfatizar suas reflexões não na "diversidade de interesses conflitantes na sociedade", mas na natureza da razão humana, que aponta para a necessidade de que se

---

representando.

preserve a diversidade de opiniões (ARENDT, 1988, p. 74). O deslocamento do conflito para a esfera social pode ser ainda ilustrado com dois exemplos.

O primeiro é a interpretação dada pela autora a uma das "causas" do nazismo. Segundo ela, um dos erros do povo judeu foi lidar com o anti-semitismo como uma questão social. Com esse tratamento, os judeus tentavam escapar do preconceito anti-semita através da assimilação social aos círculos não-judaicos. Esta assimilação era obtida principalmente através da educação e da distinção em relação aos demais. Com isto, os judeus eram aceitos por fazerem parte de uma elite cultivada e, para isto, buscavam se distinguir entre a própria comunidade judaica. Assim, dentre os próprios judeus, havia uma camada de "privilegiados" com a aceitação social e o pertencimento a setores do Estado e de instituições financeiras. O erro de tudo disto é que, almejando a tolerância social, os judeus nunca buscaram aquilo que, para Arendt, seria a solução política para o problema do anti-semitismo: a igualdade jurídica. Neste sentido, Hannah Arendt distingue os conceitos social e político de igualdade e atenta para o perigo decorrente da confusão dos conceitos, pois, segundo a autora,

> Sempre que a igualdade se torna um fato social, sem nenhum padrão de sua mensuração ou análise explicativa, há pouquíssima chance de que se torne princípio regulador de organização política, na qual pessoas têm direitos iguais, mesmo que difiram entre si em outros aspectos; há muitas chances, porém, de ela ser aceita como qualidade inata de todo indivíduo, que é "normal" se for como todos os outros, e "anormal" se for diferente. Esta alteração do sentido de igualdade, que do conceito político passou ao conceito social, é ainda mais perigosa quando uma sociedade deixa pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais, pois então suas diferenças com relação à maioria se tornam ainda mais conspícuas (ARENDT, 1990, p. 76).

Em relação ao povo judeu, o Caso Dreyfus[24] tornou tal perigo mais explícito, pois ali ficou evidente que a igualdade jurídica e política para os judeus era vista

[24] O Caso Dreyfus iniciou-se em 1894, com a condenação do oficial do Exército Francês, o judeu Alfred Dreyfus, por espionagem em favor do Estado Alemão. Como Dreyfus era inocente, iniciou-se aí uma polêmica em torno do caso que se intensificou após outro oficial ter assumido a autoria do crime de espionagem que originou a condenação de Dreyfus. Tais manifestações geraram outras condenações de intelectuais e políticos que se

como "apenas um fetiche e a qualquer momento a sociedade em que eles estavam situados poderia retirar seus privilégios sociais" (ARENDT, 1990, p. 140).

Na perspectiva da autora, portanto, a aceitação social dos judeus nos espaços sociais europeus, num determinado momento, não foi garantia suficiente de que eles fossem tratados como iguais aos não-judeus. Neste sentido, a inexistência de uma igualdade jurídica facilitou o trabalho dos nazistas no seu projeto de aniquilamento dos judeus, pois era mais fácil exterminar alguém que não detinha a personalidade jurídica do que aquele que, ainda que criminoso, fosse portador de direitos e garantias. Se a análise da autora está correta ou não, não importa aqui. O que importa é que ela enxergou os conflitos entre judeus e não-judeus existentes na Europa como conflitos sociais. Para a autora, o problema político que tal situação ocasionava era a não existência de uma lei que estabelecesse a igualdade entre judeus e não-judeus.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, a autora analisou um outro evento histórico: a segregação racial existente nas escolas públicas de Little Rock, Arkansas, USA, em 1958. Tal situação originou processos judiciais que culminaram com uma decisão da Suprema Corte Americana determinando que, a partir daquele momento, não poderia mais haver qualquer tipo de segregação entre brancos e negros nas escolas públicas de Little Rock, em cumprimento à 14ª Emenda à Constituição Americana e ao determinado no julgamento do caso Brown vs. Board of Education, em 1954[25]. Diante desse episódio, Hannah Arendt criticou a

---

demonstravam a favor do condenado e, portanto, contra a República Francesa. A solução dada ao caso foi a anistia geral, concedida através de lei aprovada pela Câmara dos Deputados francesa em 1900, para todos que tiveram condenação relacionada ao caso. Assim, Dreyfus nunca obteve a declaração de inocência por meios judiciais comuns e foi tratado sempre como culpado, tendo sido objeto de ódio dentro e fora da França por muito tempo (BREDIN, 1993). Arendt faz uma interessante análise do caso, remontando suas origens à participação dos judeus nos negócios que envolviam o Estado Francês. Com a perda de espaço pelos judeus no interior do Estado, passaram a buscar espaço no Exército, e Dreyfus foi o primeiro judeu a assumir ali uma alta posição. Segundo Arendt, não se pode saber se a condenação foi realmente resultado de um erro judiciário como qualquer outro, ou se foi um artifício para afastar os judeus do Exército. Independentemente disto, segundo a autora, o ódio aos judeus manifestado a partir do caso, bem como a solução de anistia geral, não foram casuais (ARENDT, 1990, p.111-143).

[25] A 14ª Emenda à Constituição Americana, ratificada em 1868, enuncia, em sua 1ª Seção: "All persons born or naturalized in the United States and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws". Ver: MITCHELL, Ralph. *CQ's Guide to the U.S. Constitution.* Washington, Congressional Quartely, 1986.

A Suprema Corte Americana, no julgamento do caso Brown vs. Board of Education, entendendo que a segregação em escolas constituía um privilégio que feria a 14ª Emenda, determinou que esta fosse imediatamente aplicada e, portanto, a partir daquele momento, todas as escolas deveriam aceitar, sem privilégios, brancos e negros. Exceção a tal determinação eram os casos em que a implementação de tal medida ameaçasse a segurança dos próprios

decisão da Suprema Corte Americana, com basicamente dois fundamentos: o federalismo da formação da nação norte-americana – uma decisão da Suprema Corte Federal não poderia passar por cima do estabelecido na Constituição do Estado do Arkansas – e o direito dos pais de escolher com quem seus filhos deveriam freqüentar a escola. No sentido deste último fundamento, a autora afirmou que a questão da educação era uma questão social e que dizia respeito à livre associação das pessoas, própria do espaço social. Segundo a autora, muito mais importante que esta segregação era a lei estadual que impedia que brancos e negros se casassem, pois isso interferia no direito que cada um tem de escolher com quem viver na esfera privada[26]. Mais uma vez, não estou preocupada se a análise da autora está ou não correta. O que importa é que novamente Hannah Arendt identificou na inexistência de uma igualdade jurídica o principal problema político e o conflito propriamente dito foi deslocado para a esfera social.

Os dois casos – o dos judeus na Europa e o dos negros em Little Rock – têm em comum o fato de estar em jogo a discriminação de um determinado grupo. No entanto, a natureza dos conflitos entre os discriminados e os discriminadores é bem diferente em cada caso. Não vou entrar nos detalhes dessas diferenças. Mas o fato de Hannah Arendt ter, em ambos os casos, apresentado uma análise semelhante da perspectiva de sua teoria política é também decorrente do deslocamento desses conflitos para a esfera social.

Deslocando os conflitos para a esfera social, eles não se inserem no espaço político traduzidos em discursos. Somado a isto que, como já apontado, a oposição entre discursos não é uma questão relevante para Arendt, pode-se afirmar que a teoria política de Hannah Arendt e seu modelo de ação não têm como referência o conflito. Ou este é afastado,

---

discriminados, situação em que deveria ser apresentado um plano de contínua dessegregação, que seria avaliado pelas autoridades estaduais. No entanto, em Little Rock o plano de matrículas limitava geograficamente a matrícula dos alunos em cada escola e, anualmente, os alunos deveriam escolher em que escola estudar. A limitação geográfica e distribuição desigual de professores negros e brancos entre as escolas acarretou, na Central High School, a matrícula de apenas nove negros, entre os seus mais de dois mil estudantes. Tal situação gerou tamanhos problemas de violência contra os estudantes negros que estes foram enviados para escolas em que havia predominantemente negros. Levado este caso ao julgamento da Suprema Corte, esta entendeu que a forma como o plano de educação de Little Rock estava traçado estimulava a segregação e produzia, portanto, desigualdades entre brancos e negros. Assim, tal plano deveria ser suspenso, e outro deveria ser implementado, de forma que negros e brancos tivessem o mesmo tipo de educação (ver julgamento do caso Aaron vs. Cooper, no sítio http://laws.findlaw.com/us/358/1.html).

[26] Ver a seguinte passagem: "Seja como for, a discriminação é um direito social tão incondicional como a igualdade é um direito político. Não se trata de verificar como pode ser abolida a discriminação, mas sim de como se pode circunscrevê-la ao terreno em que é legítima, ou seja, o social: como se pode evitar que invada a esfera política e pessoal, onde provoca efeitos tão desoladores" (ARENDT, 2002a, p. 101, tradução nossa).

nas situações extremas de guerra, como algo que banaliza o discurso, ou é tratado como questão social, que por sua vez é tratada politicamente como diferença equalizada pela igualdade jurídica presente nos espaços políticos.

Neste sentido, Jorge Dotti, analisando a interpretação arendtiana do momento revolucionário, aponta que a autora não enxergou na criação revolucionária da liberdade o momento de crise política que está a ela subjacente. De fato, nestes momentos, como já citado neste texto, a capacidade de gerar o novo, implícita nos momentos de fundação revolucionária, aparece espontaneamente como um "milagre". Neste sentido, na esteira da análise de Dotti, é como se a categoria arendtiana da liberdade se desapegasse de suas referências concretas e, assim, pudesse também se descolar dos conflitos agudos a ela relacionados. Tais conflitos, na teoria arendtiana, são verdadeiras ameaças à ação, pois podem carregá-la de uma instrumentalidade que a descaracteriza. Por isto,

> Ante los peligros que la crisis tiene para la libertad, la república ideal arendtiana disuelve la conflitictividad inherente a lo político y tiende a asimilar la dinámica de lo público al modelo que ofrecería, en ultima instancia, la discusión estética (DOTTI, p.36).

A utilização do juízo estético kantiano por Hannah Arendt será analisada no próximo capítulo deste texto e está inserida na análise da atividade do juízo que, como apontado no início deste trabalho, está situado no âmbito da *vita contemplativa*. No âmbito estrito da ação, que está situada na *vita activa,* a ausência do conflito como referência foi conciliada, na teoria de Arendt, com a diversidade dos discursos e das possibilidades de ação. Isto foi teoricamente possível com a eleição da categoria pluralidade como condição constituinte da vida política.

2.5 Arendt e Maquiavel: afinidades?

A ênfase dada pela autora à caracterização da política como espaço das aparências e, portanto, de revelação dos feitos e glórias dos agentes, nos remete a um autor cuja referência é recorrente na obra de Arendt: Maquiavel. Ao mesmo tempo, a interpretação feita por Hannah Arendt da obra deste autor é exemplar no afastamento que a autora faz entre o

conflito e a política. Maquiavel é citado por Arendt como sendo o autor que julgava a ação política tendo a glória como critério (ARENDT, 1988, p. 87). Além disso, o autor florentino é usado por Arendt para referenciar a sua definição de fundação. A noção de fundação é muito cara a Hannah Arendt, pois está associada à idéia de criação de novos começos, que permite justamente a imprevisibilidade da ação. Em outras palavras, é porque a qualquer momento alguém pode iniciar uma nova ação e modificar aquilo que Arendt chama de "teia das relações humanas" que a ação política pode ser chamada de imprevisível. Neste ponto, a fundação tem, então, um imenso significado, pois ela representa mais que uma simples nova ação que se inicia, mas sim o início de todo um corpo político, balizado pelo conjunto de instituições que possibilitam o ato da fundação. Por isso a autora deu tanto destaque à fundação constitucional dos Estados Unidos da América, pois, para Hannah Arendt, a fundação constitucional americana representou a fundação de um corpo político que daria as balizas para a manifestação das múltiplas opiniões que sempre existiriam, na medida em que fosse garantido o espaço para o exercício da liberdade.

Segundo Arendt, Maquiavel foi o pensador para quem a noção de fundação foi decisiva, assim como a noção de "permanência" do corpo político[27]. Nas palavras de Hannah Arendt:

> Ele viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação, e acreditou que seria possível repetir a experiência romana através de uma Itália unificada que deveria constituir para o organismo político "eterno" da nação italiana a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino. O fato de ser consciente dos começos contemporâneos do nascimento das nações e da necessidade de um novo organismo político para o qual ele utilizou o termo até então desconhecido *lo stato* fez com que ele fosse habitualmente, e com razão, identificado como o pai da moderna nação-estado e de sua noção de uma "razão de estado" (ARENDT, 1992, p. 183).

---

[27] Na interpretação da autora, Maquiavel deve ser visto também não como o "pai da ciência política moderna", mas como o pensador político que primeiro formulou idéias fundamentais para as modernas revoluções, devendo ser destacada, neste sentido, a justificação dos meios violentos pelos fins. "É precisamente neste duplo aspecto, por ter descoberto a experiência da fundação e por tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, que Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções" (ARENDT, 1992, p. 185).

Estas são referências explícitas. Há, ainda, um terreno comum entre os dois pensadores que diz respeito justamente ao modo de enxergar a ação como algo heróico. Além dessa dimensão heróica, os modelos utilizados pelos autores assemelham-se na medida em que ambos valorizam, na ação, o modo como os agentes *aparecem* e não como eles *são*. De fato, a ação política arendtiana acontece no espaço político, entre homens e numa determinada contingência oferecida pelo arranjo das coisas no mundo. No pensamento maquiaveliano o modelo está relacionado com a criação de uma ética, para a política, diferente daquela prevalecente nas outras relações humanas. Nesse modelo, Maquiavel tenta estabelecer critérios para as decisões dos atores políticos e para a análise de suas decisões distintos daqueles que eram utilizados para a conduta das pessoas em geral. Em outras palavras, atributos louváveis na relação entre indivíduos, na perspectiva maquiaveliana, poderiam não o ser numa ação política[28].

A afinidade entre Arendt e Maquiavel na distinção entre *ser* e *aparência* é explicitada por Arendt quando ela faz uma análise do equívoco presente na Revolução Francesa, em que os revolucionários realizaram o seu combate à hipocrisia. Nesta análise, a autora invoca Maquiavel:

> Para Maquiavel, aquele-que-é e aquele-que-aparece permanecem separados, embora não no sentido socrático da unidade ambivalente da consciência e intenção, mas no sentido de que aquele-que-é só pode assumir sua verdadeira aparência perante Deus; no momento em que ele tenta aparecer perante os homens, na esfera das aparências mundanas, o seu ser se corrompe. Se, no cenário do mundo, ele aparecer sob o disfarce da virtude, não é hipócrita e não corrompe o mundo, pois sua integridade permanece intangível sob o olhar vigilante de um Deus onipresente, enquanto as virtudes têm sua plena significação em serem expostas ao público, e não em permanecerem na obscuridade (ARENDT, 1988, p. 82).

---

[28] A este respeito, ver a seguinte passagem: "Maquiavel ensina não a ser bom mas a agir politicamente no mundo das aparências, onde nada conta senão o que aparece. O mundo. Eis alguém que ama verdadeiramente o mundo." (ARENDT, 2002b, p. 301).

Diante dessas afinidades entre Arendt e Maquiavel, emerge pelo menos uma questão curiosa. No pensamento político da autora, a liberdade é um conceito central. O mesmo conceito pode ser considerado central na obra de Maquiavel, ao menos nos seus escritos republicanos. Mas por que Arendt não teria valorizado tal aspecto? Esta pergunta é sugerida por Newton Bignotto da seguinte forma:

> Para começar, partimos da obra de uma autora cujas preocupações são próximas das de Maquiavel e que, no entanto, não confere muita importância a suas teorias sobre a liberdade. Hannah Arendt, em um capítulo do livro *Entre o Passado e o Futuro* insiste na importância do surgimento, com Santo Agostinho, da noção de livre-arbítrio. O que lhe interessa não é tanto a análise conceitual da obra agostiniana, mas o fato de ter esta noção influenciado de maneira decisiva a filosofia política moderna (...).
>
> Ao longo de toda a argumentação de Arendt, em que a oposição entre a concepção clássica do agir e a separação moderna entre a esfera do livre-arbítrio e a da liberdade política têm um papel fundamental, não encontramos sequer referência ao humanismo cívico e à solução dada por Maquiavel ao problema de que ela trata. Entretanto, não retornamos a ela no intuito de criar polêmica, ou de acusá-la de não ter compreendido a história das idéias. Nada mais estranho a nossos propósitos, sobretudo quando sabemos que suas posições políticas fazem dela uma legítima herdeira do republicanismo da Renascença (BIGNOTTO, 1991, p. 213-214).

Assim como Bignotto, não vou me preocupar com a interpretação da autora sobre o humanismo cívico. Nem vou adentrar na discussão sobre a distinção entre liberdade e livre-arbítrio, que abordarei no quarto capítulo deste trabalho. Mas há um aspecto da maneira com que cada um dos autores vê a liberdade que eu gostaria de confrontar.

A liberdade para Maquiavel é um tema central em seus escritos republicanos. Destaco apenas um ponto. O Capítulo Quarto do Primeiro Livro dos Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio tem o seguinte título: "A desunião entre o povo e o Senado foi a causa da grandeza e da liberdade da república romana". Neste capítulo, destacam-se os seguintes trechos:

> Não vou negar que a sorte e a disciplina tenham contribuído para o poder em Roma; mas não se pode esquecer que uma excelente disciplina é a conseqüência necessária de leis apropriadas, e que em toda parte onde estas reinam, a sorte, por sua vez, não tarda a brilhar.
> Examinemos, porém, as outras particularidades de Roma. Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaprovar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem de sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma (MAQUIAVEL, 1994, p. 31).

Essa defesa de Maquiavel das dissensões existentes em Roma nos remete a uma passagem dos Artigos Federalistas, invocada por Arendt e já citada neste texto, em que são vistas com bons olhos as facções a serem formadas pelos cidadãos americanos. Isto sugere uma semelhança entre o pensamento dos dois autores - Arendt e Maquiavel - no que concerne à defesa da diversidade e da necessidade desta para a obtenção da liberdade.

A despeito desta semelhança, há pontos que distanciam os dois autores. Para Maquiavel, a liberdade era garantida por instituições que emergiam da oposição entre os dois principais grupos existentes na República Romana. Não se tratava, portanto, de *qualquer* diversidade, mas de uma *oposição* de interesses. Neste sentido, Bignotto aponta:

> Não é tanto contra a idéia tradicional que ele lança seus ataques, mas contra a idéia de que uma regulação do conflito poderia anulá-lo completamente. Para ele, os conflitos devem expressar-se através dos mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social. É, pois, em um regime de leis que pensa Maquiavel quando nos fala das repúblicas, e não em uma constituição ideal abstrata, incapaz de mostrar suas próprias contradições. A sociedade "justa" é, portanto, a dos conflitos, mas é, sobretudo, a que em seus excessos é capaz de encontrar uma *solução pública* para o conflito de seus cidadãos (BIGNOTTO, 1991, p. 95 – itálico meu).

Para Arendt, como já dito, a existência ou não de oposição é irrelevante, pois ela afasta o conflito como categoria central da política; o que interessa é que seja garantida a pluralidade de diversas "facções". Além disso, a liberdade não emerge das instituições. Estas garantem a possibilidade de ação, mas somente com a ação é que se obtém a liberdade. A liberdade, portanto, vem tão-somente da ação e esta não produz as leis ou quaisquer outras instituições. Este modo de ver a liberdade fez a autora aproximar o seu conceito de liberdade do conceito de *virtù* utilizado por Maquiavel:

> Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da *fortuna*. A melhor versão de seu significado é "virtuosidade, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a participação está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente (ARENDT, 1992, p. 199).

É curiosa esta apropriação que Arendt faz do conceito de *virtù*, pois esta pode ser considerada o atributo que o cidadão precisa ter para que uma república funcione bem. Ou seja, essa excelência de que fala Arendt era uma qualidade daquele que age, e não resultado das situações em que o ator se coloca. A apropriação arendtiana do conceito maquiaveliano de *virtù* faz sentido apenas para que a autora deixe claro que o princípio inspirador da liberdade não é algo que possa ser apreendido através da técnica ou que se preste a uma relação de meios e fins. O princípio inspirador a que se refere a autora é algo que se revela no agir; não é seu instrumento, nem sua finalidade. A liberdade, para Arendt, se encontra inequivocamente junto do agir político. Pode-se afirmar que a liberdade emerge da ação e, portanto, somente pode estar no horizonte dos homens quando há um espaço garantido para que a ação política seja possível e dela emerja a liberdade.

Na teoria arendtiana, as leis e instituições entram justamente para constituir essa garantia de que exista um espaço em que a ação política seja possível. As leis, bem como as outras instituições, são as balizas dentro das quais ocorre a ação. Funcionam, pois, como

funcionavam os muros da *polis*. E não é só nesse sentido que a concepção arendtiana de lei se aproxima da dos gregos antigos.

> Os gregos, ao contrário das civilizações posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política. Em sua opinião, o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cujo trabalho devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar. Conseqüentemente, era tratado como qualquer artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão (...). Para os gregos, as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria (ARENDT, 1981, p. 207)[29].

Assim como os gregos, Arendt considera as leis como resultado da fabricação. Legisladores são artífices que realizam um trabalho técnico que tem a lei como produto final:

> As cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo, e as leis que protegem e tornam possível sua existência política, têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos (ARENDT, 1981, p. 204).

> No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada

[29] Note-se que esta era uma concepção dos gregos antigos, anteriores aos socráticos. Para estes "a legislação e a ratificação de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens <<agem como artesãos>>: o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável" (ARENDT, 1981 p. 208).

> nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDT, 1990, p. 517).

Na perspectiva de Arendt, para preservar a imprevisibilidade da ação, as leis devem apenas limitar, e não prescrever qualquer conduta ou comportamento: "A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer" (ARENDT, 1990, p. 519). Com isto, percebe-se que a relação entre lei e liberdade, para Hannah Arendt, é uma relação negativa, o que a aproxima de uma concepção liberal de lei.

Neste sentido, é necessário ressalvar que a noção arendtiana de liberdade é positiva, pois esta só se realiza em forma de exercício. Ao contrário da tradição liberal, segundo a qual a liberdade é algo que se dá a partir do constrangimento do outro e, por conseguinte, da ampliação do espaço daquele que não se vê proibido pela lei, o ser livre arendtiano é aquele que exercita a liberdade com outros. No entanto, a relação que a autora estabelece entre lei e liberdade se assemelha à concepção daqueles que têm uma noção negativa de liberdade. Para estes, a lei é o que estabelece os limites de constrangimento fora dos quais o agente é livre. Ou seja, para esses autores a lei é o instrumento pelo qual se constrange um grupo para outro ter seu espaço de ação ampliado e, com isso, ter mais liberdade.

A aproximação mais evidente é a existente entre a autora e Montesquieu. Conforme a definição clássica do autor, a liberdade consistia em fazer o que as leis permitiam. Ora, nesta concepção, as leis permitiam tudo aquilo que elas não proibiam. Na teoria arendtiana tal negatividade se apresenta na medida em que as leis, como já dito, formam a estrutura do

espaço em que se dará a ação. Neste espaço delimitado, a possibilidade criadora é ilimitada pela própria força criativa da ação, na medida em que esta sempre pode gerar o novo.

As afinidades com Montesquieu são apontadas por André Duarte, que não ressalta a relação negativa entre liberdade e lei, mas o mesmo modo de ver a lei como algo criado pelos homens, e não vinda de alguma autoridade divina. De fato, na definição de Montesquieu as leis são "relações necessárias derivadas da natureza das coisas". Como as leis são relações entre coisas, não advêm de uma fonte não-humana de autoridade. Segundo André Duarte, Arendt seria herdeira de Montesquieu "quando afirma que as leis não carecem de uma "fonte transcendente" de autoridade" (DUARTE, 2000, p. 49). Tal herança diria respeito, além de a Montesquieu, a uma tradição republicana à qual também pertence Maquiavel. No entanto, as semelhanças com Maquiavel parecem parar por aí.

Na teoria arendtiana, a dimensão política da lei se encontra na medida em que, a despeito de ser um produto da fabricação e de dizer apenas o que os cidadãos não devem fazer, a lei depende de legitimação. O *consensus juris* necessário para que ela seja aceita e obedecida é obtido através da ação política. Assim, a lei se encontra numa situação um tanto peculiar na teoria de Hannah Arendt. Ela é produto da fabricação, mas depende de um evento político para, de fato, produzir efeitos no espaço político. A lei arendtiana se encontra num espaço pré-político. A liberdade depende de sua existência, mas não emerge dela.

Comparando, então, Arendt e Maquiavel, enquanto para Maquiavel a liberdade é proporcionada pela existência de uma oposição entre grupos distintos (conflito) e pelas soluções a ela dadas, para Arendt ela é proporcionada tão somente pela ação, caracterizada, como já visto, pela pluralidade e pela imprevisibilidade. Dessa forma, se Arendt integra uma tradição republicana à qual também pertence Maquiavel, estes se distanciam nestes pontos. No autor florentino há uma relação conflito – ação – lei – liberdade que não existe na obra de Hannah Arendt. Em sua obra, há uma relação leis – pluralidade – ação – liberdade: as leis são o que garantem as condições para que os homens possam manter sua singularidade e adentrar à esfera política como iguais para agir e, portanto, serem livres.

Em relação a Maquiavel, Quentin Skinner observa que a relação estabelecida pelo autor entre lei e liberdade contrasta fortemente com o pensamento contratual. Para demonstrar isso, Skinner aponta que, para autores como Locke e Hobbes, a lei preserva a liberdade dos que agem por constranger outros. Para Maquiavel, ao contrário, a lei preserva a

liberdade por orientar a ação na direção de algo que atenda o interesse comum dos grupos em conflito (SKINNER, 1999, p. 305). Como se vê, é uma concepção bem distante da adotada por Arendt que, como já dito, não tem como referência para sua teoria o conflito, nem o interesse, como explicarei melhor no próximo capítulo.

Assim, se é possível afirmar que Hannah Arendt e Maquiavel pertencem a uma tradição republicana, esta tradição não é exatamente a mesma para ambos os autores. Se Arendt e Maquiavel têm uma concepção de lei comum na medida em que a enxergam como algo produzido pelos homens e, além disso, têm uma influência romana em comum, ao ver a ação como algo que confere glória aos agentes[30], Maquiavel, com sua concepção de lei, permanece junto à tradição romana, enquanto Arendt, inegavelmente, se aproxima também dos gregos[31]. Neste aspecto, deve-se lembrar que embora ambos, em seu pensamento republicano, coloquem a liberdade como categoria central, esta assume sentidos distintos para os dois atores. Para Arendt, a liberdade emerge da ação. Para Maquiavel, de instituições que são derivadas de uma realidade de conflito.

Neste capítulo, aproximei Arendt e Maquiavel para que ficasse evidente a inexistência do conflito como referência no pensamento político arendtiano. Iniciei, já aqui, a exposição a respeito do conceito de lei da autora. Esta concepção será retomada no quarto capítulo. Agora, pretendo analisar mais um ponto: a ausência do interesse na teoria política de Hannah Arendt.

---

[30] Comparando as noções grega e romana de glória, Jacques Taminiaux aponta a opção de Arendt pela noção romana: "Arendt find no less remarkable the transformation by the Romans of the Greek notion of glory. Glory for the Greeks strictly meant the radiance of a great feat that discloses who somebody is. Significantly the Romans enlarge the notion in order to include a posterity. For example Aeneas, in his decisive duel with Turnus, a new Achilles, thinks of his son and his descendants, thereby demonstrating, in Arendt's words, that for the Romans "the guarantee for an earthly immortality" is no longer, as it was the case among the Greeks, merely the exploit of an individual but 'the care for the continuity of one's lineage and its glory'". (TAMINIAUX, 2000, p. 175). De fato, a noção de Hannah Arendt de glória está muito mais próxima da dos romanos, pois os feitos resultantes da ação serão narrados e a narração dos feitos confere imortalidade ao agente. Daí a importância que Arendt dá à figura do narrador (storyteller).

[31] Taminiaux aponta que, em *A Condição Humana* Arendt não teria optado inequivocamente pela noção grega de lei, tendo apontado com entusiasmo também a noção romana de lei. Tal ambigüidade, segundo o autor, seria solucionada pela leitura dos manuscritos que deram origem à Condição Humana, que apontariam uma opção da autora pelo modelo romano (TAMINIAUX, 2000, 173-175). Independentemente da leitura dos manuscritos, no entanto, o conceito de lei adotado por Hannah Arendt em outras obras suas – mais notadamente na análise sobre o totalitarismo e sobre a desobediência civil –, como demonstrado nesse texto, é bem próximo do grego. Portanto, para análise da teria arendtiana como um todo, acredito que a concepção grega adotada pela autora deva ser tomada como referência.

3. A POLÍTICA SEM INTERESSE

3.1 A ação desinteressada

Feita a análise sobre o sentido de a ação arendtiana ter como condição a pluralidade, passo a analisar o que significa a mesma ser desprovida de finalidade. Dizer que a ação política não tem finalidade, no pensamento arendtiano, é o mesmo que dizer que, ao agir, o ator não tem em mente qualquer fim específico, mas apenas age para com isso ser livre. Liberdade, como já dito no primeiro capítulo deste trabalho, é, para Hannah Arendt, o sentido da política.

Isto significa que, ainda que o agente tenha um interesse específico ao agir, este não é o que guia a sua ação. Seu interesse existe, mas ele não produz efeitos determinantes sobre a ação. Neste aspecto, retomo o início do capítulo anterior, em que comentei que a política arendtiana não tem como referência principal conteúdos, utilizando a seguinte citação, que repito aqui:

> A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente <<objetivo>>, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva. Como esta revelação do sujeito é parte integrante de todo intercurso, até mesmo do mais <<objetivo>>, a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrelevada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens falam e agem diretamente uns *com* os outros. Esta segunda mediação subjetiva não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não

> produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum (ARENDT, 1981, p.195).

Como se vê a partir da citação acima, as referências ao mundo objetivo são interpretadas como mediações necessárias pelo fato de os atores estarem no mundo e precisarem desses conteúdos para materializar sua ação e seu discurso. Os interesses são aquilo que colocam os agentes em relação uns com os outros, interligando-os. No entanto, como afirma Arendt, a política, em si mesma, se caracteriza somente pelo fato de os homens estarem uns com os outros, não importando quais referências ao mundo objetivo estão utilizando, nem quais as interligações existentes entre os agentes.

Quero intensificar, neste capítulo, a observação feita no capítulo anterior de que a teoria política de Hannah Arendt tem o conteúdo da ação como uma referência secundária. Esta intensificação me permite destacar o fato de a autora não ter utilizado como referência para sua teoria e para seu modelo de ação o interesse. Neste sentido, são válidas aqui todas as observações feitas no capítulo anterior sobre a análise da autora acerca da fundação constitucional americana. Entender o interesse como algo secundário na ação é necessário, na teoria arendtiana, para que esta possa acontecer sem que haja uma finalidade no agir. Se os interesses forem determinantes na ação, esta será submetida a uma avaliação baseada em critérios relacionados a meios e fins que a desvirtuará, aproximando-a do que Arendt chama de fabricação, com a característica instrumental desta.

Como os interesses são algo que interligam os atores[32], eles dizem respeito, propriamente, à esfera social. É através de interesses comuns que pessoas se unem em torno de partidos e de grupos quaisquer, guiados pela discriminação própria dessa esfera. A ligação

---

[32] A esta idéia de que os interesses que interligam os indivíduos não dizem respeito à esfera política arendtiana, gostaria de acrescentar uma observação feita por Newton Bignotto, analisando a obra da autora: "o mundo da política, solo da liberdade, não pode ser confundido com um terreno intersubjetivo, no qual os homens estabelecem relações entre si, mas não necessariamente ações políticas. A equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política". (BIGNOTTO, 2001, 116). O que Bignotto pretende destacar, com essa passagem, é que a liberdade, na perspectiva de Arendt, não emerge apenas da relação entre os indivíduos, mas da ação que acontece no espaço político. Embora Bignotto não tenha chamado a atenção para a questão do interesse, acredito que a sua observação está de acordo com a minha de que os interesses não são algo que pertencem à esfera política na teoria arendtiana. Isto pode ser notado em uma outra passagem, presente no mesmo texto de Bignotto: "Respondendo à questão sobre o sentido da política hoje, depois de ter reafirmado sua convicção de que liberdade e política são a mesma coisa, ela vai notar o vazio que se cria, quando remetemos nossa vida em comum à esfera da sobrevivência e da pura relação de interesses" (BIGNOTTO, idem.).

através de interesses é sempre excludente de outros que não têm o mesmo interesse. Ao deslocar o interesse para a esfera social, Arendt quer dizer que interesses estão submetidos à administração própria de assuntos não-políticos. O maior exemplo disso em sua obra é a maneira com que ela analisou a ascensão e o ocaso dos conselhos na Comuna de Paris e após as revoluções russa e húngara[33].

Hannah Arendt descreve os conselhos como exemplos de formação política espontânea após os eventos revolucionários. Segundo ela, eles eram o germe da formação de instituições a partir da simples organização espontânea dos diversos conselhos, de cidadãos pertencentes aos mais variados grupos. Descrevendo os conselhos emergentes após a revolução húngara, ela aponta que havia conselhos de artistas, conselhos de estudantes, de operários, do exército, de servidores do serviço público civil etc. Nas palavras da autora, estes conselhos tinham como objetivo comum "o estabelecimento de um novo corpo político, 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" (ARENDT, 1988, p. 213). O desenvolvimento desse poder de constituir levou os conselhos a se ramificarem e constituírem uma estrutura hierárquica. No entanto, segundo a autora, esta estrutura hierárquica não pode ser considerada a mesma da dos partidos. Confrontando os conselhos com os partidos, Arendt aponta que, enquanto nestes a organização era determinada "de cima para baixo", ou seja, o comando do partido determinava como suas células menores deveriam se organizar, nos conselhos a organização se dava "de baixo para cima", e os que se encontravam numa posição de comando assim estavam porque foram escolhidos pelos conselhos "inferiores" segundo a sua idoneidade e o seu talento político. Embora houvesse uma estrutura hierárquica entre os conselhos, no interior de cada um deles havia a igualdade entre seus membros, que exerciam a sua liberdade agindo em conjunto e debatendo os assuntos públicos através da manifestação de suas opiniões. Para Arendt, enquanto os conselhos eram órgãos de ação, e seus membros estavam muito mais preocupados com os aspectos políticos do que com os sociais da revolução, os partidos eram órgãos de representação (ARENDT, 1988, p. 218). Nesta condição, não poderiam representar a ação ou a

[33] Corroborando esta minha interpretação: "when Arendt praises the insurgent working classes of Europe for their contribution to the annals of authentic politics through the spontaneous creation of revolutionary councils, she makes it clear that what she was in mind is not the contribution of such councils to the betterment of economic conditions, necessary as that was, but the ability of working men and women to think of something other than their interest." (KATEB, 2000, p. 134)

opinião dos indivíduos, mas apenas seus interesses. Assim, os partidos eram voltados para a defesa do interesse de seus membros. Ainda segundo a análise da autora, os conselhos fracassaram porque, no caso dos conselhos de trabalhadores, seus membros foram levados a comandarem as fábricas. Tal tentativa malogrou por causa do perfil dos membros dos conselhos, que era muito mais político do que administrativo[34]. Neste aspecto, segundo Arendt, os partidos tiveram muito mais sucesso, pois sua estrutura oligárquica, imprópria para os talentos políticos, era mais apropriada para a administração de assuntos relativos à esfera social.

Através dos conselhos, Hannah Arendt esboça um modelo de como deveria ser, para ela, a estrutura institucional que permitiria a participação popular no governo e na gestão dos assuntos políticos. Nestes assuntos, é conveniente ressalvar, não estão incluídos, como visto, os assuntos de interesse coletivo. Estes assuntos, ainda que relevantes, não pertencem propriamente à esfera política, mas à esfera social. Embora sejam do interesse de uma coletividade, tais assuntos estão sujeitos a uma administração semelhante à dos assuntos propriamente privados. Com tudo isso, Arendt não deixa claro, propriamente, qual seria o papel estritamente político a ser desempenhado pelos conselhos. O que ela aponta é que eles eram um modo potencial de transformação da forma de governar e do Estado, criando verdadeiras "ilhas" de liberdade:

> Os conselhos eram, obviamente, esses espaços de liberdade. Como tais, eles se recusaram sistematicamente a se considerarem órgãos temporários da revolução, e, ao contrário, envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes do governo. Longe de pretenderem tornar a revolução permanente, seu objetivo, expresso explicitamente, era "lançar as bases de uma república que se afirmasse em toda a sua plenitude, o único governo capaz de encerrar para sempre o ciclo de invasões e guerras civis"; não um paraíso na terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho de uma

[34] Hannah Arendt estabelecia diferenças entre as habilidades daqueles que deveriam se dedicar aos assuntos políticos e aqueles voltados para os assuntos administrativos. Neste sentido, ela aponta que os membros dos conselhos, "perfeitamente capacitados para atuar na esfera política, estariam fadados ao fracasso, se incumbidos da direção de uma fábrica ou de outras funções administrativas. A razão disso é que as qualidades do estadista ou do político e as do empresário ou administrador não são apenas diferentes, como ainda muito difíceis de serem encontradas numa mesma pessoa; um deve saber como lidar com os indivíduos no terreno das relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o outro deve ser capaz de administrar coisas e pessoas, numa esfera de vida cujo princípio é a necessidade" (ARENDT, 1988, p. 219).

> fraternidade socialista ou comunista, mas o estabelecimento da "verdadeira república" é que seria a "recompensa" esperada, ao final da luta. E o que fora verdade em Paris, em 1871, permaneceu verdadeiro para a Rússia, em 1905, quando as intenções "não apenas destrutivas, mas construtivas" dos primeiros *sovietes* eram tão claras que as testemunhas contemporâneas "podiam sentir a emergência e a formação de uma força capaz de, um dia, provocar a transformação do Estado" (ARENDT, 1988, p. 211).

Embora Arendt aponte que os conselhos poderiam "provocar a transformação do Estado", não fica claro, em sua obra, o que seria o Estado e muito menos qual seria essa transformação. Tal questão será retomada no capítulo final deste texto, mas desde já é possível adiantar que, embora Arendt visse o Estado como um produto da ação política, não fica nem um pouco claro quais os limites de sua atuação, ou de atuação dos agentes em seu interior. O que se pode afirmar é que, segundo Arendt, essas "ilhas de liberdade" que transformariam o Estado foram sufocadas pelos partidos, que tinham um modo de funcionamento diverso do dos conselhos. Nos partidos, predominavam assuntos administrativos e burocráticos, e eles se constituíram, em cada local, no momento pós-revolucionário, um *instrumento* para a garantia dos efeitos sociais da revolução: algo pernicioso para a política, nos moldes do pensamento de Hannah Arendt, pois ao inserir na política algo instrumental, ela é transformada em algo submetido a uma análise segundo critérios de meios e fins, desvirtuando-a.

Mesmo com a diferenciação entre os conselhos e os partidos pós-revolucionários, Arendt não deixou claro quais seriam, especificamente, os assuntos a serem debatidos nos conselhos, que são, para ela, casos exemplares da constituição de um espaço propriamente político. A este respeito, André Duarte aponta uma solução:

> Se ela não descreveu ou especificou quais seriam esses interesses que se interpõem entre os homens e os relacionam mutuamente, constituindo o conteúdo de seus atos e de sua fala, foi porque tais interesses apresentam grandes variações de grupo para grupo, alterando-se no correr da história. (DUARTE, 2000, p. 282).

No entanto, embora não seja possível essa determinação dos interesses válida para todos os momentos históricos, a autora, em suas análises pontuais de eventos excluiu o que poderia ser definido como o "conteúdo" das ações do âmbito propriamente político. Isso foi o que apontei nas análises a respeito dos eventos em Little Rock, no capítulo anterior. Assim, ainda que não fosse possível determinar um conteúdo universal para a política, pelo menos em acontecimentos pontuais, tais conteúdos poderiam ser apontados. Não o foram. Ao contrário, na análise feita pela autora dos eventos históricos é recorrente a rígida separação entre os assuntos da esfera social e os da esfera política, sem que os assuntos desta fossem efetivamente indicados. Assim, da obra de Hannah Arendt, não se depreende o que seriam os conteúdos propriamente políticos. O que há na obra da autora é uma ação sem qualquer conteúdo específico e que deve ser livre de qualquer determinação externa a ela. Neste sentido, é possível dizer que o afastamento entre ação política e interesse é decorrente do modelo de ação arendtiano, que exclui qualquer finalidade externa à ação guiando-a. Admitir que os interesses sejam relevantes para a ação seria admitir que ela possa ser guiada e possa ser submetida a uma lógica instrumental de meios e fins. O que se pode sugerir, portanto, é que os conselhos eram espaços políticos porque permitiam a distinção individual de seus membros, enquanto os partidos eram, eles próprios, mais importantes que os seus membros, não garantindo a distinção destes.

Os conselhos foram, para Arendt, instituições propriamente políticas enquanto foram o local da participação política dos cidadãos no momento pós-revolucionário. Como a própria autora aponta, os conselhos se formavam em torno de grupos de artistas, operários, universitários e outros. O que Arendt não comenta é que tais grupos que originavam os conselhos eram eles próprios grupos "sociais", conforme a definição da autora. Se eram grupos sociais, encontravam-se ligados entre si pelo interesse comum existente entre artistas, entre trabalhadores e entre universitários. Diante de tal formação, não pareceria lógico que, após formados os conselhos, eles pretendessem realizar atividades ligadas ao seu interesse de grupo? Este assunto não foi abordado pela autora. O que ela comenta é que os conselhos deixaram de ser "ilhas de liberdade", quando seus membros, no caso dos conselhos de trabalhadores passaram a organizar-se para dirigir fábricas e procurar soluções para suas questões sociais. Arendt reconhece que, para sua sobrevivência, os conselhos deveriam lidar com questões "administrativas". No entanto, estas são sempre colocadas em segundo plano

pela autora. Segundo ela, a preocupação principal dos membros de um conselho deveria ser a participação política nos conselhos, e com a participação dos mais talentosos em conselhos "superiores".

Isto tudo faz sentido se tivermos em mente que a política, para Hannah Arendt, tem apenas uma razão de ser, que é a liberdade daqueles que agem. Essa liberdade, como já apontado, emerge simplesmente do fato de os homens estarem com os outros, não necessitando de qualquer elemento objetivo que os interligue. Os atores que agem, na perspectiva arendtiana, têm entre si uma relação intangível, que não é descritível por meios objetivos. Agem simplesmente para serem livres, sem estarem voltados para qualquer fim, e muito menos para a obtenção do meio adequado para atingir um fim. Neste aspecto ela se afasta da referência liberal de um indivíduo que age movido pelos seus interesses. Retirando o interesse da esfera da ação política, Arendt pôde preservá-la como uma atividade sem finalidade e, portanto, não submetida a uma lógica de meios e fins. Com isso, a ação pode surgir sem um fim que a pré-determine. Hannah Arendt, com o afastamento do interesse, preservou, portanto, a espontaneidade da ação.

3.2 Interesse e opinião

Para ficar mais claro o afastamento do interesse como referência para os assuntos políticos, é conveniente que se faça, no âmbito da teoria arendtiana, uma distinção entre interesse e opinião. Para a autora,

> Interesse e opinião são fenômenos políticos completamente diversos. Politicamente, os interesses só são relevantes como interesses de grupos, e para a depuração desses interesses grupais parece suficiente que eles se façam representar de tal forma que seu caráter parcial seja preservado em quaisquer condições, mesmo na circunstância em que o interesse de um grupo possa ser eventualmente o interesse da maioria. As opiniões, ao contrário, nunca dizem respeito a grupos, mas exclusivamente a indivíduos, que "manifestam livre e desapaixonadamente os seus pontos de vista", e nenhuma multidão, seja ela representativa apenas de uma parte da sociedade,

> seja da de sua totalidade, jamais será capaz de formar uma opinião (ARENDT, 1988, p.181).

Analisando o trecho acima, verifica-se que Hannah Arendt afasta, de plano, os interesses individuais da esfera política. Resta ser verificado como os "interesses de grupos" se tornam relevantes para a esfera política. A depuração de que Arendt fala na passagem acima tem a ver com a preservação da pluralidade como condição caracterizadora da política. Os interesses coletivos devem sempre entrar na esfera política como algo parcial para que se garanta a possibilidade de que outras posições se manifestem. Isso significa dizer que os interesses coletivos, ao entrar para a esfera política, têm de ser colocados no mesmo espaço que as posições individuais, e, no processo de troca de opiniões, estas posições podem coexistir. Portanto, os interesses coletivos adentram a esfera política apenas como algo que informa uma das posições que serão expostas no espaço político. Quando Arendt fala da parcialidade desses interesses, ela pretende afastar qualquer força coercitiva que uma posição defendida pela maioria possa ter. É neste sentido que ela afasta a possibilidade de uma "multidão". Tal multidão teria uma força avassaladora sobre a formação das demais opiniões. Portanto, o que parece acontecer com os interesses é que eles devem aparecer na esfera política como se fossem uma opinião, não importando por quantos essa "opinião" seja defendida. Tal opinião será colocada como qualquer outra e poderá dar lugar a outras, em decorrência do processo livre de persuasão. O que Arendt parece querer evitar, portanto, é que o interesse coletivo, por dizer respeito a um conjunto de pessoas, torne a troca de opiniões no espaço político algo previsível e não-espontâneo. E, mais uma vez, a autora não lida com o conteúdo desses interesses. Apenas lida com eles porque, pelo fato de serem defendidos por um conjunto de pessoas, podem se tornar um "perigo" para o espaço político. Quando Hannah Arendt afirma que os interesses coletivos têm relevância política não significa que eles sejam referência principal. Apenas significa que eles, justamente por dizerem respeito a um conjunto de pessoas, ao adentrar a esfera política, podem fazer com o que a ação e a troca de opiniões que se realizam nessa esfera se desvirtuem. Isto fica claro quando a autora distingue os interesses coletivos das opiniões, que são manifestadas "livre e desapaixonadamente por indivíduos", e nunca por uma multidão. Neste sentido, o que Arendt pretende assegurar é que a esfera política não se submeta ao processo de formação de uma massa, em que os indivíduos já não podem mais se distinguir e, portanto, obter a glória proporcionada pela atividade política.

Na obra de Hannah Arendt, não há uma definição exata do que seja a opinião. Conseguimos saber o que a opinião não é. Pelo já exposto até aqui, sabemos que as opiniões não são manifestações de interesses, pois elas se formam individualmente e os interesses individuais estão afastados da esfera política. Segundo Arendt, as opiniões podem até ser inspiradas pelos interesses de cada um, mas não são exatamente uma expressão deles.

Hannah Arendt faz distinções explícitas entre a opinião e a verdade. E, quanto a esta, na interpretação arendtiana, é preciso distinguir a verdade filosófica da verdade fatual. Segundo Arendt, a verdade, seja ela filosófica ou fatual, é portadora de uma dimensão coercitiva, na medida em que, uma vez obtida ou afirmada, não mais possibilita o diálogo entre os agentes. A verdade filosófica, quando obtida através de um diálogo socrático, cessa o debate. A opinião, ao contrário, permite sempre que o agente se manifeste, até que haja a persuasão. Esta, por sua vez, resulta do debate entre agentes iguais, sem qualquer relação hierárquica entre eles. Na relação entre opinião/persuasão, Arendt não dá atenção a estratégias que poderiam estar presentes na manifestação opinativa dos agentes. Isto é possível porque a opinião do agente arendtiano é desinteressada e isto dá à autora a possibilidade de ter um conceito de igualdade bastante particular: os agentes, no espaço político arendtiano, podem ser extremamente iguais, pois seus interesses são desconsiderados. A opinião, neste esquema, é emitida por agentes em condição de absoluta igualdade, na medida em que suas diferenças são desinteressadas. Com isto, as opiniões podem ter um peso também equalizado, tornando o processo da persuasão algo absolutamente livre.

A opinião, como já dito, também não guarda relação com a verdade fatual. Quando não se tem a verdade fatual, tem-se a mentira e um dos riscos existentes nos debates políticos é o de que a verdade se torne mais uma opinião. Os fatos, no entanto, não estão sujeitos à pluralidade que caracteriza as opiniões. Eles apenas podem informar uma opinião. Neste sentido,

> Os fatos estão além do acordo e do consentimento, e toda conversa sobre eles – toda troca de opiniões baseada em informações corretas – em nada contribuirá para seu estabelecimento. Podem-se discutir opiniões inoportunas, rejeitá-las ou chegar a um compromisso acerca delas, porém fatos indesejáveis possuem a enfurecedora pertinácia de nada poder demovê-los a não ser mentiras cabais. O estorvo é que a verdade fatual, como

> qualquer outra verdade, pretende peremptoriamente ser reconhecida e proscreve o debate, e o debate constitui a própria essência da vida política. Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político (ARENDT, 1992, p. 298-299).

O processo de troca de opiniões não se trata, também, de uma busca pelo melhor argumento, pois isso significaria o fim da discussão, nem pela obtenção de qualquer "vitória" de uma determinada posição[35]. A troca de opiniões não está submetida, ainda, a critérios lógicos de verificação de validade. Em resumo, a opinião, na medida em que é uma manifestação livre, não pode estar sujeita a qualquer tipo de coerção e, portanto, não pode se submeter a regras externas à própria troca desinteressada de opiniões. O que é, então, a opinião?

> Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; (...) O próprio processo da formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício de imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais. Por conseguinte, mesmo se evito toda companhia ou me acho completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse

[35] O objetivo da troca de opiniões é que dela emerja uma "generalidade imparcial", na forma exposta pela autora: "Nenhuma opinião é auto-evidente. Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até finalmente ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial. Em comparação com este processo, no qual um tema particular é forçado ao campo aberto em que se pode mostrar de todos os lados, em todas as perspectivas possíveis, até ser inundado e trespassado pela luz plena da compreensão humana, a asserção de uma verdade possui uma peculiar opacidade. A verdade racional ilumina o entendimento humano, e a verdade fatual deve informar opiniões, mas essas verdades, embora nunca

> modo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais. É claro que posso recusar-me a fazê-lo e formar uma opinião que leva em consideração apenas meus próprios interesses do grupo do qual pertenço; com efeito, nada é mais comum, mesmo entre as pessoas altamente experimentadas, de que a cega obstinação que se manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar. Mas a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade (ARENDT, 1992, p. 299-300).

A partir da leitura do excerto acima, percebe-se que Arendt chega a levar em consideração o interesse na formação da opinião. No entanto, quando o interesse está presente, tem-se uma opinião inautêntica, resultado não de uma atividade de julgar, mas de uma cega obstinação orientada por tal interesse. A definição que emerge do excerto acima é a de que a opinião pode ser comparada a um juízo a respeito de algo, obtido através da observação imparcial do espectador. O que não está presente no excerto acima, mas que parece estar de acordo com a teoria de Hannah Arendt, é que essa opinião é lançada na esfera política para que divida o espaço com outras opiniões, e, assim, a ação política se complemente com essa troca. Essa troca, na medida em que não é guiada por qualquer interesse daquele que emite a opinião, tem em vista a persuasão do outro espectador dessa opinião. A opinião é, na teoria arendtiana, eminentemente política: depende da presença de outros na sua troca e também na sua formação, ainda que neste caso seja uma presença garantida através da imaginação.

Ao associar opinião e juízo, sou levada a discutir, aqui, uma outra atividade arendtiana, não propriamente política, mas que guarda uma profunda relação com a política, que é o julgar.

3.3 O juízo arendtiano

Para traçar uma possível definição de juízo na obra de Hannah Arendt e, com isso, delimitar melhor o conceito de opinião sugerido no item anterior, devo adentrar no âmbito das atividades que, na divisão adotada por Arendt, pertencem à *vita contemplativa.*

---

sejam obscuras, tampouco são transparentes, e é de sua própria natureza resistir à ulterior elucidação, como é da natureza da luz resistir à iluminação" (ARENDT, 1992, p. 300).

Como apontado no primeiro capítulo deste trabalho, as atividades da *vita contemplativa* são aquelas que o ser humano realiza sozinho, prescindindo da companhia efetiva de outros. Essas atividades são o pensar, o querer e o julgar. E, também como foi apontado no primeiro capítulo, a fonte principal para a análise do julgar são as Lições sobre a Filosofia Política de Kant.

Nessas lições, a autora enfatiza sua análise sobre a filosofia política de Kant na primeira parte da Crítica da Faculdade do Juízo, apontando que, em tal texto, Kant sugere caminhos para uma filosofia política que ele próprio não trilhou. A autora reconhece que tal modo de ler a obra de Kant não foi o mesmo adotado pelos comentadores da obra do filósofo e tal escolha de Hananh Arendt, por sua vez, constitui um dos temas mais debatidos de sua obra. A opção pela Crítica da Faculdade do Juízo e não pela Crítica da Razão Prática será comentada no próximo capítulo, em que lidarei com a vontade. Neste, ficarei apenas com a interpretação feita pela autora no que diz respeito ao juízo.

A primeira parte da Crítica do Juízo tem como objeto o juízo estético. Arendt aponta que esta modalidade de juízo guarda grandes semelhanças com o juízo político e que, por isso, as observações feitas por Kant seriam aplicáveis também aos juízos políticos. Neste aspecto, é preciso considerar que Kant faz distinção entre juízos estéticos e juízos teleológicos, tendo dedicado a cada uma dessas modalidades de juízo uma parte de sua Crítica. O juízo estético manifesta em si mesmo uma verdadeira finalidade. Esta finalidade é subjetiva, posto que a finalidade não é determinada por nada que seja externo ao próprio juízo, sendo este um livre acordo entre as faculdades do entendimento e da imaginação. O que se apresenta como objeto do juízo é a forma do objeto, a qual é resultado da atuação da imaginação, que reflete o objeto. Há a exclusão de todo o fim material determinado, uma vez que a beleza de um objeto não se avalia nem por seu uso, nem por qualquer outro interesse prático, seja ele qual for. Está em jogo apenas o sentimento de prazer provocado pelo objeto sobre o sujeito que julga.

No juízo teleológico, temos uma finalidade objetiva, externa ao próprio juízo, que se constitui no conceito de fim natural, que irá indicar as condições sob as quais será julgado o objeto. O fim natural é aplicado sobre a natureza de duas formas: a primeira se dá com o fim natural sobre dois objetos, sendo um causa e outro efeito — aqui, temos a finalidade externa; a segunda constitui-se no fim natural sobre um objeto que é causa e efeito de si mesmo — neste caso temos a finalidade interna. Este conceito de fim natural é fundamental na

concepção kantiana de história. Mas não cuidarei dela aqui. Apenas quero frisar que um dos pontos fortes de diferenciação entre juízo estético e juízo teleológico é a existência, neste, de uma finalidade externa ao próprio juízo.

O sujeito que enuncia o juízo estético espera assentimento de todos que receberão tal juízo numa relação de comunicação. Esta expectativa de anuência de todos por parte daquele que julga é fundamentada no fato de o ser que julga estar convicto de ter agido segundo uma regra de validade geral. Daí poder-se falar em validade exemplar do juízo de gosto. Esta validade exemplar é possível devido ao papel que a imaginação realiza, fazendo com que o sujeito julgue como se estivesse no lugar dos outros, uma vez que através da imaginação ele pode levar em consideração todos os juízos possíveis e, daí, esperar a anuência de todos ao seu juízo. O critério para esta anuência é apenas o sentimento de gosto. O juízo estético não pode ser submetido a classificações de verdadeiro ou falso, pois apenas pode-se concordar ou não com ele. O sentimento por trás do enunciado do juízo de gosto é um sentimento comunitário e, segundo Kant, por este motivo não pode estar fundado na experiência[36]. Quando se emite um juízo de gosto, não se diz que aquele que recebe o enunciado na comunicação concorda com o emitente, mas que deve concordar com ele, pois não foi resultado de um mero sentimento privado, mas de um *sensus communis*[37].

A noção de validade exemplar e a possibilidade de um *sensus communis* parecem ser o ponto de partida para Arendt ter enxergado, na Crítica do Juízo, uma filosofia política. Para Arendt, o fato de, no juízo estético, o ser que julga colocar-se no lugar de outros para formar o seu próprio julgamento mostra que a atividade de julgar, embora seja realizada pelo indivíduo sozinho, somente pode ser feita por um indivíduo que tem o mundo e uma

---

[36] Neste sentido, ver as seguintes passagens: "não é o prazer, mas a *validade universal deste prazer*, que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto, e que é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que e deva imputar aquela complacência a qualquer um como necessária" (KANT, 1993, p. 135); "o gosto é a faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito" (KANT, 1993, p. 142).

[37] "Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas como objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento (...)" (KANT, 1993, p. 139-140).

comunidade de homens como referência. Neste sentido vale destacar que o ser que julga deve colocar-se no lugar de tantos outros quantos possíveis, de forma imparcial. Aliás, a imparcialidade é obtida justamente por meio da consideração dos pontos de vista dos outros, não sendo resultado de qualquer ponto de vista "mais elevado" (ARENDT, 1994b, p. 44).

O colocar-se no lugar dos outros, feito através da imaginação e originando o *sensus communis,* é o que faz do juízo estético kantiano, conforme aponta a autora, um ato de comunicação, embora esta seja feita através de representações. Neste aspecto, é necessário destacar que o colocar-se no lugar de outros de que fala Kant, e apropriado por Arendt, não acontece efetivamente, mas somente através da representação possibilitada pela imaginação. O *sensus communis* a que se refere Kant e que Hannah Arendt destaca é um senso comunitário individual. E tal indivíduo que exercita seu senso comunitário não pode forçar ninguém a concordar com seu juízo, pode apenas pretender a concordância de todos (ARENDT, 1994b, p. 73), por ser o seu juízo portador da validade exemplar. Exemplo, neste esquema, é o "particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral".

O juízo estético, análogo, para Arendt, ao político, incide sempre sobre um particular e, através do *sensus communis*, pretende ser geral. É um juízo que tem a comunicação como referência e não origina nenhuma regra ou lei de "como agir". Por ser um juízo imparcial, que leva em consideração possíveis julgamentos de outros, é também um juízo desinteressado. Além disso, como já apontado, é um juízo sem finalidade. E aqui, talvez tenhamos o elo necessário para a justificativa de Hannah Arendt ter enxergado no juízo estético, e não no juízo teleológico, uma fonte para sua reflexão sobre o juízo. Ao elaborar o esquema das relações entre sujeito e objeto na formulação do juízo teleológico, Kant utiliza o conceito de fim natural, que é o que irá indicar as condições sob as quais será julgado o objeto. Estas condições estabelecem sempre uma finalidade – externa ou interna ao objeto – que é algo sempre estranho à própria atividade de julgar. Com isto, o juízo teleológico não é desinteressado, como o é o juízo estético. O juízo teleológico está sempre condicionado a uma finalidade externa à atividade de julgar, embora possa ser externa ou interna ao objeto do juízo. Ora, a presença desta finalidade é o que parece estar fora do esquema arendtiano. Para a autora, a atividade política não pode ser guiada por uma finalidade externa a ela mesma. Desta forma,

o juízo teleológico não seria a espécie de juízo adequada à concepção de política de Hannah Arendt.

Outra dimensão deste afastamento em decorrência da presença de uma finalidade externa no juízo teleológico kantiano é apontada por André Duarte:

> Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado (VE, 163) – pois é preciso que algo já tenha acontecido, pouco importa se no passado recente ou longínquo, para que se torne um objeto do julgar – compreende-se, ainda outro motivo em função do qual Hannah Arendt descarta o juízo teleológico histórico como paradigma do juízo político, posto que ele traz consigo uma espécie de promessa para o futuro. A favor dessa recusa contam ainda as análises de *A Condição Humana*, em que Hannah Arendt considera a ação política como um "fim em si mesmo". E não sob os conceitos teleológicos de "fim" ou "finalidade", mais adequados à esfera da fabricação: em se tratando de "ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade. Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim" (DUARTE, 1994, p. 151).

Duarte relaciona o afastamento do juízo teleológico feito por Hannah Arendt com o afastamento de qualquer "promessa para o futuro". Com isto, a autora garantiria a ênfase no julgamento sobre os eventos passados, sem vincular a atividade de julgar a qualquer fim (telos). De fato, Arendt, ao longo de toda a sua obra, afasta qualquer prescrição do futuro a associação de qualquer teleologia à atividade política. No entanto, a maneira com que Hananh Arendt lida com o futuro em relação à política será analisada nos dois próximos capítulos. Aqui, neste capítulo, quero enfatizar o afastamento do interesse tanto na ação, quanto no julgar.

Feita a distinção entre juízos teleológicos e estéticos, e indicada a opção de Hannah Arendt por estes, é necessário apontar outra distinção, também feita por Kant e aproveitada pela autora: a diferenciação entre juízos reflexionantes, ou reflexivos, e juízos determinantes. Nesta distinção, Kant utiliza as diferenças que se apresentam nas relações entre as faculdades[38] — entendimento, razão e imaginação.

---

[38]É importante destacar que a palavra faculdade, no sistema kantiano, assume dois sentidos. O primeiro é o de relação entre o objeto e sua representação. Assim, se temos entre o objeto e sua representação uma relação de conformidade, estamos diante da faculdade de conhecer; se temos uma relação de causalidade, trata-se da

No juízo determinante, há um dado, seja ele um conceito originado de entendimento, seja uma lei gerada pela razão. O fato é que uma das faculdades é legisladora e determinará a atuação das demais. No juízo reflexionante, nada é dado por nenhuma das faculdades. O que se apresenta é algo bruto, ainda não representado sob a forma de conceito do entendimento ou de lei da razão. Assim, todas as faculdades agem livremente sobre este objeto bruto. O juízo reflexionante será apresentado, então, como o resultado de um acordo livre entre as faculdades.

No livre acordo das faculdades presente no juízo reflexionante, Arendt apontou com bastante destaque o papel da imaginação, que é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente. Com isto, é possível um "alargamento do espírito" que não necessita de regras. O juízo reflexivo tem como objeto um particular e, na análise desse particular, com a mentalidade alargada possibilitada pela imaginação, o julgador pode, a partir unicamente desse particular, obter um enunciado geral. A possibilidade de obter uma regra geral a partir unicamente da análise de um particular garantida pelo juízo reflexionante fez Arendt voltar para este tipo de juízo as suas maiores atenções. Ora, o juízo reflexionante é a atividade necessária justamente para a reflexão sobre o totalitarismo, evento sem precedentes que não poderia ser julgado e compreendido a partir de nenhuma regra geral pré-existente. Além disso, no interior do pensamento arendtiano, encaixa-se como o juízo político por excelência, pois é o que permite julgar cada evento em toda a sua particularidade, sem qualquer subsunção a regras ou fins externos ao próprio evento. Com este juízo, é possível a análise dos eventos políticos com a radicalização da contingência, dando ao julgador arendtiano a capacidade de captar a singularidade de cada agente revelada no agir e a singularidade de cada momento em que acontece a ação política.

Com isto, destaca-se a ênfase dada por Hannah Arendt ao particular, o que fez D'Entrèves, inspirado em Seyla Benhabib, sugerir que haveria uma tensão entre as influências de Aristóteles e Kant sobre a obra da autora, na medida em que esta oscila entre o particular aristotélico e a universalidade e imparcialidade kantianas (D'ENTRÈVES, 1994, p.

---

faculdade de desejar; e se temos uma representação que exerce efeitos sobre o sujeito, temos os sentimentos de prazer ou de dor presentes na faculdade do juízo. O segundo sentido é o de fonte de representações. Neste sentido, teremos: a imaginação, que é fonte de uma representação singular que se refere imediatamente a um objeto da experiência; o entendimento, fonte do conceito, que é uma representação que se refere mediatamente a um objeto da experiência, por intermédio de outras representações; e a razão, fonte da idéia, que é um conceito que supera a possibilidade da experiência (Ver DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70, 1987).

104). No entanto, se é fato que os dois autores influenciaram explicitamente a obra da autora, tal tensão talvez não exista. Isto porque a imparcialidade tomada por Hannah Arendt de Kant tem menos a ver com a universalidade presente no imperativo categórico[39] do que com o colocar-se no lugar de outros através da faculdade da imaginação. Com isto, não se tem a concordância efetiva de todos, mas apenas uma expectativa de concordância. Além disso, o juízo estético kantiano incide sempre sobre um particular, o que não representa qualquer tensão com o particular aristotélico, ao contrário, encontram-se em sintonia. Conforme já apontado neste texto, a validade exemplar presente nos juízos de gosto depende da atuação da imaginação que torna possíveis juízos hipotéticos sobre um particular, colocando-se o ser que julga no lugar de outros não efetivamente, mas somente através da imaginação.

Assim, podemos dizer que, ao lidar com a validade exemplar do juízo de gosto kantiano e transferi-lo para o juízo político, Arendt não perde de vista, em qualquer momento, o particular. É sobre este que recai o juízo, que é dotado apenas de uma pretensão de universalidade. Esta, de fato, não está presente. Se estivesse, estaria presente também uma finalidade externa que extrapolaria os limites do juízo estético, que se volta única e exclusivamente sobre o objeto em análise, ainda que o agente se coloque hipoteticamente no lugar de outros. É com este olhar sobre o particular que o julgamento político é feito, seja pelo ator, seja pelo espectador.

3.3.1 O julgamento do espectador

Ao voltar sua análise para o juízo, Arendt concentrou sua atenção, nas Lições sobre a Filosofia Política de Kant[40], sobre o espectador, e não sobre o ator:

---

[39] Neste sentido: "Para Arendt, o juízo reflexionante estético, por sua vez, lida com o que é 'contingente' e 'particular', incide sobre os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos *a priori*, tendo em vista apenas um prazer 'meramente contemplativo ou satisfação inativa(...). Daí porque jamais alcance o grau de universalidade dos mandamentos do imperativo categórico: segundo a compreensão arendtiana dos juízos reflexionantes estéticos, em última instância, 'podemos apenas 'cortejar' ou 'pretender' a concordância de todos' para aquilo que ele enuncia" (DUARTE, 1994, p. 153). André Duarte, tradutor da edição brasileira das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant,* observa, ainda, que Hannah Arendt, em suas traduções do texto de Kant, utiliza o termo *geral*, ao invés de *universal*, como utilizado pelas demais traduções (ARENDT, 1994b, p. 172).

[40] A ênfase sobre o espectador está presente também na análise da autora sobre a Revolução Francesa, quando tratou das revoluções: "Foi para o espectador, com muito mais força do que para o ator, que a lição da Revolução Francesa pareceu demonstrar a necessidade histórica, ou o fato de Napoleão ter-se tornado um 'destino'". (ARENDT, 1988, p. 42)

> Para o ator, a questão decisiva é como ele aparece para os outros (...); o ator depende da opinião do espectador, ele não é, na linguagem kantiana, autônomo; não se conduz de acordo com uma voz inata da razão, mas de acordo com o que os espectadores esperavam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo (ARENDT, 1994b, p. 57).

Com esta ênfase no espectador e a análise do juízo no âmbito da *vita activa*, muitos comentadores apontaram uma "tensão" no interior da obra da autora, que se expressaria na visão distinta da autora em duas fases de sua reflexão[41]. Na primeira, a ênfase seria no ator, e o juízo também se encontraria na *vita activa*, expressado através de opiniões. Na segunda, a ênfase seria no espectador, e o juízo faria parte da *vita contemplativa*. No entanto, acredito que tal tensão seja mais fraca do que na forma apontada pelos comentadores. A atividade de julgar, em si, na forma como apresentada por Hannah Arendt, pertence ao âmbito da *vita contemplativa*. No entanto, um de seus produtos, a opinião, adentra a *vita activa* e integra o conjunto de opiniões dos espectadores de uma ação. Confirmando o meu argumento, é necessário destacar que, na sua reflexão sobre o juízo, Arendt tem como referência a pretensão de persuasão de outros por aquele que julga. Ora, a persuasão somente pode ocorrer com a presença efetiva de outros, e não somente com a imaginação que torna possível o juízo dotado de validade exemplar. É fácil imaginar que nem todos os juízos tenham como resultado opiniões a integrarem o debate político. Alguns serão apenas para julgamento do ator de suas próprias ações[42], outros serão apenas do historiador que escreve a sua análise histórica[43]. No entanto, a opinião, necessária para que haja o debate, continua pertencendo ao âmbito da *vita activa*.

Além disso, ainda que Arendt somente com a análise do juízo tenha concentrado as suas atenções sobre o espectador, este está presente implicitamente em toda sua obra. Em sua teoria sobre a ação, seja em sua dimensão comunicativa, seja em sua dimensão

---

[41] Ver BEINER, 1994, p. 87 e D'ENTRÈVES, 1994, p. 130-132. Este último faz algumas observações quanto àquelas feitas por Beiner, enfraquecendo a referida tensão.

[42] Neste aspecto, o juízo é algo que garante a dignidade do agir político, e torna possível que o ator reveja suas próprias ações, como exporei no próximo item 3.3.2.

[43] Neste outro aspecto, vale notar que o juízo estético kantiano também se ajusta melhor à concepção de história de Hannah Arendt do que o juízo teleológico. Segundo André Duarte "Para Arendt, o juízo teleológico julga os acontecimentos históricos particulares não pelo que eles revelam na sua mera aparição, mas referindo-os à suposição de uma 'astúcia secreta da natureza, que engendra o progresso da espécie e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades na sucessão das gerações'" (DUARTE, 1994, p. 150).

agonística, o ator sempre age para aparecer na presença de outros, ou para comunicar-se com outros. Ora, quem são esses outros? Os espectadores. Além destes, está presente o narrador da história, que também assiste aos eventos e os torna eternos, contando-os. Portanto, ainda que a autora tenha somente no final de sua reflexão dedicado uma reflexão sistemática a respeito da atividade do espectador, esta permeou toda a sua análise política.

Neste aspecto, é possível ainda afirmar que, na ação política, a qual somente acontece na presença de outros, os seres humanos são atores e espectadores ao mesmo tempo, pois, se a ação somente acontece com várias pessoas no espaço público, uns têm de ser espectadores dos outros, até para que os atores possam aparecer e se revelar. Aliás, é porque atores e espectadores convivem no mesmo espaço que temos um mundo comum, e este mundo comum "acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva" (ARENDT, 1981, p. 68).

Além de espectadores e atores conviverem no mesmo espaço, o julgamento do espectador assume extrema relevância na obra da autora porque são eles que "determinam que um acontecimento pertença ou não à história" (DENNNENY, 1994, p. 91). Estes espectadores, que narram a história para outros[44], ao identificarem o evento particular que merece ser narrado, dão aos atores desses eventos uma certa imortalidade. E, neste sentido, é necessário destacar que a história é vista por Hannah Arendt como uma sucessão de eventos particulares que acontecem espontaneamente, sem qualquer "astúcia da natureza", como apontado anteriormente. Assim, ela se afasta de qualquer idéia de história vista como um processo ou como uma sucessão de acontecimentos que obedecem a uma lógica de causas e efeitos.

Em ambos os casos, seja enxergando o espectador como alguém que está junto do ator e interagindo com ele, seja enxergando como o narrador dos feitos do ator, Arendt, ao analisar a atividade de julgar, destaca sempre que esta atividade está voltada para o particular, e não para o universal. Este somente é obtido por meio da imaginação, que nos torna capazes de, a partir de um particular, criar "standards", com validade geral, ou validade

---

[44] A importância do *storyteller* é analisada por diversos comentadores de Hannah Arendt (ver, entre outros, KATEB, George. Ideology and Storytelling. *Social Research*, New York, v.69, n. 2, Summer 2002, p. 321-357; YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt's Storytelling. *Social Research*, New York, Spring 1977, p. 183-190; BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n.1, Spring 1990, p. 167-196; MATOS, Olgária Chain Feres. O storyteller e o Flâneur. In:BIGNOTTO, Newton;

exemplar, nos termos kantianos. Neste aspecto, a expressão utilizada por Michael Denneny ao lidar com o juízo – o privilégio de nós mesmos – é bastante feliz, pois conforme o próprio autor aponta, a palavra *privi – légio* indica lei para o particular, o que descreve exatamente o que é o julgar para Hannah Arendt. Para ela, o juízo recai sobre algo singular, a partir do qual se pode formular uma regra geral, e não o caso particular ao qual se aplica uma lei geral inteligível. Isto é o que significa a opção da autora pelo juízo reflexionante kantiano, e não pelo juízo determinante.

3.3.2 O julgamento do ator

Feitos os apontamentos a respeito da atividade do juízo realizada pelo espectador, resta ressaltar o julgar realizado pelo próprio ator. Neste sentido, a atividade de julgar é aquela que permite ao ator avaliar suas próprias ações e conferir o seu sentido. Com o julgar, é possível que o ator, ao encontrar-se só consigo mesmo e afastado do esplendor do espaço público, possa deixar de fazer algo, ainda que não possa prever absolutamente os seus atos. Entre uma ação e outra, o ator, ao refletir sobre a sua própria ação, ainda que não possa controlá-la, pode evitar que novos erros aconteçam. Com isto, através da atividade do julgar, é atenuada a irreversibilidade da ação. Como já apontado, uma vez que a ação é espontânea, e não pode ser desfeita – uma vez realizado o ato, este interfere na "teia das relações humanas" e a modifica –, ao ter a possibilidade de refletir sobre a própria ação, o ator pode ao menos tentar realizar outros atos que atenuem os efeitos dos primeiros realizados.

Explico melhor. Após realizar um ato, certamente o ator não pode apagar o que foi feito. No entanto, ao perceber que um determinado ato não resiste a uma avaliação profunda através do juízo, podem ser realizados outros atos, que não apagarão os atos já feitos, mas poderão gerar efeitos que atenuem os precedentes. Com isto, Arendt atribui à atividade do julgar a possibilidade de conferir, ao ator, sua dignidade. Na atividade do julgar parece se encontrar, portanto, a moralidade da teoria política arendtiana. Esta possibilidade aberta pela atividade de julgar não acontece sem estar presente uma outra atividade da *vita contemplativa*, que é o pensar. O pensar, diferentemente do juízo – atividade voltada sempre para o passado – é uma atividade situada no presente. Para explicitar a temporalidade do pensar, Arendt se

---

MORAES, Eduardo Jardim de (org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 90-96) e não cuidarei dela aqui.

utiliza da parábola kafkiana "Ele"[45], em que o agente se encontra numa fenda entre o passado e o futuro. Neste instante, o sujeito da atividade de pensar é capaz de colocar-se na distância necessária para refletir sobre os fatos e sobre seus atos. Isto porque o pensamento se dá sempre sobre algo que não está efetivamente presente. Do contrário, não seria necessário pensar sobre esse algo. Além disso, a reflexão proporcionada pelo pensar é guiada pela busca de sentido. Esta busca de sentido faz com que o sujeito pensante analise os fatos desprovido de preconceitos e de qualquer interesse. Neste aspecto, a atividade de pensar pode ser considerada preparatória para a atividade de julgar, pois é como se o pensar "dissolvesse" a pré-disposição que temos de avaliar um particular conforme regras pré-estabelecidas[46]. Em outras palavras, para que a imaginação possa encontrar espaço para exercer seu papel no juízo reflexionante, é necessária antes a ação "corrosiva" do pensamento.

Isto fica claro no relato feito pela autora do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém. Segundo a autora, Eichmann não era um monstro que desejava o mal dos judeus. Ao contrário, ele era um ser incapaz de pensar a respeito das regras que lhe eram impostas. Se era incapaz de pensar, não poderia avaliar o sentido do que estava fazendo e, então, apenas cumpria as regras da organização burocrática nazista à qual pertencia. Em razão disto Arendt formulou a noção de "banalidade do mal", se referindo ao fato de que o mal praticado por Eichmann não era resultado de uma maldade enraizada em seu modo de agir – não se tratava do mal radical kantiano – mas de uma superficialidade de reflexão que, por isso mesmo, pôde se espalhar e ser praticada por diversas pessoas, e não só por Eichmann. Tal superficialidade é possível pela ausência de pensamento, que se realiza justamente desfazendo regras e conceitos pré-concebidos, e, portanto, pela incapacidade de formular juízos reflexionantes. Eichmann era capaz apenas de emitir juízos determinantes, ou seja, de subsumir o caso singular que tinha em sua frente à regra burocrática anterior que deveria obedecer. Segundo Arendt, a presença do pensamento teria feito com que Eichmann e tantos outros que praticaram genocídios

---

[45] A parábola, citada por H. Arendt, é a seguinte: "Ele tem dois antagonistas: o primeiro, empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo pra frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem reconhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse pra fora da linha da batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si" (ARENDT, 1993b, p. 153).

[46] Neste sentido, ver, entre outros: BEINER, 1994; D´ENTRÈVES, 1994, pp. 108-111; GRAY, 1977.

enxergassem o sentido da sua ação e das regras que estavam seguindo e não realizassem seus atos (ARENDT, 1994a).

Esta dissolução de regras e preconceitos realizada pelo pensamento é o que prepara o ser humano para o juízo reflexionante, que tem em vista justamente um particular, a partir do qual será formulada uma regra geral. Assim, juízo reflexionante e pensamento estão sempre relacionados e ambos conferem ao agente a capacidade de reflexão dos atores sobre seus próprios atos.

Embora esta dimensão do julgar arendtiano seja extremamente importante em sua obra, para os fins deste meu trabalho, quero dar mais ênfase ao juízo produzido pelo ator/espectador que resulta na opinião, a qual é lançada no espaço público e coexiste com a ação. Neste sentido, volto a destacar que, embora no momento em que formule um juízo o ator esteja só consigo mesmo, ao formular uma opinião ele tem a pretensão de convencer outros e esta pretensão só se efetiva quando a opinião é lançada no espaço público para a avaliação de outros atores/espectadores. E, também como já dito, esta opinião é desinteressada e tem em vista não a busca do melhor argumento, mas a interferência no debate e, fazendo parte dos discursos, a interação com os demais atos e discursos dos agentes que se encontram no espaço político. E isto faz todo o sentido na teoria política de Hannah Arendt, para quem "ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes" (ARENDT, 1981, p. 67).

3.4 A política sem justiça

Tanto na caracterização da ação como uma atividade sem finalidade, quanto na caracterização da opinião como produto de um juízo desinteressado, Hannah Arendt afasta da política a referência ao interesse. Este afastamento está explicitamente associado ao seu afastamento em relação ao sujeito auto-interessado do liberalismo, tal como Arendt enxergava essa corrente do pensamento. Para Arendt, no pensamento liberal, a política está voltada para a

> manutenção da vida e a salvaguarda de interesses. Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem

> obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna. (ARENDT, 1992, p. 202).

No entanto, ao estabelecer este afastamento, a autora acabou enfraquecendo, ou até mesmo retirando do espaço político, a noção de justiça.

Não é correto afirmar que Hannah Arendt não está preocupada com qualquer noção de justiça[47]. Mas é possível afirmar que se trata de uma noção relativamente fraca em sua obra, que se voltou enfaticamente para a liberdade proporcionada pela ação política[48]. Neste sentido, vale citar a seguinte passagem de sua análise sobre as revoluções:

> É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência (ARENDT, 1988, p. 23).

Quando a autora recorre à noção de justiça – digo aqui noção porque a autora não chega a formular um conceito – esta se encontra sempre associada ao resultado de um julgamento que observa ou não as instituições jurídicas. Isto é o que ocorre quando a autora analisa o caso Dreyfus, e também permeia toda a análise do julgamento de Eichmann. Note-se que nestes casos o que está em jogo são os direitos de cidadania – no caso Dreyfus[49] – ou o não

---

[47] Embora Hannah Arendt tenha colocado a justiça entre os assuntos da esfera política, como pode ser verificado na seguinte passagem: "A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade"(ARENDT, 1992, 192), não deu ao tema um tratamento específico.

[48] E essa liberdade, inspirada na *polis* ateniense, tinha como pré-requisito a igualdade, formulada da seguinte maneira: "A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados" (ARENDT, 1981, p. 42).

[49] Apenas para ilustrar este tratamento cito as seguintes passagens, em que Arendt comenta a perda da confiança pelas instituições republicanas na Terceira República Francesa. A autora observa que, no fim do século XIX, antes que o Caso Dreyfus e o anti-semitismo assumissem as proporções assumidas no século XX, "A doutrina da igualdade perante a lei estava ainda tão firmemente implantada na consciência do mundo civilizado que um único erro da justiça era capaz de provocar a indignação pública, de Moscou a Nova York. (...) O que provocou a queda

pertencimento de Eichmann à humanidade, o que poderia justificar a pena de morte a ele imposta. Em ambos os casos tratam-se de verdadeiras situações-limite, em que estão em discussão a cidadania e a humanidade das pessoas julgadas. Na análise do caso Dreyfus, em que a referência para o conceito de justiça é a noção de cidadania, deve-se ter em mente que a autora define a cidadania como o direito a ter direitos e isto significa que o cidadão tem o direito de "viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões" (ARENDT, 1990, p.330). Ou seja, num espaço em que são garantidos os direitos de cidadania, os indivíduos não são julgados por serem negros, judeus, ou por pertencerem a um grupo partidário ou classe social, mas por seus atos.

Também pode ser considerada uma noção de justiça formulada pela autora aquela apontada por Michael Denneny: "La justicia se puede concebir – y defender – como una cierta cualidad o modalidad de las relaciones entre los hombres, una cualidad que queremos defender y acrecentar, porque deseamos vivir con los demás sobre la base de la igualdad y el respeto" (DENNENY, 1994, p. 118). Neste sentido, o que parece orientar esta modalidade de relações que poderia ser qualificada de justa, é a solidariedade entre os que vivem baseados na igualdade e no respeito entre si.

Hannah Arendt formula o conceito de solidariedade no interior de sua análise sobre o tratamento da miséria nas revoluções. Segundo a conhecida análise da autora, a miséria não poderia ser solucionada por mecanismos políticos, e o reconhecimento disso foi o que justificou o sucesso da Revolução Americana, e o não reconhecimento, o fracasso da Revolução Francesa. Isto porque a busca da solução da miséria através da política traz para o âmbito desta a compaixão, que é justamente a paixão desperta pelo sofrimento alheio (ARENDT, 1988, p. 67). Esta paixão nunca se dá entre iguais. Dá-se sempre entre o rico e o pobre, o não-oprimido e o oprimido e, "porque a paixão elimina a distância, o espaço material entre os homens, onde se localizam os eventos políticos e todo o universo das relações humanas, ela é, do ponto de vista político, irrelevante e sem conseqüências". Citando Melville, Arendt afirma que a compaixão, que se manifesta através do sentimento de piedade, "é incapaz

---

da França foi o fato de que ela não tinha mais nenhum verdadeiro partidário de Dreyfus, ninguém que acreditasse que a democracia e a liberdade, a igualdade e a justiça ainda pudessem ser defendidas ou realizadas sob a república" (ARENDT, 1990, p. 115). Nesta passagem, justiça significa justamente a capacidade da República de ter instituições que garantam o julgamento adequado de todos aqueles que cometem atos ilegais.

de estabelecer instituições duradouras" (ARENDT, 1988, p. 68)[50]. O contraponto à compaixão, na concepção da autora, é a solidariedade, que tem como referência sempre a existência de um espaço entre os homens. Neste sentido, observa a autora:

> É por piedade que os homens são "atraídos para *les hommes faibles*, mas é por solidariedade que eles estabelecem, deliberadamente, e como que desapaixonadamente, uma comunidade de interesses com os oprimidos e os explorados. O interesse comum seria então 'a grandeza do homem', ou a 'honra da raça humana', ou a dignidade do homem. Pois a solidariedade, por compartilhar da razão, e, portanto, da generalidade, é capaz de abranger, conceitualmente, uma coletividade, não apenas a coletividade de uma classe, ou de uma nação, ou de um povo, mas, eventualmente, toda a humanidade. No entanto, essa solidariedade, embora possa ser suscitada pelo sofrimento, não é por ele guiada, e compreende tanto os fortes quanto os ricos, como os fracos e os pobres; comparada com o sentimento de piedade, ela pode parecer fria e abstrata, pois permanece mais comprometida com "idéias" – grandeza ou honra, ou dignidade – do que com qualquer "amor" pelos homens. (...) a solidariedade é o princípio que pode inspirar e guiar a ação (...) (ARENDT, 1988, p. 70).

Como se vê, a solução política dada por Arendt à desigualdade social entre aqueles que adentram o espaço político – e são, portanto, politicamente iguais – é a solidariedade, que justamente se sobrepõe aos interesses individuais e coletivos e elege como interesses comuns a honra, a dignidade e a grandeza. Com estes elementos, Arendt parece afastar qualquer solução que se oriente para uma distribuição de bens – aqui entendidos em sentido amplo – que tenha como referência a desigualdade dos politicamentes iguais. Com isto,

---

[50] È interessante prosseguir nas observações feitas por Hannah Arendt sobre a compaixão, inspirada em Melville: "O silêncio de Jesus, em *O Grande Inquisidor*, e a tartamudez de Billy Budd indicam a mesma coisa, isto é, sua aversão por qualquer espécie de fala conciliatória ou argumentativa, em que alguém fala *com* alguém *sobre* algo que é do interesse de ambos, porque está entre eles – *inter – est*. Esse interesse no mundo, loquaz e argumentativo, é inteiramente estranho à compaixão, que é dirigida unicamente, e com veemente intensidade, para o próprio homem que sofre; a compaixão só fala na medida em que tem de responder diretamente ao puro som ou gestos expressivos, através dos quais o sofrimento se torna audível e visível para o mundo. Como uma regra, não é a compaixão que inicia a modificação das condições materiais, a fim de aliviar o sofrimento humano, porém, quando o faz, elimina os demorados e extenuantes processos da lei e da política, e empresta sua voz ao próprio

em nenhum momento é abordada por Hannah Arendt a justiça significando distribuição de algo, ou atribuição de um determinado bem a alguém. Em outras palavras, não está presente na obra da autora qualquer noção distributiva de justiça. E podemos dizer que não poderia ser diferente, pois a distribuição de bens pode ser considerada algo que pertence à esfera econômica, ou diz respeito a questões administrativas. Em ambos os casos, trata-se de uma questão que pertence à esfera social, e não à esfera política. E aqui é oportuno aprofundar a análise feita no capítulo anterior a respeito da ausência de conflito na teoria política de Hannah Arendt e das implicações disso no seu conceito de lei.

Como já dito, Hannah Arendt pôde afastar de sua teoria política o conflito e o interesse por ter a igualdade como pressuposto para a entrada dos homens no espaço político. Esta igualdade, embora obtida artificialmente e exercida politicamente, não deriva da política e é anterior a ela. Ora, se a igualdade é pressuposto da política e para a sua obtenção são necessários apenas instrumentos jurídicos, que na obra da autora não são políticos, parece claro que a justiça não emergirá da política. Tem-se a justiça como referência quando a igualdade – ou eqüidade – é algo a ser obtido. Na teoria política de Hannah Arendt, a igualdade é um pressuposto. Além disso, o que impulsiona os indivíduos para a ação política é a busca da liberdade e a "paixão pela distinção" que Arendt enfatizou em sua análise sobre a Revolução Americana:

> Eles sabiam sobejamente, e John foi ousado bastante para expor esse conhecimento repetidas vezes, que o povo comparecia às assembléias municipais, como mais tarde os seus representantes haveria de ir às famosas Convenções, não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões. O que os unia era "o mundo e o interesse público pela liberdade" (ARENDT, 1988, p. 95).

E o que mantém indivíduos de origens e classes diferentes compartilhando esse interesse público comum – a liberdade – é a solidariedade, que, como já visto, não importa em qualquer

---

sofrimento, que deve clamar por ação direta e rápida, isto é, ação com os meios de violência". (ARENDT, 1988, p. 68-69)

alteração na distribuição dos bens. Com tudo isto, parece que a igualdade, no sentido de eqüidade material, não precisa ser buscada.

Por isso é que a justiça não aparece como o resultado de uma tentativa de estabelecimento de igualdade, ou, ao menos, de redução da diferença. O que se pretende com a política de Hannah Arendt é ressaltar a pluralidade e a diferenciação, uma vez que a igualdade – que na obra de Hannah Arendt significa igualdade perante a lei –, para haver política, já está garantida. Isto está plenamente de acordo com o modelo agonístico de ação adotado pela autora, de que falei em capítulo anterior.

E a ausência de justiça distributiva na política de Arendt pode ser afirmada levando em consideração o deslocamento da distribuição de bens para a esfera social. Com isto, não há a necessidade de uma regra geral – que poderia ser externalizada na forma de lei - que estabeleça os critérios para essa distribuição. E, se somarmos a tudo isso que o juízo determinante é afastado da política por Hannah Arendt, parece ficar ainda mais claro que não faz sentido um conceito de justiça que signifique a atribuição de uma determinada situação considerada, como regra geral, justa, a um determinado caso particular. Neste sentido, pode-se também dizer que o afastamento do juízo determinante manifestado pela sua preferência pelo juízo reflexionante está bastante relacionado ao seu conceito de lei. Ora, onde as leis não são políticas, juízos que simplesmente aplicam regras gerais – as leis, no âmbito jurídico – aos casos concretos particulares não poderão ser políticos.

Sem um conceito político de lei, e sem a exploração do alcance dos juízos determinantes, parece não ser possível a construção, a partir da obra de Hannah Arendt, de uma noção de justiça distributiva, que depende da formulação de um conjunto de regras a serem aplicadas sobre uma situação que se deseja ver mudada. Na obra de Arendt, a justiça ou é o resultado adequado de um julgamento criminal e, neste sentido, o intuito dessa formulação é apenas evitar que barbaridades aconteçam, ou um certo modo de relacionar-se com os outros, baseado na solidariedade e no respeito, como sugere Denneny. Em ambos os casos, temos conceitos de justiça que não envolvem qualquer idéia de atribuição de determinados bens – também aqui entendidos em seu sentido amplo – a pessoas. Em cada caso, ou temos um conceito de justiça que não é político, ou temos um conceito de justiça que é secundário na teoria política arendtiana. Daí faz todo o sentido a análise feita por Arendt dos conselhos pós-revolucionários, segundo a qual o seu fracasso se iniciou quando os membros do conselho

tentaram resolver problemas ligados às suas condições nas fábricas, que a autora qualificou de problemas sociais.

Com a forte separação entre as esferas social, privada e política que apontei no primeiro capítulo deste trabalho, os atores arendtianos, ao entrar no espaço político, por serem iguais e terem deixado de lado seus interesses, não almejam qualquer distribuição, nem têm como referência qualquer idéia de justiça distributiva. Têm em vista apenas a liberdade e para isto procuram distinguir-se. O interesse comum que faz com que esses indivíduos compartilhem a mesma esfera política advém única e exclusivamente da solidariedade, se concretizando na liberdade conjunta, e não tem como referência os interesses individuais ou coletivos. Retomando a noção de liberdade traçada por Maquiavel, podemos dizer que ela emerge da busca por uma solução do conflito de interesses. Na obra de Hannah Arendt tal solução não é necessária, porque não há nem interesses, nem conflitos em questão. Espera-se apenas que os indivíduos tenham solidariedade uns com os outros na busca comum pela liberdade.

Assim, retomando as noções de lei e de juízo determinante, a situação da lei fora do espaço político e a colocação do juízo determinante também fora do mesmo espaço, estão associadas, não sei bem se com uma relação de causalidade, à ausência do interesse e de uma noção de justiça distributiva no espaço político, do qual o conflito também está excluído, como já apontado.

Estas limitações têm implicações na capacidade de criar o novo, que Hannah Arendt atribui com tanta ênfase à ação. Mas ainda não é o momento de abordar essas implicações. Resta ainda analisar o papel que tem a vontade na teoria política arendtiana.

4. A POLÍTICA SEM VONTADE

4.1 A ação imprevisível

Feita a análise do significado de Hannah Arendt afirmar que a condição humana da ação é a pluralidade e de tal atividade ser desprovida de finalidade, passo a analisar o que significa a imprevisibilidade da ação arendtiana. Como já dito, em primeiro plano, a imprevisibilidade da ação significa que o ator, ao agir, não pode prever os resultados de seus feitos. Se ele os puder prever, já não se trata de uma ação espontânea, sem finalidade, mas de algo cujo resultado é previsto pelo agente. Neste caso, a ação poderia ser um meio para a obtenção de um fim, o que a transformaria em algo semelhante à atividade de fabricação[51]. Deixaria, então, de ser ação.

Com isso, parece que ausência de finalidade e imprevisibilidade são características indissociáveis no modelo arendtiano de ação. De fato o são, e a citação feita de uma passagem do texto de André Duarte[52] no capítulo anterior já apontou isso. No entanto, em relação à imprevisibilidade, há uma implicação específica na obra da autora que gostaria de examinar aqui. A imprevisibilidade, mais do que a ausência de finalidade, chama a nossa atenção para o futuro, que é algo absolutamente incerto no espaço político arendtiano:

> O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade,

---

[51] No primeiro capítulo deste texto faço uma breve distinção das atividades humanas ação, trabalho e labor, tal como interpretadas por Hannah Arendt.

[52] A citação de que falo e repito aqui é a seguinte: "Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado (ARENDT, 1993b, 163) – pois é preciso que algo já tenha acontecido, pouco importa se no passado recente ou longínquo, para que se torne um objeto do julgar – compreende-se, ainda, outro motivo em função do qual Hannah Arendt descarta o juízo teleológico histórico como paradigma do juízo político, posto que ele traz consigo uma espécie de promessa para o futuro. A favor dessa recusa contam ainda as análises de *A Condição Humana*, em que Hannah Arendt considera a ação política como um "fim em si mesmo". E não sob os conceitos teleológicos de "fim" ou "finalidade", mais adequados à esfera da fabricação: em se tratando de "ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade...Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim." (DUARTE, 1994, p. 151)

> pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos (ARENDT, 1981, p. 256).

E, se estou falando de futuro, tenho que abordar o tratamento dado por Hannah Arendt à vontade que, segundo a autora, dentre as atividades humanas, é aquela que se volta para o futuro. Para essa abordagem, tenho que tratar de algumas distinções que Arendt faz em relação ao tema mais importante de sua obra, que é a liberdade.

4.2 Liberdade política e liberdade interior

A distinção entre liberdade interior e liberdade política é feita de forma explícita no ensaio "O que é Liberdade?", que compõe o conjunto de *Entre o Passado e o Futuro* e é retomada no volume dedicado à vontade (Willing) que compõe *A Vida do Espírito*. Essa distinção, que a autora faz inspirada em Montesquieu, permite que ela possa afirmar, categoricamente, que a liberdade política nada tem a ver com a vontade[53]. Esta, ao contrário, tem a ver com a liberdade interior e diz respeito ao homem quando está isolado da presença dos outros. Neste sentido, "As experiências de liberdade interior são derivativas no sentido que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada, para uma interioridade na qual ninguém tem mais acesso" (ARENDT, 1992, p. 192). Mas, se a liberdade política não tem a ver com a vontade, com o que ela está relacionada?

Como já afirmado neste trabalho, a liberdade política, para Hannah Arendt, somente se realiza na presença de outros e, neste sentido, está diretamente relacionada ao poder. Neste sentido, o eu quero da vontade, nada tem a ver com o "eu posso" da política, que somente se dá no compartilhamento do sujeito com outros na esfera política[54]. Com isto, a liberdade política nada tem a ver com o livre arbítrio ou com autonomia da vontade. Tem a ver, antes, com a ação dos indivíduos na esfera política e emerge dessa própria ação "em concerto".

---

[53] Um dos argumentos de que a autora utiliza para corroborar a sua tese é o seguinte: "a idéia de liberdade não desempenhou nenhum papel na filosofia anterior a Agostinho. A razão para esse notável fato é que, tanto na Antigüidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania" (ARENDT, 1992, p. 205).

[54] Neste sentido, Celso Lafer aponta que, segundo a autora, o "eu quero" da vontade é incompatível com a liberdade política do "eu posso" (LAFER, 1991, p. 294). Dessa forma, o querer estaria muito mais ligado a uma atividade individual que política, enquanto o poder estaria ligado ao cidadão que age em conjunto com outros cidadãos.

Com isto, Hannah Arendt parte de um conceito de liberdade ativa, que também não está relacionada com a liberdade de não sofrer as coerções do Estado – liberdade negativa. Neste sentido, Anne Johan Vetlesen aponta que Arendt enfatiza, no lugar de uma noção "privada de liberdade", uma noção pública ou comunicativa (VETLESEN, 1995, p. 3). Isto, segundo VETLESEN, aproxima Arendt do republicanismo e a afasta do liberalismo[55]. Afasta Arendt, também, de uma noção da política como algo que *garante* a liberdade. Ao contrário, a liberdade arendtiana emerge da própria política. Para enfatizar isso, cito a longa passagem, em que Arendt critica a relação estabelecida entre liberdade e política pelo liberalismo:

> Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal – "Quanto menos política, mais liberdade"? Não é verdade que, quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade? Com efeito, não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo livre escopo que ela garante a atividades aparentemente não-políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? Não é verdade, como todos acreditamos de algum modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade *da* política?
>
> Essa definição de liberdade política como uma potencial liberdade da política não nos é reclamada meramente pelas nossas experiências mais recentes; ela desempenhou um amplo papel na história da teoria política. Não necessitamos ir além dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, que, na maioria das vezes, simplesmente identificavam liberdade política

---

[55] A aproximação de Arendt ao republicanismo e seu afastamento do liberalismo é defendido por diversos autores, inclusive apontados neste texto. No entanto, acredito ser digno de nota as características que demarcam uma e outra corrente de pensamento escolhidas por VETLESEN para que pudesse fazer essa observação: "Central to the republican outlook is the notion of public freedom, meaning the citizens' voluntary participation in public affairs for the sake of public happiness. Central to the liberal outlook is the notion of civil liberty, the realization of which requires a guarantee that the pursuit of private happiness will be protected and furthered by public power. The role assigned to the state is tellingly different in the two outlooks. In the republican view, the state possesses, politically speaking, intrinsic value: the state is the highest form of political community; and each individual's membership in this community is not merely conducive to his or her pursuit of happiness but is – more importantly – a good in itself without which the goods pursued individually would not be attainable. In the liberal view, by contrast, the state has no intrinsic raison d'être. (VETLESEN, Arne Johan. "Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition". *In*: *Philoshophy & Social Criticism,* Vol. 21, nº 1, p. 3, 1995)

> com segurança. O propósito supremo da política, "a finalidade de governo", era a garantia da segurança" (ARENDT, 1992, p195-196).

A opção por uma noção positiva de liberdade está associada a um tratamento específico dado por Hannah Arendt a uma das atividades humanas: a vontade.

4.3 A vontade

Como já afirmado no capítulo sobre o modelo arendtiano de ação, a vontade, para Arendt, é uma atividade situada no âmbito da *vita contemplativa*. Isto significa que se trata de uma atividade realizada pelo ser humano isolado dos demais, sem a necessidade da presença de outros. Arendt abordou a vontade no segundo volume de *A Vida do Espírito* e, nesta abordagem, constituiu uma genealogia do tratamento da vontade dado pelo pensamento filosófico, ao lado da noção de livre arbítrio. Nessa genealogia, Arendt aponta que, enquanto o pensar recai sobre um objeto que está ausente, trazido pra perto do ser pensante através da imaginação, e o julgar recai sobre o passado, ou seja, algo que necessariamente ocorreu, a vontade, ou o querer, recai sobre um objeto que não só está ausente, como ainda nem sequer existiu. Neste sentido, a vontade lida, na verdade, com projetos. O eu volente, como afirma a autora, "vive efetivamente para o futuro" (ARENDT, 1993b, p. 217). Com esta face para o futuro, a vontade tem um conteúdo prescritivo bastante forte que se traduz, inclusive, no fato de que, uma vez manifestada a vontade de realizar um ato, não se pode mais realizar o ato contrário ou diverso dele. Para utilizar um exemplo: pode-se através da vontade, seguida do juízo, escolher entre escrever ou não escrever, mas uma vez feita a opção, não se pode escrever e não escrever ao mesmo tempo. Além disso, a vontade, como lida com objetos que nem mesmo existem, tem o poder de recair sobre uma universalidade de objetos e, com isso, ser a fonte legisladora para eventos futuros. Essa possibilidade de prescrição e de legislação através da vontade é explicitada mo pensamento de Kant, em que, na Crítica da Razão Prática, a capacidade legisladora da razão se traduz em vontade e na capacidade da autonomia do ator de legislar (prescrever moralmente) seus próprios atos. Daí o afastamento de Hannah Arendt da Crítica da Razão Prática de Kant e sua opção pela Crítica do Juízo como fonte de um pensamento político kantiano. Segundo a autora, a capacidade de legislar através da razão é uma capacidade de todos os seres racionais, enquanto a capacidade de julgar é eminentemente

humana e, na modalidade do juízo reflexionante, somente pode ser feita por seres que têm o mundo como referência[56].

Esta atividade voltada para o futuro, na perspectiva da autora, nada tem a ver com a liberdade, como já destacado, mas tem uma relação com a política que pode ser indicada com a seguinte passagem:

> O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma atividade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objeto certo, e comanda então a sua execução. O poder de comandar e ditar a ação não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza (ARENDT, 1992, p. 198).

Com isto, embora afaste a relação entre liberdade e política, Arendt reconhece a importância da vontade como ânimo inicial que impulsiona o agente para a ação. Neste sentido, a vontade está relacionada com a coragem que o agente deve ter de deixar o seu ambiente privado para lançar-se ao mundo e agir politicamente:

> É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo (ARENDT, 1992, p. 203).

---

[56] Ver a seguinte passagem: "A mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra" (ARENDT, 1994b, p. 17). Ver também:
"Espécie humana = Humanidade = parte da natureza = sujeita à 'história', astúcia da natureza = a ser considerada sob a idéia de "fim", juízo teleológico: segunda parte da *Crítica do juízo*.
Homem = ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis = *Crítica da razão prática e Crítica da razão pura.*
Homens = criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis* , um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento ("a liberdade de escrita") = primeira parte da *Crítica do juízo*: juízo estético" (ARENDT, 1994b, p. 30).

Esta liberação da vida privada proporcionada pela coragem[57], que Arendt considera uma virtude cardeal ao ator político, leva à necessidade de que se faça uma distinção entre o que Arendt chama de liberação e a liberdade propriamente dita. A liberação é um momento em que há a ruptura com a cadeia de acontecimentos normais da vida e se inicia um acontecimento político, como o são as revoluções. Esta liberação[58], que tudo tem a ver com a vontade e com a coragem, nada tem a ver com a liberdade:

> No contínuo de tempo normal, todo efeito transforma-se imediatamente em uma causa de futuras ocorrências; mas quando a cadeia causal é quebrada – o que ocorre depois que se alcança a liberação, já que a liberação, ainda que seja a *conditio sine qua non* da liberdade, jamais é a *conditio per quam* que causa a liberdade – não resta nada em que o "iniciante" possa se agarrar (ARENDT, 1993b, p. 341).

Assim, a liberação, de que depende o estabelecimento da liberdade[59], não produz, ela própria, a liberdade. Nem poderia ser diferente, pois na liberação ainda não há homens agindo em concerto, através de sua condição humana da pluralidade, mas sim homens se libertando do

---

[57] A respeito da coragem, ainda, quero ressaltar a seguinte passagem de *A Condição Humana*: "O herói revelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra <<herói>> era apenas um modo de designar qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria. E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as conseqüências; o próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia. Essa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor – pode ser até maior – quando o <<herói>> é um covarde" (ARENDT, 1981, p. 199).

[58] A respeito da diferença entre liberdade e a libertação, ver a seguinte nota de Arendt: "Talvez não haja nada mais prejudicial a um entendimento da revolução do que a suposição bastante comum de que o processo revolucionário chega ao fim quando se conquista a libertação, pondo um ponto final no tumulto e na violência inerentes a todas as guerras de independência. (...) Podemos ainda acrescentar que não há nada mais comum do que confundir a conquista da libertação com a fundação da liberdade". (ARENDT, 1988, p. 235). Embora nesta passagem citada apareça a palavra *libertação,* ao invés de liberação, cabe destacar que no texto original, o termo utilizado para diferenciar a liberdade *(freedom)* daquele fenômeno que possibilita a liberação das necessidades é o mesmo nas diversas obras da autora: *liberation*. Ver ARENDT, 1965, p. 301 e ARENDT, 1993a, p. 148.

[59] Para uma melhor idéia da relação entre liberdade e liberação, verificar a passagem: "Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado,

processo vital e de sua cadeia contínua de acontecimentos. Somente com a liberação é que o imprevisível proporcionado pela ação pode acontecer.

E, se é do imprevisível que se fala, cessa, então, de atuar a vontade. Esta, como já dito, tem a ver com projetos e não com o princípio que orienta a ação[60]. A vontade, seguindo-se ao juízo, se traduz em livre arbítrio e este não é espontâneo, nem autônomo (ARENDT, 1993b p. 232), e sempre recai sobre os meios de se atingir um propósito, mas nunca sobre os fins (ARENDT, 1993b, p. 231). Uma vez escolhidos os meios, está aberto o espaço da liberdade e do imprevisível.

Ao reconhecer que a ação, embora não se realize através da vontade, depende dela para ter seu início, Hannah Arendt não deixou claro como se daria esse início. Como se trata de uma atividade exercida pelo ser humano sem a presença de outros, conclui-se que é uma atividade individual. Assim, o que podemos imaginar é que a ação, para acontecer, depende que um conjunto de indivíduos manifestem, cada um, sua vontade (através da coragem) de romper com os laços que os prendem à vida privada e se lancem para o mundo público e, mais propriamente, para a esfera política. Com isto, a liberdade pode emergir através da ação em concerto desses homens corajosos, que já não dependem mais da sua vontade para agir. Assim, a ação política está livre dos efeitos prescritivos a que estaria sujeita se estivesse submetida aos "ditames da vontade". Este afastamento da ação e, portanto, da liberdade, em relação à vontade, é o que permite que a ação seja sempre imprevisível e possa prevalecer sua espontaneidade.

Ao afirmar que a relação que se estabelece entre vontade e política na obra de Hannah Arendt tem como referência uma vontade individual, gostaria de tecer algumas considerações sobre a abordagem dada pela autora em relação à vontade geral de Rousseau, que acredito que possa me ajudar a esclarecer um pouco mais o papel que tem a vontade na teoria política de Hannah Arendt.

---

e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por outras palavras e feitos"(ARENDT, 1992, p. 194).

[60] Neste sentido, pode-se afirmar que o juízo do intelecto é o que define a meta da ação e a vontade é o que inicia a ação, mas se diferenciam do princípio que a orienta (ARENDT, 1992, p. 198-9).

4.3.1 A vontade geral de Rousseau

Segundo Hannah Arendt, a vontade geral formulada por Rousseau é "a articulação de um interesse geral, do interesse do povo ou da nação como um todo, e como esse interesse ou vontade é geral, sua própria existência se baseia na oposição a cada interesse ou vontade particular" (ARENDT, 1988, p. 62). No âmbito dessa vontade geral, "para participar do corpo político da nação, todo cidadão deve insurgir-se e permanecer em rebelião contra si próprio" (ARENDT, 1988, p. 62)[61]. Com isso, os interesses particulares de cada um, somados, passavam a se constituir no inimigo comum, que deveria ser combatido por, segundo a interpretação de Rousseau feita por Hannah Arendt, um "princípio unificador dentro da própria nação". Arendt vê com maus olhos esse princípio unificador, pois representa a defesa, por Rousseau, da unanimidade que, conforme já apontamos, constitui um dos avessos da pluralidade que constitui a condição humana da ação. Isso faz com que Arendt insurja-se contra a noção de soberania na medida em que representa algo resultante desse "princípio unificador", que não é derivado da troca plural de opiniões, mas sim da busca de um interesse comum obtido em oposição aos interesses particulares. Como aponta Michael Denneny, na esteira da análise arendtiana, a vontade não pode conviver com a idéia de diversidade[62], e a vontade geral, formulada por Rousseau, deixa de lado qualquer idéia de pluralidade que, segundo Arendt, é a própria condição humana da ação política. E, ainda, conforme observa Roberto Esposito, em Rousseau a vontade geral possibilita o enfrentamento das questões políticas através de uma oposição amigo/inimigo que não coaduna com a teoria política arendtiana. Segundo Esposito, em Rousseau, "la voluntad coincide con el interés en la medida en que el interés coincide con el conflicto. Dentro de esta relación inmediata entre política y conflicto – o sea dentro de esta traducción de la política en guerra – se consuma el sueño político de la voluntad." (ESPOSITO, 1994, p.235). Conflito e interesse, como já expus, não fazem parte das categorias políticas relevantes dentro do pensamento de Hannah Arendt.

---

[61] Essa posição de Hannah Arendt em relação à retirada dos interesses particulares da formação da vontade geral feita por Rousseau "Aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une" (ROUSSEAU, 1987, p. 50) faz perceber que, ao retirar os interesses particulares da política, Hannah Arendt não está querendo dizer que esses interesses devem ser substituídos por um interesse comum. Está apenas querendo dizer que o âmbito político não é o adequado para lidar com esses interesses, que devem ser mantidos nos âmbitos social e privado.

[62] Segundo DENNENY, la voluntad no puede soportar la diversidad o la contradicción; una voluntad que se contradice a sí misma se hunde en la inexistencia. Ya Augustín había visto que querer y no querer simultáneamente produce parálisis, es decir ausencia de voluntad" (DENNENY, 1994, p. 95).

Com essa articulação entre vontade coletiva e interesses, e considerando que este não é uma referência para a ação política arendtiana, pode-se sugerir que se a vontade tem alguma importância para a ação política na obra de Hannah Arendt, essa vontade é individual, e não coletiva. É o indivíduo que manifesta sua vontade ao romper com o *continuum* histórico e iniciar algo novo, através da ação. Este momento pré-político, no qual a vontade é relevante para a política, se esgota aí. Se há alguma articulação de interesses posterior a esse momento, já não é relevante para a ação política arendtiana, que é eminentemente desinteressada.

Para além da questão de que a vontade geral não combina com a pluralidade – condição humana da ação arendtiana -, é preciso apontar que a noção de soberania, na forma como Arendt enxerga em Rousseau, afasta qualquer idéia de consentimento, pois não leva em consideração que, para que um grupo de pessoas se mantenha politicamente unido, é necessário uma troca de opiniões que levem essas pessoas a estarem de acordo e a aceitarem o poder ou um conjunto de instituições. Se Arendt aceita algum conceito de soberania, este é formulado do seguinte modo:

> A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas. A soberania reside numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de cumprir e fazer promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com a qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e têm o poder de obrigar, fica bem clara por sua inconteste superioridade daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de quaisquer propósitos. Esta superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz (ARENDT, 1981, p. 257).

Na passagem acima, em que o autor a que Arendt se refere implicitamente é Rousseau, a autora sugere que, na formulação da vontade geral pelo soberano

de Rousseau, a própria dimensão de eficácia do poder é extrapolada. Para Arendt, comforme exposto no primeiro capítulo, o poder emerge do agir conjunto e depende de legitimação. Essa legitimação, segundo Arendt, se dá através do próprio acordo originado da reunião de pessoas da qual o poder emergiu. O poder arendtiano é essencialmente limitado, pois se restringe à situação e ao grupo de pessoas que o originaram. O poder conferido pela soberania de Rousseau é absoluto, como aponta Hannah Arendt, e como pode ser verificado na seguinte passagem: "Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania" (ROUSSEAU, 1987, p. 48). Não iniciarei aqui a discussão sobre o que significa esse "poder absoluto" de que fala Rousseau. Mas parece claro que ele se choca frontalmente com a concepção de política de Hannah Arendt em que o poder é limitado, espontâneo e não pode, de qualquer forma, ser dirigido, ainda que por uma vontade geral.

Além dessa incompatibilidade entre a soberania de Rousseau e o poder de Hannah Arendt, o soberano de Rousseau não pode assumir compromissos para o futuro. Segundo Rousseau, o soberano, conforme as circunstâncias, pode mudar o sentido de sua vontade geral e não faria sentido que o soberano assim não o fizesse, justamente em razão de sua soberania:

> O soberano pode muito bem dizer: "Quero, neste momento, aquilo que um tal homem deseja, ou, pelo menos, aquilo que ele diz desejar". Mas não poderá dizer: "O que esse homem quiser amanhã, eu também o quererei", por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político (ROUSSEAU, 1987, p. 44).

Esta formulação de Rousseau é absolutamente descabida para Hannah Arendt, que vê na capacidade de fazer promessas e assumir compromissos uma das capacidades políticas mais importantes, justamente para lidar com a imprevisibilidade da ação, como será exposto no próximo item. Antes de lidar com a capacidade de fazer promessas, tal como formulada por

Arendt, quero apenas reafirmar que a vontade, para Hannah Arendt, não é necessária para a constituição da soberania de um corpo político, e, nesse sentido, não emerge da teoria política da autora qualquer tipo de vontade coletiva que possa ter as mesmas características da "vontade geral" rousseauniana. A vontade, no que diz respeito à política arendtiana, tem a ver apenas com a liberação das necessidades privadas, e esta somente pode acontecer individualmente.

4.4 A capacidade de fazer promessas

A ação política arendtiana, como já exposto até aqui, é imprevisível. Tal imprevisibilidade incomodou Hannah Arendt na medida em que representava uma ameaça a uma mínima estabilidade da esfera política em que se realizam os negócios humanos. Para isso, ela teve de formular uma solução que ao menos atenuasse os efeitos da imprevisibilidade da ação. Esta solução é traduzida na capacidade que ela identificou, nos atores políticos, de fazer promessas[63].

A capacidade de fazer promessas se traduz, entre outras formas, na celebração de contratos – entendidos aqui em seu sentido amplo, e não exclusivamente em seu sentido jurídico. Esses contratos podem ser considerados, na terminologia arendtiana, "ilhas de certeza", que apaziguam os inquietantes efeitos da imprevisibilidade. E é fundamental que tais contratos sejam apenas "ilhas de certeza":

> O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se

[63] Ao lado da imprevisibilidade, uma das características que podem tornar o agir algo aterrador é a irreversibilidade dos atos. Essas duas características da ação colocam o ator numa posição muito difícil: ele não pode prever exatamente o que vai fazer, nem pode desfazer o que fez. Como solução para os efeitos dessas duas características, Arendt sugere a capacidade de perdoar, que torna possível ao ator desfazer um ato, e a capacidade de prometer, capaz de formar pontos de certeza na imprevisibilidade da ação: "Se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e desnorteados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos – trevas que só a luz derramada na esfera pública pela presença de outros, que confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre, poderia dissipar. Ambas as faculdades, portanto,

> fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contra-producente (ARENDT, 1981, p. 256).

O que Hannah Arendt pretende afastar, com a passagem citada, é a possibilidade de previsão absoluta dos atos humanos através de promessas. Portanto, de um lado, ela afasta a soberania ilimitada de Rousseau, que simplesmente não se obriga para o futuro, e também qualquer possibilidade de comprometimento absoluto[64].

Arendt utiliza como exemplo dessa "capacidade de fazer promessas" os pactos feitos pelos colonos norte-americanos no processo de colonização britânica. Segundo ela, foi por causa dos acordos e promessas mútuas existentes entre os colonos que foi possível a aceitação da incidência do sistema legal inglês também sobre as colônias americanas. Para explicar a importância disso, a autora parte da distinção entre os dois tipos de "contrato social"[65]: o primeiro feito entre os cidadãos que compartilham o espaço público comum, através

---

dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma" (ARENDT, 1981, p. 249).

[64] O comprometimento nunca é absoluto, porque há a possibilidade de que as promessas sejam rompidas: "There exist a great number of circumstances that may cause a promise to be broken, the most important one in our context being the general circumstance of change. And violation of the inherent mutuality of promises can also be caused by many factors, the only relevant one in our context being the failure of the established authorities to keep to the original conditions. Examples of such failures have become only too numerous; there is the case of an "illegal and immoral war", the case of an increasingly impatient claim to power by the executive branch of government, the case of chronic decepction, coupled with deliberate attacks on the freedoms guaranteed under the First Amendment, whoce chief political function has always been to make *chronic* deception impossible; and there has been, last but not least, the case of violations (in the form of war- oriented or other government-directed research) of the specific trust of the universities that gave them protection against political interference and social pressure" (ARENDT, 1996, p. 93).

[65] Hannah Arendt critica a forma como estes dois contratos eram vistos pelos teóricos do século XVII. Segundo ela, tais teóricos os diferenciavam da seguinte forma: "Esquematicamente, as principais diferenças entre essas duas espécies de contrato social podem ser assim descritas: o contrato mútuo, através do qual as pessoas se agrupam para formar uma comunidade, está baseado na reciprocidade e pressupõe igualdade; seu verdadeiro conteúdo é um compromisso, e sua conseqüência é, de fato, uma "sociedade" ou "associação", no antigo sentido romano de *societas*, que significa "aliança". Essa aliança acumula a força individual dos sócios aliados, e os congrega numa nova estrutura de poder, fundamentada nas "promessas livres e sinceras". Por outro lado, no assim chamado contrato social entre uma determinada sociedade e seu governante, estamos em face de um ato fictício original, por parte de cada membro, através do qual cada um abdica individualmente de sua força e poder para que se constitua um governo; longe de adquirir um novo poder, ele renuncia ao poder que anteriormente tinha, e, ao invés de se obrigar através de um compromisso, ele simplesmente expressa o seu "consentimento" em ser dirigido

de promessas mútuas; o segundo feito entre os cidadãos e seu governante, através do qual os primeiros aceitam – consentem – a soberania do segundo. Esse pacto mútuo, que torna possível o posterior assentimento de um determinado conjunto de instituições, é feito com base na confiança mútua e, no exemplo norte-americano adotado por Arendt, essa confiança não estava

> de forma alguma, baseada numa confiança semi-religiosa na natureza humana, mas, ao contrário, na possibilidade de controlar a natureza humana, em sua singularidade, por meio de vínculos comuns e promessas mútuas. A esperança para o homem, em sua singularidade, está no fato de que não é o homem, mas são os homens que habitam este planeta e compõem, entre eles, o seu mundo. É a mundanidade humana que protege os homens da cilada da natureza humana (ARENDT, 1988, p. 139-40).

Na experiência americana, a força que unia os indivíduos vinha do pacto associativo e o consentimento, portanto, não chegou a ser uma outorga de poder, apenas a aceitação de um determinado conjunto de instrumentos legais, que deveriam ser aplicados e interpretados de acordo com os pactos americanos Essa experiência americana, que antecedeu a sua própria fundação constitucional, ensinou, aos homens da Revolução Americana, "que a ação, embora possa ser iniciada em isolamento e decidida por um só indivíduo, por diferentes motivos, só pode ser exercitada em função de algum esforço conjunto, no qual a motivação particular de cada indivíduo não é mais levada em consideração" (ARENDT, 1988, p. 139).

---

por um governo cujo poder consiste na soma total das forças que todos os indivíduos canalizaram pra ele, e que são monopolizadas pelo governo, supostamente em benefício de todos os súditos. No que concerne ao indivíduo, é óbvio que ele ganha tanto poder pelo sistema de promessas mútuas como perde por seu consentimento num monopólio de poder pelo governante. Inversamente, aqueles que "compactuam e se associam" perdem, em razão da reciprocidade, seu isolamento, ao passo que, no outro caso, é precisamente seu isolamento que é resguardado e protegido.

(...) Em outras palavras, o contrato mútuo, em que o poder é constituído por intermédio de compromisso, contém, *in nuce*, tanto o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo, e em que uma "mútua sujeição" torna absurda a existência de um poder dominante – "se o povo for governante, quem serão os governados?" – como o princípio federativo, o princípio de "uma comunidade para o progresso" (como Harrington denominava sua utópica *Oceana*), segundo o qual corpos politicamente constituídos podem associar-se e formar alianças permanentes, sem perder sua identidade. É igualmente óbvio que o contrato social que exige a outorga do poder para o governo e o consentimento para o exercício do poder contém, *in nuce*, tanto o princípio do poder absoluto, de um monopólio absoluto do poder "que a todos atemoriza" (Hobbes) (e que, incidentalmente, é suscetível de ser interpretado como uma imagem do poder divino, uma vez que só Deus é onipotente), como o princípio nacional, segundo o qual deve existir um representante da nação como um todo, e em que o governo é entendido como a materialização da vontade dos nacionais" (ARENDT, 1996, p. 136-137).

Isto é perfeitamente compreensível quando estão em jogo a fundação de uma nova ordem constitucional e o estabelecimento de um novo governo.

Segundo Hannah Arendt, o consentimento original das instituições presentes na fundação de um novo espaço político se renova no consentimento de cada lei e instituição que vem a ser elaborada:

> É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio nada mais é que a continuação do consentimento que deu origem às normas legais. De acordo com o governo representativo, é o povo que detém o poder sobre aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apóia-las (ARENDT, 1985, p. 22).

Arendt, portanto, é bem clara afirmando que o consentimento não se resume àquele manifestado no momento original. Ele se atualiza a cada momento em que uma nova instituição precisa ser consentida. No entanto, a autora não tem a mesma clareza em relação à capacidade de fazer promessas, e, se a imprevisibilidade da ação é algo permanente, existente em todos os momentos, a capacidade de fazer promessas deveria ser também "atualizada". Enfim, se a capacidade de fazer promessas é também permanente, como ela se manifesta? A autora parece sugerir a resposta na seguinte passagem:

> Todos os negócios políticos são e sempre forma transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças – derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro (ARENDT, 1992, p. 212).

O que Hannah Arendt não deixou claro, e nem sequer sugeriu de forma mais explícita, é como se materializa essa capacidade de fazer promessas, sem a formulação de um conceito político de vontade que vá além do momento da liberação. Explico melhor. Se a capacidade de fazer promessas é algo que se manifesta no curso da própria ação política, o seu momento de formulação é político, e não pré-político. Ora, como visto, no momento da ação

política propriamente dita não há espaço para a vontade. Como, então, formular promessas para o futuro sem a atividade que justamente lida com o futuro? Arendt apenas diz que tais promessas são feitas com base na confiança mútua. Ou, como sugere a citação, acima, através do consentimento acerca da obediência de leis, que, na perspectiva da autora, não foram politicamente elaboradas. Mas, justamente para que elas sejam apenas "ilhas de certeza", e não aniquilem por completo a imprevisibilidade, como teme Arendt, é necessário que se estabeleçam os limites dessa certeza. Como esses limites se estabelecem? Para afastar a submissão da ação política a uma racionalidade balizada em meios e fins, Hannah Arendt excluiu do âmbito político a ação estratégica. Tal exclusão foi comentada na célebre crítica feita por Habermas, que observa: "Um conceito hoje ultrapassado de conhecimento teórico, baseado em evidências últimas, impede H. Arendt de compreender o acordo sobre questões práticas como uma formação racional da vontade" (HABERMAS, 1980, p. 116). Sem esse conceito de vontade, Arendt não só não pode ter a compreensão de que fala Habermas, como nem mesmo pode atualizar a capacidade de fazer promessas a que ela recorre para atenuar os efeitos da imprevisibilidade da ação. Com isso, a autora não só "retrocede até a tradição do direito natural", como afirma Habermas, mas nela permanece, ficando impedida de formar uma noção de pacto, promessa ou acordo mais amplo que a do pacto social, e a que se possa recorrer durante todos os momentos em que a ação política possa acontecer.

4.5 Lei e poder

No capítulo sobre o conflito tratei do conceito de lei formulado por Hannah Arendt, situando-a em um espaço pré-político. Afirmei ainda que a lei, para Hannah Arendt, é um resultado da fabricação, e não da ação política, embora sua obediência dependa de um consentimento, que é, esse sim, fruto da ação de um conjunto de pessoas. Portanto, a elaboração da lei é que é uma atividade semelhante à fabricação e, por isso, mesmo, não foi objeto de atenção da reflexão de Hannah Arendt. Isso está plenamente em acordo com a concepção que a autora tem da vontade. A relação da política com a vontade é muito semelhante à relação que o espaço político tem com as leis: a ação política depende da vontade para iniciar-se, mas não é, propriamente, um produto dela; o espaço político também depende

de uma estrutura legal para constituir-se, mas não é produto dessa estrutura legal, nem a estrutura legal emerge no interior do espaço político.

A vontade, como já afirmado, é, para Hannah Arendt, a atividade voltada para o futuro, e as leis também são regras que se voltam para o futuro. No entanto, nenhum dos dois temas ocupa posição relevante no pensamento da autora. E, mesmo situando-as fora do âmbito propriamente político, Arendt poderia ter estabelecido alguma relação entre lei e vontade, já que são regra e atividade voltadas para o futuro. A autora utilizou essa relação apenas para justificar por que a fonte da filosofia política de Kant não é a crítica da Razão Prática, e sim, a Crítica do Juízo. O juízo, que já foi abordado neste texto, não nos diz "como agir". Na filosofia prática kantiana, a vontade, ao contrário, através da legislação da razão, imprime uma regra ao comportamento daquele que age. Neste sentido, Arendt observa que "a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontra sua mais alta expressão na filosofia política de Kant" (ARENDT, 1981, p. 73). Embora reconhecendo isso, na filosofia de Kant, Arendt enxerga uma fonte política no juízo, que, através da "mentalidade alargada" presente nessa atividade, permite que a pluralidade seja levada a uma atividade realizada no isolamento. A vontade, ao contrário, como já apontado, não pode suportar a diversidade ou a contradição. As leis, para Arendt, nunca devem dizer "como agir". Com isto, portanto, parece haver, para Hannah Arendt, um afastamento entre lei e vontade. Sem uma elaboração da relação entre lei e vontade, ainda que as situando em um âmbito pré-político, Hannah Arendt acabou enfraquecendo ainda mais o significado político dos dois conceitos. A delimitação do futuro, para Hannah Arendt, se dá penas através da construção de referências ou de eventos que sirvam para futura evocação:

> O que salva as ações de sua inerente inutilidade não é outra coisa senão essa discussão incessante que se trava em torno delas, a qual, por sua vez, permanece inútil a não ser que dê origem a certas concepções e a determinados marcos dominantes que favoreçam a futura evocação ou que simplesmente lhe sirvam de referência (ARENDT, 1988, p. 176).

Hannah Arendt, com se vê na passagem acima, reconhece o risco de que a ação, tal como ela a concebe, seja inútil. Então chama a atenção para a criação de referências que sirvam para futura evocação. No entanto, o salvamento da inutilidade da ação parece parar por aí. Para preservar a

espontaneidade e a imprevisibilidade da ação, Arendt enfraqueceu tudo que pudesse cerceá-la ou vinculá-la. Fala de uma capacidade de fazer promessas que não tem relação com a vontade e fala que as leis são necessárias para a constituição da igualdade, e nada mais. Hannah Arendt afasta a vontade de duas noções nas quais a vontade é recorrentemente uma referência, que são a promessa – ou pacto, ou contrato – e a lei. Neste aspecto, Seyla Benhabib[66] traça um paralelo entre o modelo liberal e o modelo arendtiano de espaço público, apontando que aquele tem seu enfoque em mecanismos jurídicos, enquanto este tem como referência a criatividade, a espontaneidade.

Se a lei não tem relação com a vontade, também sua relação com o poder – que também nada tem a ver com a vontade – não é forte. A relação entre lei e poder se resume ao momento da obediência da lei, não existindo em nenhum momento anterior. Dentro deste esquema, a lei não emerge da mesma ação da qual o poder emerge. Ela pode cristalizar a manifestações do poder, mas não é ela própria uma manifestação sua. Em outras palavras, o texto legal depende da formação de um poder político que, consentindo acerca desse texto legal, confere a este legitimidade e dá início à sua dimensão política. Talvez isto fique mais explícito com a passagem em que Arendt afirma que "A lei pode realmente estabilizar e legalizar mudanças uma vez que elas tenham ocorrido, mas a mudança em si mesma é sempre resultado de uma ação extra-legal" (ARENDT, 1996, p. 80). Com esta observação, Arendt pretende dizer que primeiro ocorre a mudança no espaço político, mudança esta que pode ser obtida até mesmo através da desobediência à lei, para que depois a lei reconheça esta mudança. Tudo estaria perfeito se junto a esta idéia não estivesse uma outra de que o processo legislativo, em si mesmo, não pode ser um instrumento de mudanças. Isto porque, no esquema arendtiano,

---

[66] Ver a seguinte passagem: "When compared to Arendt's reflections, the advantage of the liberal concept of public space is that the link between power, legitimacy and public discourse is made most explicit by it. Yet this model is also more sterile than the Arendtian one in that it conceives of politics too closely along the analogy of juridical relations, thereby losing that emphasis on spontaneity, imagination, participation and enpowerment which Arendt saw to be mark of authentic politics whenever and wherever it occurred" (BENHABIB, 1992, p. 95). A respeito deste confronto, é interessante a análise de José Eisenberg, que aponta que, embora Arendt se afaste do liberalismo no aspecto acima apontado, ela incorpora outros elementos do liberalismo: "Por mais contundente que seja a crítica de Arendt à redução da liberdade à vontade no pensamento liberal, ao igualar liberdade e ação e definir o espaço público como o resultado da realização efetiva da capacidade de agir, Arendt está implicitamente reconhecendo que é o conflito, e não o consenso, o principal resultado da ação política, e que, portanto, as interações livres entre os sujeitos humanos dependem de normas liberais que regulem os mecanismos de tolerância que permitem surgir um espaço público entre eles" (EISENBERG, 2001, p. 170). Embora eu concorde com Eisenberg no que diz respeito à necessidade de Arendt de recorrer a uma noção negativa de lei, muito próxima da liberal, discordo de sua observação em dois pontos: Eisenberg coloca o conflito como "resultado da ação

como já exposto no segundo capítulo, a lei não expressa conflitos, mas sim mudanças já ocorridas, apenas cristalizando-as. Desta forma, faz todo sentido que a lei possa ser obtida através de um processo não necessariamente político, e até mesmo de fabricação, pois o processo legislativo, neste ponto de vista, tem a função exclusiva de colocar como lei algo que já se consolidou no espaço político, dando-lhe apenas permanência e durabilidade (ARENDT, 1981, p. 105). A garantia para que essa lei seja efetivamente reflexo das mudanças operadas é que, se não o for, as pessoas que estão sujeitas a tal lei poderão desobedecê-la. Além disso, o processo legislativo possui, em relação ao espaço político arendtiano, um fim muito específico, que é o de constituir uma garantia para que a igualdade possa ser preservada e o de limitar o poder, para que este não seja ilimitado. Neste último papel, vale salientar que as leis apenas delimitam o espaço de abrangência do poder e continuam tendo a sua função pré-política:

> as leis estão sempre correndo o risco de serem abolidas pelo poder da maioria, e, num conflito entre a lei e o poder, dificilmente a lei sairá vitoriosa. No entanto, mesmo se presumirmos que a lei seja capaz de controlar o poder – e é sobre essa presunção que deve repousar todas as formas de governo verdadeiramente democráticas, sob pena de degenerarem na pior e mais arbitrária tirania – a limitação que as leis impõem sobre o poder apenas pode resultar numa diminuição de sua potência. O poder só pode ser contido, e, ainda assim, permanecer intacto, através do poder, de forma que o princípio de separação do poder não apenas proporciona uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo, como também oferece, na realidade, uma espécie de mecanismo, incrustado no próprio cerne do governo, através do qual novo poder é constantemente gerado, sem que, no entanto, venha a crescer demasiadamente e se expandir, em detrimento de outros centros ou fontes de poder (ARENDT, 1988, p.121).

A idéia de que somente o poder deve limitar o poder de Hannah Arendt é explicitamente inspirada na doutrina da separação de poderes, tal como formulada por Montesquieu. No entanto, em Montesquieu, quando se fala em poder, está sendo falado de poderes de um Estado – executivo, legislativo e judiciário –, e, quando se fala em separação de

---

política", quando o resultado desta, como já visto, somente pode ser o poder e a liberdade; e trata de conflito,

poderes, está sendo formulado um arranjo entre as instituições que exercerão esses poderes[67]. Hannah Arendt afirma que as instituições são cristalizações de poder, mas o sentido disto não é exatamente o aplicado por Montesquieu, que enxerga um conjunto de poderes presentes em todo Estado e tenta examinar como esses poderes devem ser distribuídos pelas instituições. Na obra da autora, o poder é gerado espontaneamente e se cristaliza através do consentimento às instituições. Esta diferença é apontada pela própria autora, ao destacar a ampliação dessa idéia de que o poder só pode ser controlado pelo poder para o âmbito das treze colônias, pelos fundadores americanos:

> Esse lado da questão é geralmente desprezado porque pensamos na divisão do poder apenas em termos de separação nos três ramos do governo. Entretanto, o principal problema dos fundadores foi como estabelecer uma união a partir de treze repúblicas "soberanas", devidamente constituídas; a tarefa deles foi a criação de uma "república confederada", a qual – na linguagem da época, tomada de empréstimo a Montesquieu – conciliaria as vantagens da monarquia em assuntos externos com as do republicanismo em política doméstica (ARENDT, 1988, p.122).

Hannah Arendt aponta com destaque a distinção das fontes das quais emanam lei e poder[68] presente na Revolução Americana e argumenta que foi um grave erro da Revolução Francesa ter enxergado no mesmo local a fonte para a lei e o poder, na medida em

---

quando deveria falar de pluralidade, e não como produto, mas como condição da ação.

[67] A enunciação de quais são os poderes que há em cada Estado ocorre no Capítulo em que Montesquieu comenta a Constituição da Inglaterra e é feita da seguinte forma:
"Há, em cada Estado, três espécies de poderes: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem dos direitos das gentes e o executivo das que dependem do direito civil.
Pelo primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis por certo tempo ou para sempre e corrige ou ab-roga as que estão feitas. Pelo segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, previne as invasões. Pelo terceiro, pune os crimes ou julga as querelas dos indivíduos. Chamaremos este último o poder de julgar e, o outro, simplesmente o poder executivo do Estado" (MONTESQUIEU, 1995, p. 118 –119).

[68] A autora aponta que, em Estados absolutistas, lei e poder vinham da mesma fonte: "O ponto em questão era que o monarca absoluto – diferentemente do rei constitucionalmente limitado – representava não apenas a vida potencialmente ilimitada da nação, de forma que, quando se proclamava: "O rei está morto, que o rei tenha longa vida", isso significava, efetivamente, que "o rei é, em si mesmo, uma corporação que vive eternamente"; ele também encarnava, na terra, uma origem divina, na qual lei e poder coincidiam. Sua vontade, por representar supostamente a vontade de Deus sobre a terra, era, ao mesmo tempo, fonte da lei e do poder, e era essa origem idêntica que tornava poderosa e legítimo o poder. Portanto, quando os homens da Revolução Francesa colocaram o povo no assento do rei, foi muito natural que eles vissem no povo, em concordância com a antiga teoria romana,

que as mesmas assembléias que emergiram da Revolução eram quem detinha o poder para formular as novas leis do País:

> Teoricamente, o grave e funesto erro da Revolução Francesa consistiu em sua quase automática e ingênua convicção de que a lei e o poder emanam da mesma fonte. (...)
> (...)A insistência revolucionária americana na distinção entre uma república e uma democracia, ou governo da maioria, se apóia na separação radical entre lei e poder, com diferentes origens, diferentes legitimações e diferentes esferas de aplicação nitidamente limitadas (ARENDT, 1988, p. 132-133).

Para este argumento, a autora utiliza o seu conceito de autoridade, apontando que a fundação constitucional americana foi possível porque na verdade foi só uma repetição da fundação que os próprios Estados tiveram que fazer:

> Aqueles que receberam o poder de constituir, ou seja, o poder de moldar as constituições, eram representantes devidamente eleitos de organismos constituídos; sua autoridade vinha de baixo, e quando eles se aferraram ao princípio romano de que a sede do poder estava no povo, não estavam raciocinando em termos de uma ficção ou um absoluto, a nação acima da autoridade e isenta de todas as leis, mas em termos de uma realidade atuante, a multidão organizada, cujo poder era exercido em consonância com a s leis e por elas limitado (ARENDT, 1988, p. 133).

Com a noção de autoridade, Arendt pôde, ainda, apontar que o *insight* institucional mais importante dos *founding fathers* foi o de ter situado no Judiciário a autoridade do corpo político americano. Para que isso possa ser melhor entendido, convém uma breve exposição do tratamento dado pela autora ao poder e à autoridade.

---

e em plena harmonia com os princípios da Revolução Americana, não apenas a fonte e o fulcro de todo poder,

4.6 Poder e autoridade

Segundo a autora, a autoridade pressupõe obediência e, a despeito desta, não se relaciona com a autoridade qualquer forma de violência ou meio externo de coerção. Também não diz respeito à autoridade a persuasão, pois esta pressupõe igualdade na relação entre os homens e envolve um processo de argumentação, enquanto na autoridade sempre está presente uma relação que se dá entre desiguais. Assim, a autoridade está dissociada de qualquer forma de poder. "A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta na razão comum, nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado" (ARENDT, 1992, p. 129). Buscando as origens do conceito de autoridade, a autora recorre aos romanos, responsável pela formulação do conceito, e aos gregos, que serviram como fonte para a formação dos institutos políticos romanos, sendo utilizados, por isso mesmo, como fonte de autoridade. Em Roma, autoridade significava "aumentar"(*augere*), e o que devia ser aumentado era a fundação da cidade. A despeito da construção fortificada da cidade, havia a busca romana de ampliação de seus domínios e com esta, a ampliação do número de cidadãos romanos e o compartilhamento da autoridade, que residia no corpo do Senado. Junto a esta idéia de aumento estão presentes também a durabilidade e a permanência. Se tivermos em vista a constituição de um corpo político, a sede institucional da autoridade não pode ser dotada de nada que seja contingente, do contrário o próprio caráter permanente da instituição, que a faz de local em que reside a autoridade, está ameaçado. Logo, onde reside a autoridade não pode existir o poder, pois, como já visto, este é eminentemente contingente, na medida em que se estabelece a partir do agir conjunto. Diante deste conceito de autoridade é que os romanos, na interpretação de Hannah Arendt, situaram-na no Senado. Este era composto por membros vitalícios e as leis elaboradas em seu corpo possibilitavam a ampliação dos domínios romanos.

A inovação dos americanos apontada por Hannah Arendt consistiu no deslocamento da autoridade para o Judiciário. Os sinais que evidenciam tal deslocamento são a vitaliciedade dos juízes e a ausência de poder que caracteriza este ramo do governo, fundado com base na teoria da separação de poderes de Montesquieu. Segundo Arendt, a autoridade é

---

como também a origem de todas as leis" (ARENDT, 1988, p.125).

exercida pelo judiciário americano através da interpretação das leis e da defesa da Constituição. Desta forma, está embutida na autoridade do judiciário também a idéia de aumento, uma vez que cada lei estadual que seja julgada como constitucional ou cada *standard* que seja adicionado ao corpo legal dos Estados Unidos, na verdade está aumentando a própria esfera de atuação deste ramo do governo e a autoridade da Constituição[69]. Esta maneira de exercer a autoridade elaborada pelos americanos fez com que Arendt estabelecesse a distinção de que enquanto a autoridade dos romanos e a dos americanos:

> Do ponto de vista institucional, é a falta de poder, acrescida da permanência no cargo, que mostra que, na República americana, a verdadeira sede da autoridade está na Suprema Corte. E essa autoridade é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, nas palavras de Woodrow Wilson, 'uma espécie de assembléia constitucional em sessão permanente'.
>
> Entretanto, ao passo que a diferenciação institucional americana entre poder e autoridade conserva traços nitidamente romanos, sua própria concepção de autoridade é inequivocamente diferente. Em Roma, a função da autoridade era política, e consistia em oferecer aconselhamento, enquanto na República americana, a função da autoridade é legal, e se exerce através da interpretação. A Suprema Corte deriva sua própria autoridade da Constituição, como documento escrito, ao passo que o Senado romano, os *patres* ou pais da República romana, estavam investidos de autoridade porque representavam, ou antes reencarnavam os ancestrais, cujo único fundamento de autoridade no corpo político era precisamente o fato de o haverem fundado, de serem eles os "Pais Fundadores" (ARENDT, 1988, p. 160-161).[70]

---

[69] Assim, estão associadas ao judiciário norte-americano todas as características atribuídas por Arendt à autoridade: a ausência de poder, a idéia de durabilidade e a obediência, que se manifesta no caráter vinculante das decisões judiciais, que devem ser obedecidas pelas partes envolvidas, se em questão está um caso particular, ou por todos, se em questão está a constitucionalidade de uma lei.

[70] Mais uma vez não vou aqui examinar a correção da análise de Hannah Arendt. No entanto, esta rígida separação entre poder e autoridade é bastante curiosa. O Senado Romano, ainda que detentor da autoridade, tal como o conceito é formulado por Hannah Arendt, não se encontrava desprovido de outros poderes, principalmente o de legislar. Conforme já foi apontado aqui através das citações de Maquiavel e, principalmente, como se pode observar através da análise feita por Montesquieu, Senado e povo na República Romana se encontravam em conflito, que se exprimia principalmente através do poder de legislar. Neste sentido, veja-se: "Em Roma, tendo o povo maior parte do poder legislativo, parte do poder executivo e parte do poder de julgar, esse grande poder

Este caráter legal deu aos americanos a virtude de que na sua fonte de autoridade estava uma Constituição que podia ser vista como uma carta de princípios que seriam aumentados com a própria existência do corpo político. Arendt viu no processo político que deu origem à Constituição Americana uma eficaz construção de limites à ação política futura, traduzidos em princípios que não poderiam ser facilmente violados.

Hannah Arendt, enxergando sucesso na experiência americana, resgata a doutrina da separação de poderes de Montesquieu, como já apontado. No entanto, a "fraqueza" do Poder Judiciário presente na teoria de Montesquieu vem justamente do fato de que o Judiciário, no seu esquema de separação de poderes, é apenas "a boca pela qual fala a lei". No federalismo americano, no entanto, o Judiciário tem um papel bem mais importante, destacado pela própria Hannah Arendt: o de interpretar a Constituição, que também, por sua vez, é um dos pilares da autoridade do corpo político americano. Então, o que parece é que Hannah Arendt faz sua interpretação de Montesquieu a partir da leitura e aplicação feitas pelos *founding fathers*. E, com uma rígida distinção entre poder e autoridade, ela pode afirmar que os americanos aplicaram a tese de Montesquieu de que o judiciário era um poder nulo. Isso permite a ela lidar também com um conceito mais fraco de lei, na medida em que centra sua atenção na atividade de interpretação feita pelo judiciário e, mais do que isso, com um recorrente apelo à autoridade da Constituição. Com este instrumental institucional, Arendt pode lidar com o futuro de uma forma a seu gosto: sempre recorrendo a um momento originário, que se situa no passado.

Essa maneira de Arendt enxergar o arranjo institucional americano e, principalmente, o Poder Judiciário, poderia sugerir que se encontra em sua obra uma sobrelevação da importância desse poder. No entanto, embora ela tenha dado grande importância ao juízo em suas reflexões, como já foi aqui abordado, suas reflexões voltam-se para o juízo reflexionante. Ora, os juízos emitidos por um poder judiciário são sempre juízos determinantes, pois, se eles não são resultados da aplicação de uma lei, são ao menos a aplicação de um *standard* anterior, obtido através de outros julgamentos, que seja aplicável a

---

necessitava ser contrabalançado por outro. O senado tinha parte do poder executivo e um ramo do legislativo, mas isso não era suficiente para compensar o poder do povo. Cumpria que ele participasse do poder de julgar e isso acontecia quando os juízes eram escolhidos entre os senadores" (MONTESQUIEU, 1995, p. 135) e, ainda, "O povo disputava ao senado todos os ramos do poder legislativo, porque era cioso de sua liberdade, não lhe disputava os ramos do poder executivo porque era cioso de sua glória" (MONTESQUIEU, 1995, p.132).

um caso concreto. Somente em situações de exceção é que um juízo reflexionante será útil, e mesmo assim será ainda baseado em alguma regra jurídica anterior. Portanto, neste caso, a noção teórica de juízo formulada por Hannah Arendt não se aplica a uma instituição que ela própria destacou em sua análise de eventos políticos.

4.7 A vontade e as instituições

Voltando à vontade, o que parece emergir da obra de Hannah Arendt é a pequena relevância dessa atividade para sua teoria política. A vontade está presente em um momento pré-político e, para que a política preserve sua espontaneidade e não esteja sujeita a qualquer tipo de coerção, deve estar alheia aos seus ditames. Tal afastamento da vontade parece ser contraditório com a importância dada pela autora à capacidade de fazer promessas. Essa capacidade, que se manifesta em toda fundação de corpo político, sugere que a todo tempo as pessoas possam constituir elementos de compromisso que dêem à ação a previsibilidade necessária para a segurança dos negócios humanos. Mas, como visto, Hannah Arendt não associou essa capacidade à vontade e também não explicitou como ela se manifesta, além do momento do pacto originário de todo corpo político. O que se depreende, portanto, é que esta promessa original é sempre invocada para fundamentar o consentimento a um conjunto de instituições. Se assim for, a atualização da capacidade de fazer promessas se dá apenas com essa invocação.

A vontade, na obra da autora, também não tem relação com as leis, ainda que estas também estejam em um espaço pré-político. As leis são importantes apenas para definir o espaço de incidência do poder. Dizem respeito à estrutura do espaço político. No entanto, leis são elaboradas e adentram o espaço político sempre. Arendt apenas afirma que elas precisam ser legitimadas e dependem do consentimento das pessoas que a ela estarão submetidas. A possibilidade de desobediência das leis é uma das potenciais formas de exercícios da liberdade. Para demonstrar isso, Arendt parte da distinção entre "objeção de consciência" e "desobediência civil", em que na primeira tem-se uma desobediência individual e, na última, tem-se a desobediência de um conjunto de pessoas, que se unem através de um dissenso coletivo. O que possibilita este dissenso é, antes de ser um interesse comum, uma opinião comum (ARENDT, 1996, p. 56). Essa opinião comum deve ser obtida segundo os

critérios da livre formação de opinião apontados no capítulo anterior. Daí dizer que esse conjunto de indivíduos, unidos por uma opinião comum e agindo em conjunto, exercita a liberdade. O "direito ao dissenso" exercido através da desobediência civil é algo, portanto, que somente pode ser exercido por um conjunto de pessoas[71]. A desobediência civil

> arises when a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and has embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt.
> (...) civil disobedience can be tuned to necessary and desirable change or to necessary and desirable preservation or restoration of the *status quo* – the preservation of rights guaranteed under the First amendment, or the restoration of the proper balance of power in the government, which is jeopardized by the executive branch as well as by the enormous growth of federal power at the expense of states' rights. In neither case can civil disobedience be equated of criminal disobedience (ARENDT, 1996, p. 74-75).

A passagem acima evidencia que a liberdade e o poder gerados pela desobediência civil a uma determinada lei não constitui qualquer nova situação de coisas, apenas pode vir a restituir uma situação anterior à lei sobre a qual existe uma opinião comum de que é ilegítima ou inconstitucional. O direito ao dissenso, exercido através da desobediência civil, ao lado do próprio consentimento às leis e instituições "became the inspiring and organizing principles of action that taught the habitants of this continent the "art of associating together" (ARENDT, 1996, p. 94). Essa arte de associar-se, que tem total relação com a capacidade de fazer promessas, apontada anteriormente, é exercida através das associações voluntárias, que "não são partidos; elas são organizações *ad-hoc*, as quais têm objetivos com prazo determinado e

---

[71] Ver a passagem: "the common lawbreaker, even he belongs to a criminal organization, acts for his own benefit alone; he refuses to be overpowered by the consent of all others and will yield only to evidence of the law-enforcement agencies. The civil disobedient, though he is usually dissenting from a majority, acts in the name and for the sake of a group; he defies the law and the established authorities on the ground of basic dissent, and not because he as an individual wishes to make an exception for himself and to get away with it" (ARENDT, 1996, p. 76).

desaparecem quando o objetivo é alcançado" (ARENDT, 1996, p. 95)[72]. Essas associações voluntárias, portanto, surgem espontaneamente em torno de uma opinião comum sobre um determinado assunto e, assim que o objetivo que simboliza tal opinião comum é alcançado, o princípio que guiava tal associação desaparece e esta se desfaz.

Como na perspectiva arendtiana a lei não deriva do poder e este guarda uma relação apenas com o consentimento/dissentimento à lei, pode-se dizer que, para a autora, o poder guarda relação forte apenas com a liberdade. Neste aspecto, mais uma vez a autora destaca o acerto dos americanos e da análise de Montesquieu:

> Montesquieu confirmou aquilo que os fundadores, com base na experiência das colônias, sabiam que estava certo, isto é, que a liberdade era um "poder natural de fazer ou não fazer o que temos em mente", e quando lemos, nos primeiros documentos dos tempos coloniais, que "os representantes assim escolhidos terão *o poder e a liberdade* de decidir", podemos ainda sentir o quanto era natural para essas pessoas usar as duas palavras quase como sinônimos (ARENDT, 1988, p.120).

A respeito da passagem acima, temos a observar, mais uma vez, que o sentido de poder para Montesquieu não era o mesmo daquele formulado para Arendt e, ainda, na passagem dos documentos coloniais citada pela própria autora, poder parece estar bastante associado a comando, e não exatamente a algo que emerge do agir conjunto. Arendt nada comenta a esse respeito. Apenas destaca da necessidade de que poder e liberdade, tal como ela os concebe, estejam relacionados.

E, com o fim de deixar para o futuro apenas a liberdade, Hannah Arendt parece ter retirado os instrumentos para que essa liberdade pudesse ser exercida. Sem a vontade, a espontaneidade da ação foi absolutamente preservada, mas parece terem sido enfraquecidos os mecanismos institucionais que poderiam constituir instrumentos para facilitar

---

[72] Implícita a esta idéia está a rejeição de Hannah Arendt às organizações partidárias, excessivamente burocratizadas, que se voltam apenas para os interesses de seus membros. Essa rejeição é explícita quando Hannah Arendt analisa os conselhos pós-revolucionários, comparando-os com os partidos e também na seguinte passagem: "Representative government itself is in a crisis today, partly because it has lost, in the course of time, all institutions that permitted the citizens' actual participation, and partly because it is now gravely affected by the disease from which the party system suffers: bureaucratization and the two parties'tendency to represent nobody except the party machines" (ARENDT, 1996, p. 89).

– e não só para garantir – o exercício da liberdade. Hannah Arendt se insurge contra a equação feita pela tradição do pensamento político entre liberdade e segurança, como visto neste capítulo. No entanto, para afastar essa equação, Hannah Arendt reservou às instituições apenas o papel de garantir que a liberdade, fruto da ação espontânea, possa acontecer.

Com esse afastamento entre liberdade e vontade, Hannah Arendt pôde afastar também o equacionamento entre poder e a idéia de comando sobre os outros[73]. Em outras palavras, a liberdade, na medida em que não tem relação com a vontade, pode estar associada ao poder que emerge somente da ação conjunta, que por sua vez acontece quando está em questão a fundação de um corpo político, ou a desobediência civil a uma lei ou qualquer outra instituição. Nestes momentos, a liberdade é exercida e o poder pode emergir espontaneamente, apenas da ação em concerto, em torno de um mesmo objetivo não calculado previamente, de diversas pessoas.

Ao lado destas noções de poder e liberdade, Hannah Arendt formula, também, que "liberdade política ou significa 'participar do governo' ou não significa nada" (ARENDT, 1988, p. 175). No entanto, a não ser através da participação em conselhos, tal como sua análise feita dos conselhos emergentes das revoluções húngara e russa, não há qualquer formulação de como se daria essa participação. E, se não há participação através do processo de legislação, nem há uma formulação mais detalhada de como se constitui um governo, também não há, na obra da autora, qualquer formulação de instituições que garantam essa participação.

Com a política de Hannah Arendt parece que podemos contar, de fato, com a espontaneidade, e só com ela.

---

[73] Sobre essa tradicional equivalência entre poder e comando, Arendt comenta: "Só posso aqui aludir às fatais conseqüências, para a teoria política, desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade, foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão, ou, no mínimo, como governo sobre os outros" (ARENDT, 1992, p. 210).

5. OS LIMITES DO NOVO

O objetivo deste trabalho, como apresentado na Introdução, foi apontar os limites que julguei mais relevantes na teoria política de Hannah Arendt. Para isto, concentrei-me na ação arendtiana, categoria central em seu pensamento. Talvez sem querer tenha me inspirado naquilo que George Kateb chamou de projeto arendtiano de retomar o "problema maquiaveliano" (KATEB, 2000, p. 131) de recuperar a dignidade da política. A recuperação dessa dignidade sem dúvida passa por uma valorização da ação realizada no espaço político. Tendo analisado as implicações das características da ação, dediquei-me em cada um dos capítulos anteriores, respectivamente, à pluralidade, à ausência de finalidade e à imprevisibilidade. Ainda resta algum comentário sobre a natalidade, que está associada ao problema da criação do novo, que foi um dos principais temas abordados por Hannah Arendt, através de sua análise sobre as Revoluções. As revoluções trazem consigo justamente o problema da criação política *ex nihilo*, somente possível através da ação.

A natalidade, que Hannah Arendt a coloca como a condição humana que, ao lado da pluralidade, caracteriza a ação, diz respeito à capacidade que os seres humanos têm de realizarem algo novo, e essa capacidade é decorrente do simples fato de que os homens nascem e é exercida justamente através da ação, atividade através da qual os indivíduos podem romper a cadeia de acontecimentos e fatos. A ação carrega consigo a novidade e, para isso, deve ser espontânea, na forma como exposto nos capítulos anteriores. Com todo esse potencial atribuído à ação, a impressão que emerge da obra da autora é de que tudo pode emergir dela e de que para a espontaneidade dessa atividade não há limites. Como já citado neste texto, Hannah Arendt fala que "milagres" – e milagre, aqui, tem o sentido de algo absolutamente inesperado – podem acontecer com a realização da ação.

Por isso a autora enfatiza a idéia de que a contingência é característica marcante do mundo político – "precisamos buscar experiências ao invés de doutrinas" – e postula pela artificialidade do mundo, contrapondo-se a qualquer idéia de que os acontecimentos dependem de alguma cadeia natural ou de algum desígnio inevitável. O mundo político, artificial, é criado para que seja possível a ação, e esta somente pode produzir algo inesperado e espontâneo.

Contudo, com o que foi exposto nos capítulos anteriores, é possível concluir que há limites no exercício da ação pelo ator arendtiano. Afastando da política o conflito, o interesse e a vontade, Hannah Arendt terminou por enfraquecer as noções de justiça, de pacto e, fundamentalmente, a noção de lei. Isto soa bastante estranho se considerarmos que Hannah Arendt, em toda a sua obra, se constitui numa defensora da república e ela própria define a república como uma forma de governo em que as instituições têm um papel central[74]. De fato, Hannah Arendt destaca a necessidade de que haja instituições para garantir a existência do espaço político, que garantam a igualdade necessária para que os indivíduos possam agir em concerto e, mais do que isso, que atenuem os efeitos da aterradora imprevisibilidade da ação. Toda essa importância que as instituições têm na obra da autora deve ser exercida sem que seja perdida a espontaneidade da ação, que, nessa medida, não pode estar sujeita a cálculos prévios, nem pode estar inserida num processo contínuo.

Margareth Canovan, em seu texto *Hannah Arendt as a Conservative Thinker* (CANOVAN, 1997), chama a atenção para a existência de limites para ação política tal como formulada por Hannah Arendt e aponta, ainda, que a existência desses limites não teve a atenção merecida de seus comentadores. No entanto, Canovan enfatiza que os limites dessa ação se encontram justamente nas amarras institucionais colocadas por Arendt, que busca justamente evitar que "tudo seja possível". De fato, Canovan tem razão ao afirmar que as instituições em Hannah Arendt têm o papel de conservar o mundo, dando-lhe a estabilidade necessária para que os negócios humanos aconteçam. O que gostaria de acrescentar é que as instituições têm esse papel e somente esse papel. Como expus, os conceitos de lei, pacto e justiça são bastante fracos na obra da autora. Com a radical separação entre o social e o político, Arendt pôde prescindir de uma noção de justiça e enfraquecer o papel das leis e dos pactos. Estes têm sua legitimidade e sua força baseadas no pacto originário que fundou o corpo político em que tais leis e pactos estão sendo firmados. Embora as noções de lei e pacto carreguem consigo sempre o tempo futuro, Arendt, para preservar a imprevisibilidade da ação, dissociou-a da vontade e, com isso, o futuro parece ter de estar sempre com uma referência no passado. Sem a vontade, e sem a necessidade

[74] Exemplo disso se encontra na passagem em que ela analisa a utilização das expressões república e democracia pelos revolucionários franceses: "Se desejarmos esboçar a questão em termos puramente lingüísticos, devemos insistir no uso relativamente recente da palavra *democracia*, que acentua o domínio e o papel do povo, em oposição à palavra *república*, com sua ênfase nas instituições objetivas" (ARENDT, 1988, p. 96).

de enfrentar o futuro, como falar da criação de novas instituições, que podem acontecer a qualquer momento, sem necessariamente significar a criação de um novo corpo político?

A fundação de um corpo político é o maior exemplo da capacidade humana de criar o novo utilizado por Hannah Arendt. No entanto, essa fundação, na obra da autora tem o papel de estabilizar o mundo, mais que de mudá-lo. Em outras palavras, Hannah Arendt tem em vista a criação de instituições estáveis, mas não mudanças institucionais. Talvez preocupada com a burocratização que determinados arranjos institucionais possibilitam, a autora insiste que as instituições devem apenas limitar, e não guiar a ação. Esta, por sua vez, é importante para fundar um novo corpo político e para legitimar as instituições, mas não necessariamente para produzi-las. Embora Arendt afirme que o Estado e as instituições sejam frutos da ação[75], na medida em que dependem de atos posteriores de legitimação para passarem a existir politicamente, ela não deixou claro como se chega a toda a configuração institucional de um Estado que vá além da fundação originária e também não ficou claro como deveria acontecer o processo de criação de instituições. Além disso, o conjunto de instituições criado tem o papel apenas de assegurar a possibilidade futura de ação. Não é reservado para as instituições nenhum outro papel. Exemplificando, as instituições podem até se constituir mecanismos de justiça distributiva, mas não necessariamente vão ter esse papel. Nem está garantido que os diversos interesses de grupos sejam representados nessas instituições, nem é formulado por Hannah Arendt quais seriam os mecanismos de estabelecer posições futuras entre os atores, o que indica que além de não necessariamente ter o referido papel, as instituições dificilmente terão esse papel.

Repetindo a frase com que terminei o capítulo anterior, a política formulada por Hannah Arendt parece contar com a espontaneidade da ação e só com ela. A República arendtiana é formada por um conjunto de atores que se encontram unidos entre si pelo mundo que compartilham em comum, pela confiança mútua manifesta no pacto político originário e pela solidariedade. No capítulo sobre o interesse, observei que a autora diferencia a solidariedade da

---

[75] Verificar a seguinte passagem: "Como todo agir contém um elemento de virtuosidade, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com freqüência definida como uma arte. Não se trata, é claro, de uma definição, mas de uma metáfora, e esta se torna totalmente falsa se incorremos no erro comum de considerar o Estado ou o governo como uma obra de arte, ou como uma espécie de obra-prima coletiva. No sentido das artes criativas, que põem em cena alguma coisa tangível e que reificam o pensamento humano a tal ponto que as coisas produzidas possuem existência própria, a política é o exato oposto de uma arte – o que não significa, aliás, que seja uma ciência. As instituições políticas- não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a

compaixão, acentuando que a primeira não se trata de uma paixão e, portanto, não traz consigo a força avassaladora desta. Como esta solidariedade se apresenta também é outro ponto que não fica claro na obra da autora. Ela apenas aponta que solidariedade era o que ligava os cidadãos americanos no seu projeto de criar novas instituições e de fundar um novo corpo político.

Com isto, o que parece emergir do republicanismo arendtiano é que nele as instituições são mais uma referência de estabilidade situada no passado do que qualquer perspectiva de criatividade política para o futuro. Neste sentido, vale destacar que, se Arendt defende o artificialismo da política, através de sua insistência de que a igualdade, os direitos e toda a política são constituídos artificialmente, este artificialismo não significa um potencial criativo institucional que possa acontecer no dia-a-dia político. O momento de criatividade institucional é algo tão raro, que somente acontece nos momentos de fundação de um corpo político. Assim, Kateb tem razão em afirmar que "os talentos arendtianos estão atrelados ao extraordinário, e não ao 'normal'" (KATEB, 2000, 135).

Afora esses momentos raros de criatividade institucional, na teoria de Arendt a ação política somente se evidencia em momentos de "dissenso" em relação às instituições, como ocorrem nos momentos em que um grupo de pessoas se mobiliza em torno da desobediência civil a uma determinada instituição. Neste aspecto, o que desponta do pensamento da autora é que, no momento em que há o consentimento às instituições a ação política também se faz presente, apenas não se evidencia tanto quanto nos momentos em que há a desobediência civil. Mas, como esta desobediência é sempre potencial, desde que haja o direito ao dissenso, o consentimento se constitui sempre uma forma de poder daqueles que se submetem a um conjunto de instituições.

Com tudo isto, toda a espontaneidade e poder miraculoso que a ação arendtiana carrega parece traduzir-se em um esforço para que instituições sejam mantidas e, com isso, a estabilidade do espaço político seja preservada. Essas instituições, por sua vez, apenas podem limitar a ação, mas nunca guiá-la. Provavelmente buscando evitar a burocratização institucional característica dos regimes totalitários, Arendt procurou reduzir o papel das instituições. Evitou, assim, o "*institutional evil*", através da excessiva desumanização que a burocratização possibilita, tal como apontado por Larry May (MAY, 2000, p. 84).

---

total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação"(ARENDT, 1992, p. 200).

Diante de tantas limitações para a criação do novo através das instituições, onde estaria estão esse novo que parece emergir da obra da autora? A outra possibilidade seria nas relações não institucionais, que se estabelecem sem qualquer vínculo desse tipo. No entanto, deve-se novamente ressaltar que a política arendtiana é eminentemente artificial e que, como ficou evidenciado em sua análise sobre a revolução francesa, a autora afasta da política as paixões, que trazem consigo a força avassaladora dos processos naturais que inibem justamente o potencial da ação de gerar algo inesperado. De onde vem o novo arendtiano, então?

> Com certeza há algo de enigmático no fato de que os homens da ação, cuja única intenção e propósito era modificar toda a estrutura do mundo futuro e criar uma *novus ordo seclorum*, tenham se dirigido àquele passado distante da Antigüidade, pois eles não '[reverteram] deliberadamente o eixo do tempo e [mandaram] os jovens 'caminha de volta ao puro resplendor do passado' (Petrarca), porque o passado clássico *é* o verdadeiro futuro'. Buscavam um paradigma para uma nova forma de governo em sua própria era 'esclarecida' e dificilmente se davam conta do fato de que estavam olhando para trás. Ainda mais enigmático, a meu ver, do que terem vasculhado os arquivos da Antigüidade é não se terem rebelado contra a Antigüidade quando descobriram que a resposta final e certamente mais profunda dos romanos – a 'prudência antiga' – era que a salvação sempre vem do passado, que os ancestrais eram *maiores,* 'superiores' por definição (ARENDT, 1993b, p. 347).

Assim, o novo arendtiano está sempre limitado pelas balizas conferidas pelo passado. E, embora ela tenha afirmado que, com o totalitarismo, já não poderíamos olhar os eventos com os mesmos olhos que nos deu a tradição, sugere apenas que se leia o passado de uma outra forma, capaz de trazer à tona categorias que permitam a compreensão dos eventos. Neste aspecto, ainda que sua relação com o passado não seja meramente saudosista, como ressalva André Duarte, ela compartilha com Tocqueville a concepção de que "A mente do homem vagueia na escuridão desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro"[76]. E, se o novo deve vir do passado, como pretende a autora, sua solução para o impasse surgido pelo

---

[76] Citação a partir daquela feita por Carol Brightman, em ARENDT, Hannah; McCARTHY, Mary. *Entre Amigas – A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975*, ed. Carol Brightman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 15.

totalitarismo não poderia ser diferente, pois o passado não pode ser modificado, pode ser apenas reinterpretado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1993a.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.

_____. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1996.

_____. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguim Books, 1994a.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Org.: Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1994b.

_____. "Little Rock". In: KNOTT, Marie Luise (org.). *Tiempos Presentes*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002a, p. 91-112.

_____. "Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel". *Lua Nova*, São Paulo, nº 55-56, 2002b.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *O Que é Política?*Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática & Editora Universidade de Brasília, 1988.

_____. *On Revolution.* New York: The Viking Press, 1965.

_____. *A Vida do Espírito – O pensar/ O querer/ O julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

_____. *Da Violência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____; McCARTHY, Mary. *Entre amigas: A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*. Org.: Carol Brightman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BEINER, Ronald. "Hannah Arendt – sobre "O Julgar"". In: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1994.

BEHNABIB, Seyla. "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative". *Social Research*, New York, v. 57, n. 1, Spring 1990.

_____."Models of Public Space: Hannah Atendt, the Liberal Tradition and the Jürgen Habermas", in *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press, 1992.

BEARD, Charles. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Yale University Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o Conceito de História". *In:* ROUANET, Sergio Paulo (Org.) *Benjamin – Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano.* São Paulo: Loyola, 1991.

_____. "Totalitarismo e Liberdade no Pensamento Político de Hannah Arendt" *In*: BIGNOTTO, N. e JARDIM DE MORAES, Eduardo (org.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 111-123.

BREDIN, Jean-Denis. *O Caso Dreyfus*. São Paulo: Scritta, 1995.

BRUNKHORST, Hauke. "Equality and Elitism in Arendt". *In*: VILLA, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 178-198.

CANOVAN, Margaret. "Arendt'a theory of totalitarianism: a reassessment". *In*: VILLA, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge Cambridge University Press, 2000, p. 25-43.

_____. "Hannah Arendt as a Conservative Thinker". *In*: MAY, Larry; Kohn, Jerome (org.). *Hannah Arendt – twenty years later.* Cambridge: MIT Press, 1997, p. 11-32.

_____. "The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism". In: *Social Research*, Summer 2002, vol. 69, n. 2, pp. 403-422.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant.* Lisboa: Edições 70, 1987.

DENNENY, Michael. "El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio". *In*: *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 89-124.

D'ENTRÈVES, M. Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt.* London: Routledge, 1994.

DOTTI, Jorge. "Arendt y la Revolution". *Punto de Vista,* Buenos Aires, n. 45, 1993, p. 33-36.

DUARTE, André. "A Dimensão Política da Filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt". *In:* ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e filosofia em Hannah Arendt.* São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EISENBERG, José. "Comunidade ou República – Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo". *In:* BIGNOTTO, N. e JARDIM DE MORAES, Eduardo (org.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp – 166-175.

ESPOSITO, Roberto. "Hannah Arendt entre <<voluntad>> e <<representación>>: para una crítica del decisionismo", *In*: *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 209- 247.

GRAY, J. Glenn. "The Winds of Thought". *In*: *Social Research,* New York, Spring 1977, pp. 44-62.

HABERMAS, Jürgen. "O conceito de poder de Hannah Arendt". *In*: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sergio Paulo (Orgs.). *Habermas.* Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1980.

KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo.* Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 1993.

KATEB, George. "Death and Politics: Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. *In: Social Research,* New York, Autumn 1987, pp. 605-616.

_____. " Political action: its nature and advantages". *In*: VILLA, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 130-148.

_____. "Ideology and Storytelling". *Social Research*, New York, v. 69, n.2, Summer 2002, p. 321-357.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MADISON, James, HAMILTON, Alexander & JAY, John. *Os Artigos Federalistas.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. .

MAY, Larry. "Socialization and Institutional Evil". *In*: MAY, Larry; Kohn, Jerome (org.). *Hannah Arendt – twenty years later.* Cambridge: MIT Press, 1997, p. 83-105.

MATOS, Olgária Chain Feres. "O Storyteller e o Flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin". *In:* BIGNOTTO, N. e JARDIM DE MORAES, Eduardo (org.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p 90-96.

MITCHELL, Ralph. *CQ's Guide to the U.S. Constitution.* Washington: Congressional Quartely, 1986.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

ORTEGA, Francisco. *Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2000.

RING, Jennifer. "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor". *Political Theory*, v. 19, n. 3, August 1991, p. 433-452.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

SKINNER, Quentin. "The republican ideal of political liberty". *In:* BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (ed.) *Machiaveli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 293-309.

TAMINIAUX, Jacques. "Athens and Rome". *In*: VILLA, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 165-177.

VETLESEN, Arne Johan. "Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition". *Philoshophy & Social Criticism*, London, v. 21, nº 1, pp. 1-16, 1995.

WAGNER, Eugenia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. "Hannah Arendt's Storytelling". *Social Research*, New York, Spring 1977, p. 183-190.

Obras Consultadas

ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Org.: Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *From Maquiavelli to Marx*. Cornell, Fall 1965. Disponível em: http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/04/040380/0001d.gif. Acesso em: 07 mai. 2002.

_____. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought". *Social Research*, Summer 2002, Vol. 69, n. 2., pp. 273-320.

_____. *Men in Dark Times.* New York: Harcourt Brace & Company, 1995.

_____. "Nosotros, los refugiados". In: KNOTT, Marie Luise (org.). *Tiempos Presentes*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, p. 9-22.

_____. *Rahel Varnhagen: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994c.

_____; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925-1975*. Org.: Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARISTÓTELES. *A Política.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia.* New York: Columbia University Press, 1986.

BOCK, Gisela. "Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine". *In:* BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (ed.) *Machiaveli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 181-201.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República.* São Paulo: Atena Editora, 1975.

CORWIN, Edward. *The Constitution and What it Means Today.* Princeton University Press: 1978.

DRAPER, Theodore. *A Struggle for Power – The american Revolution.* New York: Vintage Books, 1996.

ENEGRÉN, André. "Revolución e fundación" *In:* HILB, Claudia (org.). *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 53-88.

HOBBES, Thomas. *Leviatã.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KATEB, George. "Arendt and Individualism". *In*: *Social Research,* New York, Winter, 1994, pp. 765-794.

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

LEFORT, Claude. "Thinking with and against Hannah Arendt". *Social Research,* New York, v. 69, n. 2, Summer 2002, p. 447-459.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos.* Petrópolis: Vozes, 1994.

MAIHOFER, Werner. "The ethos of the republic and the reality of politics". *In:* BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (ed.) *Machiaveli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 283-292.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "*Nota sobre Maquiavel*". *Sinais*, Lisboa, Minotauro,1958.

NISBET, Robert. "Hannah Arendt and the American Revolution". *Social Research*, Spring 1977, pp. 63 – 79.

PLATÃO. *A República.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PORTINARO, Pier Paolo. "La política como comienzo y el fin de la política". *In*: HILB, Claudia (org.) *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 181-208.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SCHELL, Jonathan. "A Politics of Natality". *Social Research*, New York, v. 69, n. 2, p. 461-471.

SHKLAR, Judith N. "Montesquieu and the new republicanism". *In:* BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (ed.) *Machiaveli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 265-279.

_____. "Rethinking the Past". *Social Research,* Spring 1977, pp. 80-90.

SOUKI, Nadia. "Da crise da autoridade ao mundo invertido". *In:* BIGNOTTO, N. e JARDIM DE MORAES, Eduardo (org.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 124-135.

SPRINGBORG, Patricia. "Arendt, Republicanism and Patriarchalism". *History of Political Thought.* Vol. X. nº 3, Autumn 1989.

STERNBERGER, Dolf. "The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics". *Social Research.* New York, Spring 1977, p. 132-146.

TAMINIAUX, Jacques. "Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt". *In*: HILB, Claudia. *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 125-146.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América.* Belo Horizonte: Itatiaia Editora, 1987.

TRABULSI, José Antonio D. *Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

VIROLLI, Maurizio. "Machiavelli and the republican idea of politics". *In:* BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (ed.) *Machiaveli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 143-171.

VOLLRATH, Ernst. "Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política". *In*: HILB, Claudia (org.). *El Resplandor de lo Público – En torno a Hannah Arendt.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 147-179.

WALDRON, Jeremy. "Arendt's constitutional politics". *In*: VILLA, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política.* São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

WOLIN, Sheldon S. "Hannah Arendt and the Ordinance of Time". *Social Research,* New York, Spring, 1977, pp. 91-105.

YOUNG – BRUHEL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

APÊNDICE

O sujeito da ação arendtiana

Finalizado o texto em que analisei as características que julguei relevantes na ação arendtiana, emerge uma questão: qual é o sujeito dessa ação? A resposta pode estar implícita no próprio texto, mas penso que seja conveniente explicitar qual seria o sujeito da ação que foi objeto de minha análise. Para isso, é interessante que retorne ao modelo arendtiano de ação e retome o debate sobre as dimensões heróica e comunicativa da ação arendtiana.

Quando abordei o modelo de ação no primeiro capítulo do texto da dissertação, mencionei o debate existente entre os comentadores da obra de Hannah Arendt sobre a presença de dois modelos de ação que coexistiriam na teoria política da autora: o modelo comunicativo, e o modelo heróico ou agonístico[77]. O primeiro, diz respeito ao sujeito pretendendo revelar-se perante os seus pares e o segundo, diz respeito ao sujeito pretendendo comunicar-se com os seus pares. Em qualquer caso, o sujeito dessa ação é o indivíduo que, seja na dimensão comunicativa, seja na heróica, apresenta sua individualidade aos seus pares. Neste aspecto, vale lembrar que a pluralidade é a condição *per quam* da ação arendtiana, "and plurality, or the preservation of individuality in a common life, ensures that freedom will not be lost. When individuals act, they reveal themselves *as individuals*" (RING, 1991, p. 445).

Jeniffer Ring, no texto citado acima, aponta um interessante elemento no interior da obra de Hannah Arendt, sugerindo que além do ator heróico arendtiano, o pária seria um outro ator no interior de sua obra. A despeito do interesse dessa análise, ela não será abordada aqui por não ser o pária o sujeito da ação que tomei como referência para a minha análise. Em outras palavras, ainda que o pária possa ser considerado um ator político na obra de Hannah Arendt, ele não é o sujeito da ação que se realiza entre iguais, no espaço político, tem como condição humana a pluralidade e tem como sentido a liberdade, que foi o ponto de partida para o meu trabalho.

O sujeito da ação arendtiana, como sugere a citação anteriormente feita, é o indivíduo, que se revela para os seus pares apresentando em público, no mundo comum, sua

---

[77] Para verificar um melhor desenvolvimento de análise dos modelos heróico, ou expressivo, e comunicativo de ação, ver a análise efetuada por d'Entreves em D´ENTRÈVES, Maurizio P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

individualidade. E, aqui, acredito que possa reforçar uma opção que apenas sugeri, sem muita fundamentação, pela posição de que a dimensão heróica da ação arendtiana engloba a dimensão comunicativa. Em nota de rodapé do texto, apontei que se o sujeito se comunica é justamente para revelar-se aos demais, e não obteria essa revelação sem a comunicação com os outros, os espectadores. Neste sentido, vale lembrar que Hannah Arendt compara a política com a representação teatral[78]. Em tal comparação, a autora quis mostrar, entre outras coisas, que a política não tem o seu produto acabado: a política, como uma peça teatral, precisa ser "encenada" para que possa realizar o seu sentido. Ora, neste aspecto, se a ação política arendtiana tem uma dimensão comunicativa, esta dimensão apenas se verifica no ato comunicativo enquanto tal, e não na comunicação resultante dele. O ato de comunicação, eminentemente político, é o ato através do qual o ator político se revela aos demais.

Feita esta digressão, voltemos ao sujeito que procuramos. O sujeito da ação arendtiana, como visto, é o indivíduo. Esta afirmação bastante óbvia parece responder a questão que formulei acima. Mas emerge uma outra: se o indivíduo é o sujeito da ação, a liberdade e o poder, sentido e produto da ação, só emergem com a ação de um conjunto de indivíduos agindo em concerto. Seria essa ação realmente individual, na medida em que, realizada por um único indivíduo, ela nada produz, nem alcança seu sentido?

Embora não trate diretamente desta questão, Margareth Canovan, em seu artigo "The people, the masses and the Mobilization of power: The Paradox of Hannah Arendt 'Populism'", aponta elementos que iluminam bastante a questão. A autora procura diferenciar o

---

[78] Esta comparação foi citada por mim na nota 13 da dissertação e retomo aqui: "o caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está tão indissoluvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e <<reificado>> mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*,<<agir>>) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação. Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como pretende corretamente Aristóteles, no processo de criar ou escrever a peça, pelo menos na medida em que a peça teatral só adquire plena existência ao ser interpretada no teatro. Só os atores e interlocutores que reconstituem o enredo da história podem transmitir o significado total, não tanto da história em si, mas dos <<heróis>> que ela põe em evidência. Em termos de tragédia grega, isto quer dizer que tanto o significado direto como o significado universal da história são revelados pelo coro, que não imita e cujos comentários são pura poesia, ao passo que as entidades intangíveis dos agentes, por escaparem a toda generalização e, portanto, toda reificação, só podem ser reveladas através da reificação de seus atos. Esta é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com outros homens" (ARENDT, 1981, p. 200).Neste mesmo sentido, também convém citar uma passagem da análise de D'Entrèves sobre a pluralidade arendtiana; "In this respect action needs plurality in the same way that performance artists need audience; without the presence and acknowledgment of others, that is, without the presence of a community of like-minded actors

que Hannah Arendt conceitua como povo (*people*) e outras categorias coletivas utilizadas por Arendt que não podem ser consideradas povo – *Mob* e *Masses*, categorias utilizadas em *As Origens do Totalitarismo* e *Multitude*, categoria utilizada em *Da Revolução*. *Mob,* que foi traduzido em português por ralé, é uma categoria utilizada por Arendt quando analisa a repercussão social do Caso Dreyfus em *As Origens do Totalitarismo*. A *ralé*

> é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas a as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo "homem forte", pelo "grande líder". Porque a ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada (ARENDT, 1990, p.129).

Massa, por sua vez, é uma noção utilizada por Arendt para indicar a situação de um conjunto de pessoas que propicia a formação de um movimento totalitário.

> O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. 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 de voto (ARENDT, 1990, p. 361).

A massa, portanto, é formada por um conjunto de indivíduos isolados, e os movimentos totalitários são justamente "organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados" (ARENDT, 1990, 373). Daí a existência de massas ser um pressuposto para a formação de um movimento totalitário. Em relação à ralé, as massas podem ser consideradas o seu "desenvolvimento", pois a ralé se encontra excluída da *sociedade*, enquanto a massa é

---

who can see and judge the performance, action would cease to be a meaningful activity." (D'ENTRÈVES, 1994, p. 70).

decorrente do alheamento de um conjunto de indivíduos do *mundo*, sendo este justamente o lugar em comum no qual poderiam perder seu isolamento.

A *multidão*, por sua vez, é uma noção utilizada por Arendt para identificar o conjunto de pessoas formado pelos pobres e miseráveis na Revolução Francesa que buscavam, segundo a autora, através da revolução, satisfazer suas necessidades. A existência dessa multidão, segundo a autora, foi uma das razões para o insucesso da Revolução Francesa. Em contraposição a isso, também segundo a autora, os *Founding fathers* viam no povo uma "multiplicidade de vozes e opiniões" que deveriam formar a República Americana. Assim, *povo* e *multidão* são tratados pela autora como categorias praticamente opostas que caracterizaram as duas revoluções analisadas em *Da Revolução*.

O que se conclui desta breve exposição é que o que diferencia povo dessas outras categorias é que somente o povo é formado por um conjunto de pessoas que se encontram "mobilizados em torno de um mundo compartilhado, podendo agir enquanto mantêm sua pluralidade como indivíduos distintos" (CANOVAN, 2002, p. 414). As demais categorias são formadas por um conjunto de pessoas que estão ou submetidas a uma lógica de movimento contínuo, ou interligadas por interesses, ou por uma "vontade geral", que as unifica e afasta a individualidade de cada um que forma a multidão, a massa, ou a ralé. Levando a observação de Margareth Canovan adiante, a existência de um "povo" pode ser considerada um fenômeno, que acontece toda vez que há a presença de diversos seres humanos compartilhando um mundo em comum e revelando a sua pluralidade. E isto faz todo sentido se lembrarmos que, na teoria de Hannah Arendt, o povo é o titular do poder. Expus, no texto, que o poder era algo não-ordinário, que emerge quando há a ação de homens em concerto. Pode-se dizer, então que o poder surge junto com o seu próprio titular, ou seja, só há poder quando há povo. E este povo é formado com a ação, mas não a precede. Na ação arendtiana, os indivíduos lançam-se no espaço político, com coragem e, ao agir com outros, são livres e, constituindo um povo, são titulares de poder. Povo e poder são, portanto, resultados praticamente simultâneos da ação.

Com isto, percebe-se que se há algum sujeito coletivo no espaço político arendtiano ele surge após a ação. E este sujeito coletivo pode possibilitar a liberdade de cada indivíduo que o compõe e ser o titular do poder. Mas não é, ele próprio, o sujeito da ação arendtiana. Nem poderia ser diferente. Se a ação política genuína tal como formulada por Hannah Arendt não tem relação forte com o interesse, nem com a vontade, como poderiam, no

âmbito dessa ação, formar-se sujeitos coletivos? Se não há interesse, nem uma vontade coletiva que coincida em algum aspecto, fica difícil imaginar a formação desses sujeitos. Daí a preferência de Hannah Arendt pelos conselhos em relação aos partidos. Como dito do terceiro capítulo do texto da dissertação, os conselhos, na interpretação da autora, eram instituições políticas que se formavam sem estarem referenciados nos interesses dos indivíduos que os compunham, em que cada um destes poderia mostrar-se em público e, na ação em concerto com os demais, ser livre.

A ação em concerto arendtiana e a sua comparação entre a política e aquelas que ela chama de "artes de realização" sugerem uma metáfora que pode ser assim descrita: os indivíduos que se lançam ao mundo para agir, na forma como Arendt os caracteriza, parecem músicos que vão tocar, cada um com seu instrumento, com outros músicos, sem ensaiar antes, apenas improvisando. Eles têm de seguir algumas regras, a partir das quais podem criar livremente. Não seguem qualquer maestro. A diferença é que, na situação da metáfora, se os músicos forem bons, é bem provável que o resultado seja bom. Na política, a emergência da liberdade – o seu sentido, na perspectiva arendtiana – é algo extraordinário – um milagre.