

Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt*

Political freedom and democratic culture on Hannah Arendt

Yara Frateschi

yfrateschi@gmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo analisa o papel desempenhado pelos conselhos revolucionários nas reflexões políticas de Hannah Arendt a partir de *Sobre a revolução*. Pretendo mostrar que Arendt recorre aos conselhos não para desenhar um modelo de sistema político que substitua o representativo, mas sim para denunciar a restrição da participação nas democracias representativas atuais baseadas no sistema de partidos, em prejuízo tanto do exercício da liberdade política quanto do desenvolvimento de uma cultura democrática.

Palavras-chave: Hannah Arendt; sistema de conselhos; participação; representação; cultura democrática.

Abstract: This article analyzes the role of the revolutionary councils in Hannah Arendt's political reflections based on *On Revolution*. I intend to show that Arendt resorts to the councils not to sketch a model of a political system aiming to replace the representative model, but, rather, to denounce the restriction of participation in the current representative democracies based on the party system, to the detriment of both the exercise of political freedom and the development of a democratic culture.

Keywords: Hannah Arendt; councils; participation; representation; democratic culture.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p29-50>

Em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt assume como causa mais urgente do tempo presente a causa (mais antiga de todas) da liberdade contra a tirania (Arendt, 2011, p.35). O livro de 1963 pinta um quadro sombrio e de profunda instabilidade, que alerta para a ameaça que a guerra impõe à esperança de emancipação, agravada pela possibilidade da destruição total numa guerra nuclear. O cenário da Guerra Fria tangencia o livro, como não poderia ser diferente, mas o diagnóstico aponta, com vistas largas, para o sepultamento da liberdade política, que se vê atacada

* A primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio "IV Jornadas Internacionais Hannah Arendt", que aconteceu na Universidade Estadual de Campinas em 2013, em homenagem ao cinquentenário de *Sobre a revolução*. A versão que agora vem a público privilegia o tema dos conselhos revolucionários e contou com a leitura crítica e cuidadosa de Renata Romolo Brito, Ana Cláudia Silveira, Nathalia Rodrigues da Costa, Paulo Bodziak Junior, Leonardo Rennó, Johnatas Ximenes e Otávio Vasconcelos, aos quais agradeço de maneira muito especial. Aproveito também para agradecer as sugestões dos pareceristas que avaliaram este artigo e que contribuíram para o seu aperfeiçoamento.

por todos os lados: pelas “ciências desmistificadoras modernas”, a sociologia e a psicologia; pelos revolucionários de esquerda, que rebaixam a liberdade a um preconceito pequeno-burguês; pela direita conservadora, que despreza a capacidade do homem comum de formar juízo político; pelo próprio Estado de bem-estar social, que mantém a liberdade pública como privilégio de uma minoria; pelo consumismo e pela letargia política da sociedade de massa; pelo sistema de partidos e pela forma representativa de governo, que exclui a maioria da política; pela vitória da liberdade negativa nas sociedades liberais e a consequente desvalorização da liberdade pública. Nessa constelação, a causa da liberdade assumida por Arendt coincide com a defesa do direito à participação política: “liberdade política significa o direito de ser participante no governo, afora isso, não é nada” (idem, p.278).

Diferentemente de *A condição humana*, não é na *polis* grega que Arendt se baseia, como contraponto e experiência avessa, para abordar o tema da perda moderna de liberdade, mas sim nas revoluções modernas e no fenômeno “impressionante” dos conselhos revolucionários (Arendt, 2011, p.329). Embora o diagnóstico seja sombrio, a modernidade também proporciona, através das suas revoluções, a descoberta de que o novo início pode ser um fenômeno político e não apenas científico, resultado do que os homens “haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer” (idem, pp.77-78)¹. A partir daí a “novidade” chega à praça pública, torna-se “o começo de uma nova história, iniciada - embora inadvertidamente - por homens em ação” (idem, p.78). A novidade consistia basicamente na experiência proporcionada pelas assembleias revolucionárias e pelo sistema de conselhos: a experiência da liberdade pela participação na decisão dos assuntos públicos. Embora os conselhos tenham sido experiências breves, porque logo aniquiladas pela burocracia do Estado-Nação ou pela máquina dos partidos, eles interessam a Arendt por terem sido a “única alternativa que já apareceu na história e que tem reaparecido diversas vezes” a formas de governo que sistematicamente alienam de maneira arbitrária a maioria dos processos decisórios (Arendt, 1973, p.199). Interessam também pelo que comunicam: “os conselhos dizem: queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político do nosso país” (idem, ibidem). Os conselhos são eventos que desvelam o *desejo* de liberdade política.

Um dos principais objetivos de *Sobre a revolução* é denunciar que esse desejo

¹ Estou de acordo com Adriano Correia quando diz que “Arendt, que jamais acreditou no progresso e inclusive o julgava uma ofensa à dignidade humana, nunca tomou parte no catastrofismo ou em qualquer outra convicção de que o futuro pudesse estar predeterminado e de que a liberdade só poderia se dar paradoxalmente em alguma pretensa dinâmica da história. (...). O espírito revolucionário, um tesouro a ser encontrado, conformou para ela a mais flagrante imagem moderna da liberdade (...). Reaviva-se, assim, a promessa de que a liberdade possa ser restituída como uma experiência política e se afirme em oposição à prevalência de uma vida que não aspira redimir-se do aprisionamento ao âmbito da necessidade” (Correia, 2014, p.209).

de participar, debater e se fazer ouvir, que emerge nas revoluções modernas, é quase que inteiramente frustrado num sistema político que reduz a cidadania ao momento do voto e que não estabelece instituições apropriadas para a participação política. Conseqüentemente, vê-se comprometida a formação de uma cultura democrática que valorize a liberdade política. Neste texto, eu pretendo mostrar que Arendt reage a esse estado de coisas defendendo que se dê um passo além da democracia formal, no sentido da ampliação da participação política e da construção de uma cultura efetivamente democrática e plural. Para ela, a democracia baseada em direitos e no sufrágio universal não é capaz de promover liberdade e cultura política se não garantir espaços concretos para a participação que são, por sua vez, sementeiras para o desenvolvimento de um *ethos* democrático que valorize o debate público e o compromisso com as questões de interesse comum. A resposta que Arendt oferece passa, portanto, por dois elementos que devem se somar ao estabelecimento da Constituição e à garantia de direitos e liberdades individuais e civis: a institucionalização da liberdade e a formação de uma cultura política. Uma reforça e alimenta a outra, sendo, ambas, condições de uma vida política democrática que não cede à letargia ou à aceitação obediente de qualquer forma de governo baseada na exclusão da maioria dos processos decisórios.

Em *Sobre a revolução*, os temas da institucionalização da liberdade e da cultura democrática ganham tratamento teórico à luz da interpretação que Arendt faz do sistema de conselhos, instaurado em diversos contextos desde a Revolução Francesa, passando pela Revolução Americana, pela Comuna de Paris, pela Revolução Russa, e, finalmente, instaurado brevemente na Revolução Húngara. Na primeira parte deste texto, abordo o sistema de conselhos para tratar da necessária institucionalização da liberdade política através da criação de espaços concretos onde a liberdade possa se efetivar. Na segunda parte, analisarei os aspectos de uma cultura política que valoriza a liberdade como “modo político de vida” (Arendt, 2011, p.61). Com isso, proponho uma leitura de *Sobre a revolução* que contesta e problematiza a um só tempo tanto o utopismo ingênuo (ou irresponsável) quanto o elitismo conservador que alguns intérpretes atribuem ao pensamento político de Hannah Arendt.

1. Os conselhos como “alternativa”

Em *Sobre a revolução*, diante do diagnóstico da severa restrição da liberdade política também nas democracias formais (como a norte-americana), os conselhos revolucionários aparecem como uma “alternativa”. Os conselhos suscitam a esperança de uma transformação do Estado e da instauração de uma nova forma de governo “que permitisse a cada membro da sociedade igualitária se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p.331). Entendo que, ao trazer à memória esse

“tesouro”, a intenção primordial de Arendt é desnaturalizar o modo burocrático e elitista pelo qual nos organizamos politicamente nas democracias representativas baseadas no sistema de partidos, que deixa de ser - à luz desse fenômeno - a única alternativa possível, a única alternativa “realista” ao abuso de poder, à ditadura (ou ao totalitarismo).

A recorrência da instituição de conselhos revolucionários - que são experiências concretas de ampliação do espaço público -a permite colocar em questão o confinamento da cidadania ao momento do voto: “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um” (Arendt, 1973, p.200). Em outras palavras, a redução drástica do espaço público não é o preço que *necessariamente* temos que pagar para garantir direitos e integração social, embora tenha sido justamente assim que os sistemas representativos se consolidaram na modernidade, ou seja, em prejuízo da participação e com a exclusão da maioria dos processos decisórios, em prejuízo do debate público e da formação conjunta da opinião. Se é importante voltarmos (hoje) às revoluções modernas é porque elas almejavam algo mais do que o governo constitucional, algo mais do que proteção contra restrições injustificadas, do que a salvaguarda da vida e da propriedade (Arendt, 2011, p.60). Para Arendt, as liberdades liberais não esgotam o conteúdo concreto da liberdade moderna de origem revolucionária: “se a revolução visasse apenas à garantia de direitos civis, estaria visando não à liberdade e sim a libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados” (idem, p.61). O que se pretendia era mais do que fomos capazes de conquistar: a participação nos assuntos públicos e a admissão na esfera pública (idem, *ibidem*). Desejava-se a liberdade “como um modo político de vida”. Embora as coisas tenham se resolvido em prejuízo da liberdade política, houve quem desafiou isso na modernidade, o que permite ao menos supor a possibilidade da ampliação da democracia. A alternativa é uma democracia mais participativa.

Participação e Representação

Isso não significa que Arendt proponha, em *Sobre a revolução*, a substituição do sistema representativo pela democracia direta baseada em conselhos². Uma

² Estou de acordo com Albrecht Wellmer e André Duarte a esse respeito. De acordo com Wellmer, que traduz muito acertadamente o sentido da crítica que Arendt faz à representação à luz do sistema de conselhos, a oposição entre democracia direta e representativa “não pode ser interpretada como alternativa entre dois sistemas políticos totalmente diferentes, mas como uma alternativa dentro da própria democracia liberal: mais concretamente, entre uma versão meramente formal da democracia e outra mais substantiva ou participativa” (Wellmer, 1999, p.93). Segundo André Duarte, “o sistema de conselhos, tal como pensado por Arendt, não visa negar a representação política *tout court*, mas redefinir as bases sobre as quais ela se dá no contexto das atuais democracias parlamentares” (Duarte, 2000, p.311).

tal proposta seria de uma ingenuidade atroz, que condenaria a obra de 1963 ao anacronismo - ou ao “utopismo irresponsável” que lhe imputa Margareth Canovan - e fatalmente bloquearia a possibilidade de um diálogo crítico com o seu próprio tempo³. A acusação de anacronismo e utopismo, que não é rara, peca por desentender que Arendt não está propondo um modelo acabado para substituir o vigente. Peca por desentender também que ela questiona a representação política, mas não como algo de que podemos prescindir, e sim como “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções” (Arendt, 2011, p.299). Seria “utopismo” denunciar a exclusão do povo da esfera pública (idem, p.300) e criticar um sistema que fornece espaço público apenas para os representantes? Se sim, Arendt aceitaria de bom grado a “acusação”: *Sobre a revolução* efetivamente denuncia que, sem incremento da participação, os sistemas políticos representativos tendem cada vez mais a restringir as vozes, a pluralidade, a liberdade e a igualdade políticas e a favorecer uma minoria de cidadãos em detrimento do povo.

Mas, para Arendt, os conselhos e a cultura política que eles alimentam e da qual

3 Se Arendt pretendesse que o sistema de conselhos fosse um modelo para estrutura da *council democracy*, um modelo de sistema político para *substituir* o sistema representativo, uma série de dificuldades se imporiam, tais como a manutenção da integridade dos conselhos locais quando da sua articulação em nível nacional e a coordenação das decisões tomadas em todos os níveis (Cf. Sitton, 1987, pp.87-89). Outra dificuldade, de enorme relevância, diz respeito à solução das questões administrativas, pois Arendt não aposta que os conselhos sejam adequados para desempenhar essa função e tem certeza de que isso lhes seria muito prejudicial, afinal, equivaleria a confundir o político com o social. Como aponta corretamente John F. Sitton, Arendt não nos diz como os administradores seriam escolhidos e que tipo de relação teriam com os conselhos (idem, p.89). Sabemos que Arendt é severamente criticada por não esclarecer qual seria a solução desses problemas e, não raro, os críticos lhe imputam a pecha de utópica por isso. Margareth Canovan, por exemplo, a acusa de “irresponsabilidade utópica” (Cf. Canovan, 1978, pp.8;18). Entendo que a leitura de Canovan deriva da interpretação equivocada de que Arendt pretendia, com o sistema de conselhos, propor uma reforma política, uma alternativa à democracia representativa existente. Para ela, o tom que Arendt emprega ao tratar dos conselhos não permite pensar que ela pretendesse algo diferente disso (idem, pp.19-18). Não me parece, entretanto, que ao analisar o sistema de conselhos Arendt pretendesse estabelecer o modelo de uma forma inteiramente nova de democracia direta, por isso não estou interessada aqui na *estrutura* do sistema de conselhos, que certamente seria inadequada para sociedades complexas. Interessa-me, em contrapartida, compreender em que medida os conselhos revolucionários permitem a Arendt elaborar uma crítica justificada da redução do espaço público no sistema representativo e defender, concomitantemente, que a ampliação dos espaços participativos é condição de possibilidade da ampliação da liberdade política nas democracias representativas. Embora Canovan, em *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* (1992), suavize o tom adotado no artigo de 1978 e deixe em aberto a possibilidade de que Arendt talvez não pretendesse, com o sistema de conselhos, propor uma reforma do sistema político (Cf. Canovan, 1992, p.236), ainda assim ela continua a insistir na ideia de que os conselhos, se implementados, significariam o estabelecimento da democracia direta, o fim do sistema de partidos, das eleições gerais e sufrágio universal (Cf. idem, pp.237-8). Se Canovan deixa de ser referir a Arendt como uma “utópica irresponsável”, permanece equivocada quanto ao suposto elitismo arendtiano, que privilegiaria uma elite de políticos “genuínos” em detrimento dos políticos profissionais. Parece-me, portanto, que embora Canovan amenize o tom da crítica a Arendt, ela continua a desentender o papel que o sistema de conselhos desempenha nas reflexões políticas arendtianas. A reinterpretação que o livro de 1992 propõe não é suficiente para apagar os vestígios da severa (e equivocada) crítica de 1978, ao menos no que diz respeito aos conselhos: a cegueira elitista (Cf. idem, p.237), o fim das eleições e do sufrágio universal não permaneceriam sendo um sinal de “utopismo irresponsável”?

se alimentam não são um “sonho romântico”, uma “utopia fantástica” sustentada por quem “desconhece as realidades da vida” (Arendt, 2011, pp.329-330). Pensam assim os supostos realistas, “realismo” que costuma acompanhar uma visão do processo democrático excessivamente centrada na representação e nos partidos políticos e que esconde uma maneira excludente (se não elitista) de ver a política, pois “não leva em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria” (idem, pp.330-1). Essa descrença nas capacidades políticas do povo, contra-ataca Arendt, “não muito diferente do realismo de Saint-Just, está solidamente fundada na determinação consciente ou inconsciente de ignorar a realidade dos conselhos e tomar como dado assente que não existe e jamais existiu alternativa alguma ao sistema presente” (idem, p.339). Alguns anos depois, em 1970, lembrando que os conselhos revolucionários foram destruídos em todo lugar pela burocracia do Estado ou pela máquina dos partidos, Arendt esclarece: se é uma utopia, trata-se de uma utopia do povo, não de teóricos ou de ideólogos (Arendt, 1973, p.199). Diante da sua recorrência na história e da sua espontaneidade, cumpre entender o que eles querem dizer. E eles dizem: “queremos participar”.

Enquanto a origem histórica do sistema de partidos repousa no Parlamento, os conselhos nascem a partir das “ações e demandas espontâneas do povo” (Arendt, 1958, p.30). No entanto, além de terem sido sistematicamente hostilizados pelas burocracias partidárias à esquerda e à direita, também foram negligenciados pelos teóricos e cientistas políticos (idem, ibidem). Não é em “raridades históricas” (cf. Sternberger, 1977, p.143) que Arendt está interessada, mas em denunciar essa negligência dos eventos e das demandas populares pelos teóricos e cientistas políticos. Em um texto publicado cerca de um ano depois da Revolução Húngara, ela se volta para aquele acontecimento “totalmente inesperado”, que ninguém mais acreditava ser possível (Arendt, 1958, p.7), certa de que os “eventos, passados e presentes, (...) são a fonte mais confiável de informação para aqueles engajados na política” e certa de que, diante deles, as teorias devem ser reexaminadas⁴. Em *Sobre a revolução*, provavelmente atendendo a essa necessidade de revisão que se torna premente depois da Revolução Húngara, Arendt se engaja em compreender o significado daqueles *eventos* e as diferenças entre o modo de organização política e escolha dos representantes nos conselhos revolucionários e no sistema de partidos⁵.

4 “Os eventos, passados e presentes, - e não as forças sociais e as tendências históricas, não os questionários e as pesquisas de motivação, nem quaisquer outros dispositivos no arsenal das ciências sociais - são os verdadeiros e únicos recursos capazes de ensinar de maneira confiável os cientistas políticos, na medida em que são a fonte mais confiável de informação para aqueles engajados na política. Depois que o evento da sublevação espontânea na Hungria aconteceu, toda política, teoria e previsão das potencialidades futuras requer reexame” (Arendt, 1958, p.8).

5 Há uma mudança de foco na abordagem da ação e do espaço público em *Sobre a revolução* em relação a *A condição humana*. Na obra de 1963, a ênfase recai menos sobre a expressão da identidade única do indivíduo (do “quem”) e mais sobre a ação em concerto e sobre a formação conjunta da opinião. Isso não significa necessariamente que as duas abordagens sejam incompatíveis, mas é muito provável

Os princípios nos quais eles se baseiam são opostos. Nos conselhos os eleitos são escolhidos na base e não selecionados pela máquina partidária, são escolhidos a partir de suas qualidades e habilidades políticas e não por adesão a qualquer tipo de facção, sua força deriva do seu poder de persuasão e da confiança capaz de suscitar e não do aparato burocrático do partido (idem, pp.30-1).

Não pretendo analisar aqui as possíveis fragilidades da análise que Arendt faz do sistema de partidos (ou a sua resistência em reconhecer nele qualquer produtividade), mas ressaltar a sua crítica à concentração excessiva de poder nas mãos de uma elite de políticos profissionais, que não dialogam com o povo, mas apenas entre si e vivem das “manobras mesquinhas da política partidária” (Arendt, 2011, p.347). Se ela não nos oferece um modelo pronto e acabado, claramente defende, baseada nos *eventos* revolucionários, que a ampliação das instâncias participativas - que reiteradamente aparece na história como uma demanda popular - é uma alternativa a essa materialização da vida política exclusivamente dentro dos limites do Congresso, a qual relega aos eleitores apenas a tarefa de consentir ou recusar escolhas e propostas de cuja construção eles não participaram (idem, p.345). Ora, diz Arendt, “isso não passa de uma imitação barata de diálogo no governo partidário moderno” (idem, ibidem).

Institucionalização da liberdade

Uma das teses centrais da obra de 1963 é a de que a redução do espaço público e da cidadania não se resolvem se não houver instituições que comportem a participação⁶. O malogro da Revolução Americana se deveu ao fato de que a Constituição forneceu espaço apenas para os representantes do povo e não para o próprio povo (idem, p.301), omitindo as instituições que haviam sido as “sementeiras da revolução”. Assim, as assembleias municipais, “nascimentos originais de toda a atividade política no país” (idem, p.302), foram negligenciadas, o que levou,

que a mudança de foco da obra de 1958 para a obra de 1963 tenha relação com a maneira pela qual a Revolução Húngara impacta as reflexões políticas de Arendt, suscitando novas possibilidades e novas questões políticas. Um indício disso é que a perda (moderna) da liberdade não é mais denunciada a partir da experiência da *polis* grega, mas contestada a partir das experiências revolucionárias *modernas*. Neste artigo, eu pretendo mostrar que esse deslocamento pode ser verificado na elevação do problema propriamente moderno da representação política (e das limitações de uma concepção estritamente liberal de liberdade e de cidadania) ao primeiro plano de *Sobre a revolução* e na defesa incontestada da ampliação da participação como remédio para a elitização e burocratização da política características da época moderna. Estou menos interessada aqui na tensão, tantas vezes detectada pela literatura crítica, entre dois modelos de ação (expressivista e comunicativo) ou entre dois modelos de espaço público (agonístico e participativo), que supostamente marcariam a obra arendtiana até o fim. Interessa-me, em contrapartida, a significativa mudança de foco que vai da ação como expressão do “quem” para ação como “esforço conjunto”, que podemos detectar a partir de *Sobre a revolução*. A respeito da tensão entre dois modelos de ação e de política em Arendt conferir, por exemplo, Passerin D’Entreves, 1944 e Seyla Benhabib, 1996.

⁶ Sobre o tema da institucionalização da liberdade, conferir Seyla Benhabib, 1996, pp.155-166.

inevitavelmente, à exclusão do povo da esfera pública. Para corrigir essa exclusão, a liberdade precisa encontrar instituições que lhe sejam adequadas: a liberdade consiste no direito à participação no governo e o governo é “essencialmente poder organizado e institucionalizado” (Arendt, 2009a, p.69). Os conselhos revolucionários, assim como as assembleias municipais americanas e as sociedades francesas, são exemplos de espaços concretos onde o desejo de participação e de debate encontrou condições de realização. Eram espaços de formação conjunta da opinião. Da sua destruição dependeu um arranjo institucional que favoreceu a concentração de poder nas mãos de poucos (os representantes) em detrimento do povo e da sua aspiração à participação. Novamente, se Arendt não chega a nos propor um modelo, é certo que, para ela, só se pode combater a exclusão política se a Constituição garantir instituições para a participação popular. O princípio de que o poder reside no povo permanece uma ficção se o poder não estiver de algum modo encarnado em instituições de autogoverno (Cf. Arendt, 2011, pp.217-8), como aconteceu na Revolução Americana antes do seu malogro e nas demais revoluções modernas antes da destruição deliberada dos conselhos pelos “revolucionários profissionais”. Aliás, somente assim se pode reverter um processo que, por deficiência institucional, tende a gerar letargia política, “precursora da morte da liberdade pública”, ou o “espírito de resistência a qualquer governo eleito” (idem, p.300), ambos danosos para a democracia.

Convém esclarecer, para evitar um recorrente mal-entendido, que, em *Sobre a revolução*, Arendt não se vale de um modelo de espaço público que pressupõe homogeneidade política (ou cultural) e que conta com a participação ativa de todos os cidadãos, sem distinção⁷. O problema não é a autoexclusão da política, mas sim

⁷ Entre os autores que tendem a interpretar Arendt na chave do republicanismo encontramos um frequente mal-entendido a respeito de uma suposta exigência de homogeneidade política ou cultural. Críticos ou simpatizantes do modelo republicano (que a interpretam como proponente de um modelo republicano) se equivocam a esse respeito, como é o caso de Habermas em *Três modelos normativos de democracia*. Embora ele acerte ao identificar Arendt com certos aspectos da tradição republicana, com a qual Arendt de fato dialoga, essa identificação não procede no que diz respeito à “exigência excessiva” de que a formação da vontade comum realiza-se na forma de uma auto compreensão ética e de que o conteúdo da deliberação apoia-se num consenso de fundo baseado no fato de que os cidadãos partilham uma mesma cultura (sendo dependente, portanto, da eticidade concreta de uma determinada comunidade). Se isso implica, como Habermas parece sugerir, que a integração social e a vida política “republicana” dependam de que a comunidade tenha uma “identidade” (política ou cultural) em seu conjunto, da qual dependeria o consenso, então Arendt tem que ser excluída do grupo dos republicanos. É verdade, como veremos, que Arendt elege a solidariedade com um elemento de integração social, como os republicanos descritos por Habermas (cujo expoente contemporâneo é F. Michelmann), mas isso não a leva a defender que todos os cidadãos estejam igualmente comprometidos com os assuntos políticos e tampouco a leva a sacrificar o “pluralismo cultural” (cf. Habermas, 1995, p.44). Nesse aspecto, estou inteiramente de acordo com Wellmer, segundo o qual a crítica de Arendt ao liberalismo não a leva a reivindicar as virtudes do republicanismo cívico ou a sustentar um sonho regressivo, tipicamente comunitarista, “a respeito da comunidade ou dos valores que geram a comunidade, sejam valores nacionais, étnicos ou religiosos” (Wellmer, 1999, pp.90-91). Quanto à homogeneidade cultural ou ética, embora não seja este o tema deste artigo, entendo que nada está mais distante do pensamento de Hannah

a exclusão imposta por outros ou por um certo arranjo institucional: esta é uma “discriminação arbitrária” (Arendt, 2011, p.349), que afronta o princípio da igualdade política. Arendt admite que “nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos” (Arendt, 1973, p.200): a democracia pode caminhar bem mesmo que parte da população renuncie à política. No entanto, a democracia estará comprometida se o direito e a oportunidade de participar não forem dados a *todos* (idem, p.201). A exigência arendtiana de que a participação seja um direito está em conformidade com a noção de igualdade política que, desde *Origens do totalitarismo*, é definida como um princípio regulador da organização política, segundo o qual pessoas distintas têm direitos iguais (Arendt, 2004, p.76 e Arendt, 2011, p.59). A liberdade em sentido positivo “só é possível entre iguais”, igualdade que requer personalidade jurídica⁸ e *também* espaços concretos para a sua efetivação (Arendt, 2011, p.344). Os espaços de liberdade não podem ser “oásis num deserto”, precisam se institucionalizar de algum modo (idem, p.349). A igualdade era, segundo Arendt, uma aspiração dos revolucionários modernos, totalmente frustrada com a destruição do sistema de conselhos. O Terror Jacobino, por exemplo, destruiu a “principal ambição política do povo tal como se manifestou nas sociedades, a ambição de igualdade, a pretensão ao direito de escrever as petições dirigidas aos delegados ou ao conjunto da Assembleia com o orgulho de assinar como ‘seus iguais’” (idem, p.312). Mas isso não foi privilégio do Terror, pois o sistema de partidos nas democracias representativas, embora sem recurso à violência sistemática, também enclausura a cidadania e frustra a ambição de igualdade.

Cumprir notar também que Arendt não contesta o surgimento de uma “elite política”, embora ela desgoste do termo “elite” porque “implica uma forma oligárquica de governo, a dominação da maioria sob o domínio de uma minoria” (Arendt, 2011, p.345). O sistema representativo centrado nos partidos é deficiente porque a relação entre representante e eleitor se corrompe ao se transformar numa relação entre vendedor e comprador (idem, p.346). Embora inicialmente os partidos tenham aberto a carreira política a indivíduos das classes baixas, e permitido a substituição das elites pré-modernas de berço e riqueza, “em momento algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante dos negócios públicos” (idem, *ibidem*). Em outras palavras, o sistema de partidos não foi capaz de alterar de maneira significativa a relação tradicional entre a elite

Arendt. Basta, para o momento, lembrar da sua reflexão sobre a questão judaica (o problema da assimilação e a questão da secularização), das consequências que ela extrai da caracterização do pária, como aquele que é marginalizado em função da sua alteridade, e do *parvenu*, como aquele que nega a si mesmo e à sua identidade para ser aceito pela *cultura dominante*. Para Arendt, a vida política conforme a liberdade não requer homogeneidade alguma, mas sim, antes de tudo, que a todos seja dada a oportunidade de participar das questões do governo.

8 Sobre o tema da personalidade jurídica e o papel do direito na política arendtiana: Brito, R. R. (2013). *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*, Unicamp.

dirigente e o povo, pois não foi capaz de fazer “os muitos” adentrarem no espaço público: eles permanecem, ainda, na obscuridade. Se a reversão dessa situação de exclusão política depende da institucionalização da participação, depende também de que a política deixe de ser uma profissão para poucos, de que a “elite política” não seja escolhida de acordo com critérios e padrões apolíticos (idem, p.347). Os homens dos conselhos também eram uma “elite política”, a diferença é que eram uma elite do povo surgida no povo, que respeitava o princípio da autosseleção nos órgãos políticos de base e o princípio da confiança (característicos de uma forma federativa de governo). Para evitar outro recorrente mal-entendido⁹, ressalto que se Arendt aceita como inevitável a formação de uma “elite política”, ela defende, em *Sobre a revolução*, que a elite se forme a partir dos órgãos políticos de base e que os critérios de escolha dos representantes sejam propriamente políticos. O critério não é moral (Arendt, 1958, p.31) e tampouco econômico (Arendt, 2011, p.348), o que significa que uma democracia está seriamente comprometida se a representação política é privilégio dos “homens bons”, da elite econômica ou de qualquer outra elite consolidada. Para o que interessa dentro dos limites deste artigo, a conclusão

⁹ Margareth Canovan entende que o pensamento arendtiano é marcado por uma séria inconsistência em função da persistência de aspectos elitistas e democráticos em sua obra. Arendt pode ser lida ao mesmo tempo como uma defensora da democracia participativa e como uma elitista à moda nietzschiana. Essa contradição também estaria presente em *Sobre a revolução*, pois na mesma obra encontraríamos a ideia de que a liberdade política é possível apenas para a classe ociosa dos aristocratas (Canovan, 1978, p.15) e a ideia concorrente de que a paixão pela liberdade pública pode ser compartilhada por todos, mesmo pelos “trabalhadores” (idem, p.16). Entretanto, o suposto elitismo arendtiano (em *Sobre a revolução*) se sustenta em uma interpretação equivocada do tema da “elite política”, como se os seus membros fossem cidadãos com certos atributos excepcionais e como se a ausência desses atributos justificasse a exclusão dos demais do âmbito da política. Canovan chega a colocar em questão se Arendt de fato esperaria que os membros da elite política pudessem ser de distintas classes sociais (idem, p.18). Uma leitura mais atenta de *Sobre a revolução* não cai nessa armadilha que Canovan arma para Arendt. Primeiro porque, como vimos, Arendt defende que a exclusão da política não pode ser imposta de fora, mas apenas auto imposta. Em segundo lugar porque Arendt é muito clara em explicitar que a elite política não se confunde com a elite social. Embora enxergue um pendor democrático na análise que Arendt faz das revoluções modernas e do sistema de conselhos, Canovan teima em ler *Sobre a revolução* no mesmo registro de *A condição humana*. Por não perceber a diferença significativa entre as duas obras, principalmente no que diz respeito à noção de “ação” e de “espaço público”, a sua leitura enclausura Arendt numa tensão perpétua (sendo que a ênfase parece recair sobre o elitismo), que teria sido evitada por uma leitura atenta de *Sobre a revolução*. Essa interpretação da obra arendtiana na chave do elitismo republicano se repete em Seyla Benhabib, mais precisamente no terceiro capítulo de *Situating the self*. Curiosamente, a mesma Arendt que lhe fornece instrumentos valiosos para uma reflexão a respeito do juízo moral e político (desenvolvida no capítulo 4 da mesma obra), é escolhida como representante exemplar da tradição republicana em “Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”. Como Canovan, Benhabib também detecta, na obra arendtiana, uma tensão entre dois modelos: um mais elitista e outro mais democrático. É certo que Benhabib (diferentemente de Canovan) detecta o elitismo arendtiano a partir de *A condição humana* e não de *Sobre a revolução* (Cf. Benhabib, 1992, pp.89-95). No entanto, a escolha de Arendt para representar o modelo republicano é problemática porque ressalta o aspecto agonístico e supostamente elitista de *A condição humana* em detrimento do aspecto democrático da obra de 1963. Parece que o “esquecimento” de *Sobre a revolução* é o preço a se pagar para enquadrar Arendt no modelo republicano.

é a de que os políticos devem estar conectados às bases e as bases devem poder se ampliar. Em *Sobre a revolução*, os conselhos aparecem, assim, como os melhores instrumentos para “romper a sociedade de massas moderna, com sua perigosa propensão a formar movimentos de massa pseudopolíticos, ou ainda, os melhores e mais naturais instrumentos para entremeá-la nas bases como uma ‘elite’ que não é escolhida por ninguém, mas constitui a si mesma” (idem, pp.348-9).

Assim sendo, embora Arendt não se dedique a formular com clareza um modelo de Estado e embora os seus textos não escondam a sempre tensa relação entre representação e participação (Cf. Arendt, 2011, p.347), o potencial democrático que ela detecta no sistema de conselhos se deve ao fato de que ela encontra naquelas experiências concretas procedimentos e critérios mais democráticos, menos excludentes e mais condizentes com o exercício do poder. Poder que surge apenas quando os homens se unem com a finalidade de agir (idem, p.228), livre da dominação. O potencial democrático está no estabelecimento de relações políticas baseadas na igualdade e na reciprocidade (idem, p.236), que fogem, portanto, à lógica tradicional e oligárquica da relação entre governantes e governados. Levando isso em consideração, entendo que os conselhos são menos do que um modelo e talvez sejam “algo mais do que uma metáfora”¹⁰ nos termos de Albrecht Wellmer. O elogio do sistema de conselhos revela que, para Arendt, a democracia se constrói com procedimentos e instituições condizentes com o direito à participação. No contexto

10 Empristo essa formulação de Adriano Correia em *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, p.208. Neste texto, Correia procura lançar luz sobre a nova forma de Estado vislumbrada por Arendt a partir tanto do sistema de conselhos quanto do seu diálogo com Montesquieu. Talvez, diz ele, “possamos conceber como essência desta forma de Estado a fundação de uma estrutura republicana na qual a lei ao mesmo tempo em que circunscreve o espaço político da ação livre estabelece vínculos e canais de comunicação a invocar permanentemente a participação; como princípio de ação, seguramente o desejo de liberdade e de autodeterminação; como experiência fundamental a felicidade pública” (pp.207-8). Assim, um Estado-conselho, tal como Arendt o imagina, “é muito menos do que um modelo, mas possivelmente algo mais do que uma metáfora. Estabelece um antagonismo com a soberania justamente porque seria uma contradição em termos pensar que uma articulação federalista do poder pudesse ser assimilada à unidade da soberania” (idem, p.208). Embora eu não tenha nenhuma divergência com a sugestão de Correia nesse texto a respeito do que seria o Estado-conselho possivelmente vislumbrado por Arendt, a minha análise quer enfatizar que o potencial democrático dos conselhos, como Arendt deixa claro em “Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian Revolution” e em *Sobre a revolução*, repousa, sobretudo, em *procedimentos* mais democráticos de escolha dos representantes. Nesse sentido, entendo que os conselhos são menos do que um modelo, mas significam mais do que uma metáfora para uma “rede de instituições” em que seja possível o autogoverno de participantes livres e iguais, como interpreta Albrecht Wellmer (Cf. Wellmer, 1999, p.92). Parece-me claro que, para Arendt, os conselhos são exemplares pela adoção de procedimentos democráticos, que impedem a exclusão arbitrária e favorecem a adoção de critérios políticos para a escolha dos representantes que não se confundem com critérios apolíticos, comumente adotados no sistema de partidos. Tanto com relação a Correia quanto a Wellmer a minha diferença é apenas de ênfase: pretendo enfatizar que, para Arendt, a democracia se constrói, primeiramente, com procedimentos e instituições. No que diz respeito ao caráter institucional da política em Arendt, me benefico da análise de Renata Romolo Brito em sua tese de doutorado *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*, Unicamp, 2013, especialmente capítulo 3.

da análise sobre a Revolução Húngara, ela conclui que a irrupção dos conselhos, e não o surgimento do sistema de partidos, é “sinal claro da verdadeira sublevação da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania” (Arendt, 1958, p.32). Não tivessem esse potencial democrático, não teriam atraído a reação conservadora e a hostilidade das burocracias partidárias (idem, p.30).

Contudo, o potencial democrático dos conselhos não se esgota nos seus procedimentos, mas deve-se também à sua capacidade de fomentar um *ethos* sem o qual a democracia participativa não se consolida. Para Arendt, o espírito público só pode florescer quando os cidadãos têm efetivamente condições de participar dos assuntos públicos (Arendt, 2011, p.303). Desmontada a oligarquia e a dominação, os homens e as mulheres podem se comunicar livremente e expressar as suas opiniões em público (idem, p.289). Os órgãos de autogestão, na medida em que adotam procedimentos e critérios democráticos, permitem o desenvolvimento da “disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e a troca de opiniões” (idem, p.309). A vitória da liberdade liberal, da letargia política e o encurtamento do espaço público não são um mistério, mas se devem a uma deficiência institucional, isto é, à inexistência de canais de participação e de comunicação. Daí que a revolução tem duas tarefas a cumprir, igualmente imprescindíveis: a criação da Constituição e a construção de um novo espaço político onde a paixão pela liberdade e a busca da felicidade pública possam ser exercidas (idem, p.171).

Nas assembleias francesas, tão logo, “por um decreto vindo de cima, as pessoas das seções tiveram de se calar para *apenas ouvir* os discursos do partido e obedecer, elas simplesmente deixaram de aparecer” (Arendt, 2011, pp.309-310, grifo meu). Interessa notar a ênfase que Arendt deposita na destruição deliberada dos canais de participação por aqueles que, à direita ou a esquerda, queriam conservar o “poder” em suas mãos e recusavam-se a compartilhá-lo com o povo. A consequência mais danosa - igualmente almejada - é a aniquilação do espírito revolucionário e a destruição de um ambiente político favorável ao fomento de uma cultura democrática.

2. Ethos democrático

Procurei mostrar até aqui que o sistema de conselhos permite a Arendt trazer à tona uma discussão a respeito do aprofundamento da democracia que, para ela, passa necessariamente pela ampliação da participação política, um direito de *todos* os cidadãos. Trata-se agora de analisar os aspectos da cultura democrática que fomenta e é fomentada pela efetiva participação dos cidadãos nos assuntos do governo. A práxis da autodeterminação cria as condições para o surgimento e para a realização da disposição para o discurso argumentativo, do prazer de agir, da solidariedade, da paixão pela liberdade, da paixão pela distinção, enfim, do espírito

público. Pretendo mostrar que, em *Sobre a revolução*, o tratamento que Arendt dá a esses elementos da cidadania “republicana” condiz com a exigência de igualdade e reciprocidade políticas e com a defesa incontestada de que a participação deve ser uma possibilidade para *todos*, sem discriminação. Nesse sentido, são componentes de um *ethos* democrático, não oligárquico, antiautoritário e antielitista.

O traço mais marcante, e do qual parecem depender todos os outros elementos característicos do *ethos* democrático, é a disposição para o debate ou, em outros termos, o “interesse discursivo e argumentativo pelo mundo” (Arendt, 2011, p.125). A disposição para o debate surge da práxis da autogestão, afinal, na medida em que as relações políticas se libertam da dominação e do silenciamento, a pluralidade pode emergir, a diversidade de opiniões aparece no espaço público e a condução da política passa pelo debate e pelo discurso, exigindo mais dos cidadãos do que mera obediência. É uma disposição que surge se e somente se as atividades próprias da liberdade - “expressar, discutir, decidir” (idem, p.297) - puderem se efetivar. A ela se somam outras características da cidadania arendtiana, das quais tratarei a seguir.

Solidariedade *versus* compaixão

De acordo com Arendt, uma das causas do malogro da Revolução Francesa foi a assimilação pelos jacobinos da revolta de Rousseau contra a razão e a consequente elevação da compaixão ao status de virtude política suprema: “se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública com o vigor da sua grandiloquência revolucionária” (Arendt, 2011, p.119)¹¹. O tema ganha destaque no momento em que ela analisa o ponto de inflexão da Revolução Francesa, quando da chegada dos jacobinos ao poder, e está diretamente ligado ao modo pelo qual a questão social teria sido tratada a partir desse momento pelos revolucionários. Sabe-se que, para Arendt, a queda da monarquia na França não alterou a relação entre governantes e governados, pois o governo revolucionário não estava interessado nessa transformação política, mas sim em usurpar o poder do povo em benefício próprio, enquanto o povo permanecia sem liberdade política e ainda vergado sob o peso da miséria (idem, p.111). A libertação da tirania teria contemplado apenas uma minoria, os “representantes automeados”, que suprem a ausência de laços objetivos com a maioria da população em uma causa comum

¹¹ Não discutirei aqui a justiça e a acuidade da interpretação que Arendt faz de Rousseau neste texto (que é mesmo muito questionável) até porque ela não se empenha num enfrentamento efetivamente filosófico com ele. Se Arendt o elege como oponente é porque o identifica como um ícone da esquerda revolucionária, que, nas páginas de *Sobre a Revolução*, aparece muito mais através dos discursos de Robespierre do que das obras de lavra própria. Interessa, pois, entender o que significa propriamente essa “revolta contra a razão” (marca da esquerda autoritária), para que possamos compreender o que Arendt põe em seu lugar almejando um modo mais democrático de vida política.

lançando mão de um esforço especial de solidarização que Robespierre chamou de “virtude”, transformando a compaixão na mais alta paixão política e na virtude política suprema. Mas a virtude da compaixão “não tinha nada a ver com a liberdade” (idem, p.111).

A compaixão não tem nenhuma relevância política. Enquanto suposta capacidade de se render aos sofrimentos alheios (Arendt, 2011, p.118), ela abole a distância que sempre existe nos contatos humanos e também “o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos” (idem, p.124). Render-se ao sofrimento alheio não tem relevância política porque essa rendição passional faz do outro um *sofredor*, um sofredor que não tem voz, mas apenas sofre. Esse vínculo com o outro que sofre o retira da posição de parceiro em um discurso argumentativo e bloqueia, de ambos os lados, a capacidade e a disposição para qualquer espécie de discurso em que “alguém fala a alguém sobre alguma coisa que é de interesse para ambos, porque é *inter-esse*, é algo *entre* ambos” (idem, p.125).

Nota-se que a recusa da relevância política da compaixão não isenta Arendt do problema da relação com os oprimidos e explorados. Todavia, ela pensa essa relação de maneira marcadamente distinta daquela que detecta na esquerda antidemocrática, pois não é com compaixão que se estabelece essa relação, mas com solidariedade. Pela solidariedade, que não é um sentimento (como a piedade) ou uma paixão (como a compaixão), é que se estabelece “de modo deliberado e desapassionado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados” (Arendt, 2011, p.127). De modo deliberado porque a solidariedade, na medida em que participa da razão, independe de qualquer sentimento ou paixão particular, mas mantém um “compromisso com ideias”: a solidariedade valoriza o outro, todos os outros, enquanto portadores de grandeza e “dignidade humana”. Trata-se, portanto, de um *princípio* capaz de inspirar e guiar a ação e que, por não depender de um sentimento ou de uma paixão particular, abrange imparcialmente todos os outros com os quais estabelecemos uma comunidade de interesses, a despeito da sua fortuna e do seu infortúnio. Noto, entretanto, que a imparcialidade, resultante do compromisso com a “ideia” de dignidade humana, embora tenha um cunho universalista, nem por isso abole a diferença entre os homens, entre fracos e fortes, entre a fortuna de alguns e o infortúnio de muitos. A solidariedade contempla igualmente as particularidades e é por ela que se estabelece uma comunidade de interesses também com os oprimidos¹².

12 Encontramos um exemplo de ação política mobilizada por solidariedade na entrevista de 1970 concedida a Adalberto Reif quando Arendt menciona o episódio dos estudantes universitários que entraram em greve *solidarizando-se* com os trabalhadores da sua universidade que estavam com salários defasados. Tratava-se, diz Arendt, de um “ato de solidariedade para com a sua universidade contra a política da administração”, algo “muito positivo”, de acordo com ela. Interessante notar que, da maneira como Arendt o interpreta em 1970, tratava-se de um ato político com motivação moral, levado adiante por uma geração que “descobriu o que o século XVII chamou de felicidade pública, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma outra

A sua peculiaridade em relação à paixão ou ao sentimento é não tratar o outro como *faible*, como alguém que é mais fraco ou que está abaixo, mas como alguém com quem eu posso estabelecer uma comunidade de interesses (idem, p.127). Essa é a característica peculiar da solidariedade: ser capaz de generalização e ao, mesmo tempo, de preservar as singularidades. Em contrapartida, a piedade e a compaixão, porque abolem a distância entre os homens e se afogam em sofrimento e emoção, destroem ambas: os explorados e oprimidos deixam de ser portadores de dignidade e deixam de ser particulares, para serem os “*hommes faibles*”. Assim se abrem as portas não da solidariedade, mas da crueldade; não da política, mas da violência.

A interpretação que Arendt faz do ponto de inflexão da Revolução Francesa é a de que os revolucionários não estavam mais interessados na instauração da liberdade e, alegando compaixão ou piedade com relação ao “povo” despossuído, pisotearam a justiça, atropelaram as leis e desencadearam um turbilhão de violência ilimitada (Cf. Arendt, 2011, p.129). Afinal, “comparada aos imensos sofrimentos da maioria do povo, a imparcialidade da justiça e da lei, a aplicação das mesmas regras aos que dormiam nos palácios e aos que dormiam sob as pontes de Paris, parecia uma farsa” (idem, p.129-30). O que ela nos transmite com isso é que a compaixão tem um forte componente autoritário, tanto porque ela retira do outro a sua voz (o que significa que alguém terá que falar e agir por ele) quanto porque ela clama por soluções rápidas e diretas (o que geralmente funciona como justificção do uso da violência e destruição do direito e da justiça). Se a compaixão não tem relevância política, enfim, é porque evita “os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e empresta a sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência” (idem, p.125).

Como a questão da compaixão está diretamente vinculada ao tratamento que Arendt dá ao tema da questão social em *Sobre a Revolução*, isso me obriga a uma digressão. Se, por um lado, a crítica de Arendt à elevação da compaixão à virtude política suprema desvela com sagacidade um componente autoritário da esquerda revolucionária - que se arvora o direito de falar por um povo convertido em coletividade singular - por outro lado, é inegável que o tratamento que ela dá à questão social é extremamente problemático nesta e em outras obras. Embora não seja este o tema deste artigo, faço coro com a denúncia da tese extremamente problemática de que “nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da pobreza utilizando meios políticos; nada seria mais inútil e mais perigoso” (Arendt, 2011, p.157). Como Seyla Benhabib, me inclino a subvertê-la nos seguintes termos: nada pode ser mais “urgente do que tentar liberar a humanidade da pobreza por meios

dimensão de experiência humana que de certa forma lhe ficaria fechada e que de certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (Arendt, 1973a, p.175).

políticos” (Benhabib, 1996, p.159). Fossemos tratar aqui deste tema, seria importante levar em consideração que o que leva Arendt a essa rígida e inócua separação entre economia e política é uma reação à supremacia da economia sobre a política na tradição marxista com efeitos que ela julga perversos para a liberdade política. Na modernidade, diz ela, “sempre que se acreditou que a história é primeiramente o resultado de forças econômicas, formou-se a convicção de que o homem não é livre e que a história é sujeita à necessidade” (Arendt, 1958, p.29). A rejeição da esquerda revolucionária aos conselhos populares é, para ela, uma prova desse desdém pela liberdade política. Entretanto, interessa sublinhar que, embora Arendt esteja efetivamente impossibilitada de dar repostas adequadas ao problema (político) do combate à desigualdade material, não convém esquecer da sua produtiva análise sobre a precariedade política da pobreza, sendo este um aspecto da obra de 1963 que não ganha destaque na literatura crítica que costuma denunciar com razão a rigidez da separação entre o político e o social. Arendt defende que o combate à miséria é necessário e urgente porque a miséria desumaniza (Arendt, 2011, p.93), mas ainda assim não é suficiente para garantir um modo de vida político conforme a liberdade. A supressão da miséria, se não vier acompanhada da possibilidade efetiva e concreta de inclusão na esfera pública, pode perpetuar a exclusão política. Interessa notar que Arendt (que faz essa reflexão quando questiona o sucesso da Revolução Americana) está operando com algum nível de distinção entre a miséria e a pobreza e o ponto dela é que a conquista das condições de sobrevivência tem um importante significado material e de autopreservação, embora não garanta visibilidade e influência social. Daí a precariedade política dos pobres que, embora possam não estar sob o império absoluto dos seus corpos, ainda assim permanecem à sombra e excluídos da esfera pública (idem, pp.93 e 104). Essa exclusão se deve às exigências do trabalho e da falta de tempo livre para a práxis política, mas não apenas: deve-se também à falta de autoestima e de reconhecimento, que Arendt denuncia emprestando as palavras de John Adams: “o homem pobre tem a consciência limpa, mas mesmo assim ele se sente envergonhado (...) sente-se fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não se apercebe dele. Ele vagueia e perambula ignorado. (...) Ele não é desaprovado, censurado ou repreendido; *simplesmente não é visto*” (idem, p.104). Ou seja, a libertação pode ser condição da liberdade, “mas de forma alguma conduz automaticamente a ela” (idem, p.57). Mais ainda: uma diversidade de constrangimentos se impõem à liberdade, desde fatores ligados à atividade do trabalho exaustivo até a falta de autoestima e de reconhecimento alheio. Em termos políticos a consequência é que quando muito caberá aos pobres a escolha dos seus representantes, signo de uma cidadania restringida e confinada aos limites de salvaguardas negativas que “não abrem de forma alguma a esfera política à maioria” e não conseguem despertar a “paixão pela distinção” (idem, p.104) (tratarei dessa

paixão na próxima seção). Em suma, para o que interessa dentro dos limites deste texto, a precariedade política da pobreza denuncia a precariedade de uma práxis política e de um arranjo político-institucional que perpetua a exclusão da maioria da população da esfera pública, condenando-a à invisibilidade e restringindo a cidadania à escolha dos representantes.

As paixões políticas

Mas se Arendt recusa a pertinência política da compaixão, isso não significa que a política possa prescindir inteiramente da paixão e se resolva apenas em termos racionais, com princípios e compromissos com ideias¹³. Além da solidariedade e da disposição para o discurso argumentativo, a política requer a paixão pela distinção, motivada pelo *desejo* de ser “visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado” pelas outras pessoas (Arendt, 2011, p.163). Mas, novamente, este desejo dificilmente surge nos indivíduos cuja atividade política se reduz às urnas eleitorais (que só tem lugar para um) e que estão excluídos da esfera pública enquanto participantes: aqueles que só podem eleger os seus representantes não têm a possibilidade de desenvolver a “paixão pela distinção” (idem, p.104). Para Arendt, este é um enorme obstáculo para a efetivação de um modo político de vida conforme a liberdade, pois o desejo de distinguir-se, que surge no intercurso com os outros, reivindica respeito pela singularidade e reconhecimento das particularidades.

A paixão pela distinção é uma qualidade do homem político e a distinção aparece no contexto das discussões, deliberações e tomadas de decisão. Em *A condição humana*, Arendt já havia estabelecido que “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2010, p.223). Em *Sobre a revolução*, ela esclarece que a motivação da paixão pela distinção é ser visto, ouvido, comentado, aprovado e *respeitado*. O que o cidadão espera dos demais é que ouçam a sua voz e respeitem a sua perspectiva, a sua opinião. A condição objetiva do seu florescimento na modernidade é a democracia, que salvaguarda a liberdade de discurso (speech) e opinião (Arendt,

13 Em linhas gerais estou de acordo com a interpretação de Albrecht Wellmer a respeito do papel do sistema de conselhos na obra de 1963. Ele mostra com clareza a distinção entre Arendt e Habermas no que diz respeito aos limites da democracia baseada em direitos (cf. Wellmer, 1999, pp.94-98) e enfatiza acertadamente o papel central da cultura democrática nas reflexões políticas arendtianas. Contudo, ao tratar dos elementos da cultura democrática, Wellmer negligencia o papel das paixões políticas colocando maior ênfase “na cultura do debate público” (idem, p.98). Não me parece, contudo, que se possa prescindir desse aspecto sem ferir o espírito e a letra da obra arendtiana. Além do mais, se Wellmer está certo ao atribuir a Arendt a expectativa de uma democracia mais substantiva e menos formal, como penso que ele está, essa alternativa, para ser viável, deve vir acompanhada, de acordo com Arendt, do desenvolvimento de certas disposições e também de certas paixões próprias do *ethos* democrático.

1958, p.25)¹⁴. E antes que se interprete apressada e equivocadamente essa paixão no registro do republicanismo elitista ou do agonismo excludente e anti-universalista, convém notar que, na obra de 1963, esta paixão não condiz com a paixão aristocrática ou “competitiva” que afeta os cidadãos de um espaço político agonístico permeado pelos valores da grandeza política e moral e pelo heroísmo. Ela floresce quando os cidadãos estão reunidos para agir em concerto, através do discurso. Não coincide, portanto, com o desejo de suplantar o outro ou de colocá-lo à minha sombra, mas de conquistar o respeito pela minha voz, o reconhecimento daquilo que eu tenho de distinto, não o reconhecimento da minha superioridade. Se não se trata de almejar a inferiorização do outro ou seu silenciamento é porque eu só posso ser realmente distinto do outro se ele ou ela não for aniquilado na sua singularidade ou silenciado: somente na presença do outro diferente, a minha distinção pode *aparecer* e fazer sentido no espaço público. Em condições democráticas, o desejo de distinguir-se alia-se, assim, ao respeito pelo outro diferente e pelo seu igual desejo de ser visto, ouvido e respeitado. Nesse sentido, não fere, mas é compatível com exigência arendtiana de que o poder se baseie na reciprocidade (Arendt, 2011, p.236). Devemos entendê-la, assim, como uma paixão aliada do processo de formação conjunta da opinião, que requer o efetivo aparecimento no espaço público de uma multiplicidade de vozes e perspectivas singulares, e não como paixão própria de uma “elite republicana” composta por indivíduos proeminentes cujo aparecimento na esfera pública se dá pela performance de feitos nobres.

Esse desejo de reconhecimento é próprio de cidadãos que almejam algo mais do que a felicidade privada e que localizam a sua satisfação também no exercício da cidadania, que têm gosto pela ação em conjunto, que têm paixão pela liberdade. Em *Sobre a revolução*, obra que se dedica a desvelar os potenciais democráticos das revoluções modernas, Arendt defende que uma revolução bem sucedida mantém vivo o espírito revolucionário e permite que a felicidade se realize também em sentido público. Uma cultura que valoriza a felicidade pública teria mais recursos para resistir à consolidação de uma ideologia (“a ideologia especificamente americana”, cf. Arendt, 2011, p.173) que faz do bem-estar privado o objetivo supremo e identifica liberdade com salvaguardas negativas ou com “livre iniciativa”, isto é, com crescimento econômico (idem, p.276). Teria também mais condições de dar um salto além da

14 Nos regimes totalitários, essas condições objetivas estão ausentes, uma vez que os canais de comunicação estão bloqueados e dado que “a individualidade ou qualquer outra coisa que *distinga* um homem do outro, é intolerável” (Arendt, 2004, p.508): “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” (idem, p.488). Guardadas as devidas diferenças, quando a Revolução Francesa atinge o seu ponto de inflexão, a paixão pela distinção também não encontra condições favoráveis ao seu aparecimento, afinal não havia mais espaço para discussões e deliberações, bastava Robespierre “ouvir a voz do povo”, que a ele era revelada, “numa inspiração de rousseunismo” (Arendt, 2011, p.164).

democracia formal no sentido da *efetiva* realização dos direitos políticos, ou seja, da liberdade de expressão, reunião e associação (idem, p.277). Um modo político de vida conforme a liberdade não exige, portanto, apenas as capacidades de generalização e a imparcialidade, próprias da razão, pois tem também um ancoramento no desejo, no prazer em falar, em agir, em discutir e deliberar, que proporciona felicidade aos homens enquanto cidadãos e os encaminha às assembleias (idem, p.165).

3. Conclusão

Neste texto eu procurei mostrar que, em *Sobre a revolução*, Arendt recorre ao sistema de conselhos não para propor um modelo pronto e acabado de sistema político, mas para denunciar a restrição da cidadania nas democracias representativas atuais em prejuízo tanto da ampliação da participação quanto da formação de uma cultura política que valoriza a liberdade positiva. Os conselhos interessam a Arendt enquanto eventos que desvelam um desejo que teima em aparecer em momentos distintos da história, o desejo de participação. Embora o diagnóstico da obra de 1963 seja bastante negativo, a reiterada aparição dos conselhos revela que a ação não está definitivamente bloqueada. Os conselhos a interessam ainda na medida em que permitem colocar em questão e desnaturalizar procedimentos excludentes e critérios inadequados para a escolha dos representantes, adotados, via de regra, na democracia representativa baseada no sistema de partidos. É também nos conselhos e nas assembleias revolucionárias que Arendt detecta os elementos da cultura democrática, que pode florescer apenas em condições de ampliação do espaço político e de institucionalização da liberdade. Essas reflexões políticas de Arendt são marcadas pela primazia da práxis política da autogestão, indicando a precariedade de uma democracia que garante apenas formalmente certas liberdades sem proporcionar espaços concretos para o discurso e para a ação e sem proporcionar as condições objetivas e institucionais para o surgimento da solidariedade, da paixão pela distinção e da paixão pela liberdade.

Propus, assim, uma leitura de *Sobre a revolução* que lança luz e se empenha em compreender dois aspectos desta obra: (1) a tese de que uma democracia pautada pelos direitos individuais e civis e pelo bem-estar individual é precária se não proporcionar condições de realização do direito à participação¹⁵; (2) a tese de que

15 Como aponta acertadamente Newton Bignotto, o pensamento de Arendt “estaria muito próximo daquele de alguns constitucionalistas contemporâneos liberais e mesmo de alguns positivistas jurídicos se se limitasse a afirmar o papel da Constituição na construção das sociedades democráticas, que procuram traduzir institucionalmente a defesa da liberdade” (Bignotto, 2011, p.54). Bignotto pretende mostrar que, a despeito das limitações historiográficas de *Sobre a Revolução* (limitações que se revelam na análise do suposto sucesso da Revolução Americana e do fracasso da Revolução Francesa, que não teria legado para a posteridade nada mais do que “desenlace sangrento do Terror” [idem, p.48]), a sua grande “contribuição para o pensamento político contemporâneo é

a formação de um *ethos* democrático depende de instituições políticas apropriadas (apropriadas à sobrevivência do espírito revolucionário). Mas não é apenas isso que Arendt tem em mente. Mais ainda, a obra de 1963 quer mostrar que a restrição da cidadania é um projeto daqueles que não estão dispostos a abrir mão do seu “poder”, daqueles que temem, à direita e à esquerda, o poder revolucionário do povo (idem, pp.192 e p.276). A obra fala também do medo da revolução aliado ao imperativo da dominação. Daí Arendt atacar ao mesmo tempo o “realismo” da direita conservadora e o “sonho” de uma sociedade sem conflitos sustentado pela esquerda marxista (idem, p.312). O “realismo” da direita e o “sonho” socialista ou comunista da instauração do paraíso na terra (idem, p.331) têm em comum um pendor autoritário que se manifesta, no primeiro caso, na descrença de que a maioria tenha capacidade para formar juízo político, e no caso da esquerda antidemocrática, no confisco da voz alheia que transforma a sociedade numa singularidade coletiva. Ambos afrontam a ideia elementar de que a política se baseia no *fato* da pluralidade humana (Arendt, 2009b, p.144). Com motivações distintas, emerge de ambos os lados uma concepção

a sua afirmação de que toda a fundação de um novo regime de leis depende não apenas de sua tradução na forma de uma Constituição, mas também de seu enraizamento simbólico e imaginário” (idem, p.41). Ou seja, Arendt vai além de ver a república como um regime de leis: mais do que isso, “ao mostrar a dimensão simbólica e imaginária da criação de uma nova forma política, ela demonstra que o ato de fundação, que se consolida por meio de um texto constitucional, só será capaz de assegurar a liberdade se for capaz de gozar da *adesão e do apreço de todo corpo político*” (idem, p.57, grifo meu). E para que isso se efetive, não há como eliminar os riscos da ação e a possibilidade mesma da destruição da política. É enfatizando o tema da fundação que Bignotto pretende defender que Arendt dá enorme contribuição ao pensamento republicano, pois ao mesmo tempo em que herda as aspirações libertárias das revoluções do século XVIII, “soube ver na deriva do Terror uma das possibilidades inscritas em movimentos que perdem a capacidade de se guiar pela liberdade” (idem, ibidem). Assim sendo, ainda que Bignotto reconheça as limitações da análise arendtiana da Revolução Francesa, conclui que “suas referências à Revolução Francesa são preciosas por incorporar aos cenários da política contemporânea a possibilidade da destruição da política no curso de processos que se iniciaram sob a bandeira da liberdade e da igualdade” (idem, ibidem). Embora Bignotto acerte ao distanciar o constitucionalismo arendtiano do liberal e apontar, com razão, para o perigo da destruição da política, discordo da tese de que a maior contribuição de *Sobre a Revolução* para a política contemporânea esteja no modo como Arendt pensa a fundação. A fundação é, sem dúvida, um tema importante da obra e é plenamente compreensível que atraia a atenção de autores que, como Bignotto, estão buscando as suas relações com o pensamento republicano. Contudo, diferentemente de Bignotto, não penso que o tema da fundação seja o elemento mais produtivo da obra e nem mesmo a sua maior contribuição para o pensamento político contemporâneo. O que nos aborda mais de perto talvez seja menos o problema do início e da fundação de novos regimes (e da sua inevitável arbitrariedade) e mais a preocupação de Arendt em mostrar que a democracia requer, para além de leis, instâncias participativas institucionalmente consolidadas, *locus* do exercício da liberdade e da preservação do espírito revolucionário. Arendt vai muito mais longe do que apontar para as possibilidades da destruição da política inscritas na “fundação”, ela quer mostrar que a vida política efetivamente democrática requer também o desenvolvimento de uma cultura democrática que não se consolida a menos que os cidadãos tenham realmente a chance de participar no governo. Além do mais, diferentemente da interpretação republicana de Bignotto, entendo que Arendt não vincula o sucesso da democracia à exigência de adesão e apreço de *todo* o corpo político. Essa não é uma exigência arendtiana, embora tenda a ser uma exigência republicana: para ela, que não conta com a homogeneidade política, importa que ninguém seja excluído arbitrariamente do espaço público.

da política que não se acomoda ao fato da pluralidade, que não sabe conviver com os longos processos de persuasão, negociação e acordo que são a marca dos processos da lei e da política, e que exclui *deliberadamente* a maioria dos processos decisórios. Um sinal disso é que os dois extremos do espectro político resistem ao sistema de conselhos (Arendt, 2011, pp.312 e 342). Por quê? Porque os conselhos trouxeram a esperança de uma transformação do Estado pela instauração de uma nova forma de governo efetivamente democrática “que permitisse a cada membro da sociedade igualitária se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (idem, p.331), mas isso nem a direita conservadora nem a esquerda revolucionária estavam dispostas a aceitar.

A resistência e a reação contra a transformação da “estrutura da esfera política” (Arendt, 2011, p.52), que Arendt detecta no desenrolar das revoluções modernas, frustra a ambição pela igualdade que motivou essas mesmas revoluções. Os estados constitucionais são mais favoráveis à liberdade política do que as ditaduras, a tirania ou os estados totalitários, mas nem por isso são imunes a essa resistência. Neles também se vê ameaçado o desenvolvimento de uma cultura democrática, o recurso mais potente para o aprofundamento da democracia. Para terminar, vale lembrar que a paixão pela liberdade tem a ver com o *prazer* de poder falar e ouvir e nisso talvez consista o seu enorme potencial para desafiar formas consolidadas de dominação, afinal, ela surge entre homens livres “que não pertencem a um senhor” (idem, p.169). Trata-se de uma paixão condizente com a aspiração à igualdade, terrivelmente ameaçadora para as elites que querem conservar o poder em suas mãos.

Referências

- Arendt, H. (1958). Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian Revolution. *The journal of politics*, 20(1), pp.5-43.
- _____. (1973). *Crises da república*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (2004). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009a). *Da violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2009b). “Introdução na Política”. In: *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel.
- _____. (2010). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2011). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Benhabib, S. (1966). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. (2002). “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas”. In: *Situating the self, Gender, community and postmodernism*

- in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- Bignotto, N. (2011). Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), 29, pp.41-58.
- Brito, R.R. (2013). *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*. Tese de doutorado, IFCH, Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- Canovan, M. (1978). The contradictions of Hannah Arendt Political Thought. *Political Theory* 6(1), pp.5-26.
- _____. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Correia, A. (2014). *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Habermas, J. (1995). Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, 36, pp.39-53.
- Sitton, F. J. (1987). Hannah Arendt's argument for council democracy. *Polity*, 20(1), pp.80-100.
- Sternberger, D. (1977). The sunken city: Hannah Arendt's idea of politics. *Social research*, 44(1), pp.132-146.
- Wellmer, A. (1999). Hannah Arendt on Revolution. *Revue Internationale de Philosophie*, 53(208), pp.207-22.

Recebido em: 01.10.2016

Aceito em: 17.11.2016