

ESPAÇO PÚBLICO E ESPAÇO PRIVADO NA CONSTITUIÇÃO DO SOCIAL: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt

Vera da Silva Telles*

RESUMO: Este artigo trata da noção de espaço público no pensamento de Hannah Arendt. Para a reconstrução de suas categorias, parte-se das reflexões da autora sobre o fenômeno totalitário na medida em que elas esclarecem essa noção central em seu pensamento. Partindo do problema posto pelo horror da 2ª Guerra no qual os critérios de discernimento entre o bem e o mal, a verdade e a mentira foram aniquilados, a noção de espaço público se determina por referência a uma experiência na qual os homens perderam o “mundo humano” como medida de suas vidas, na qual predominava a solidão e impotência de existências privatizadas e na qual, ainda, se dissolveu a noção de liberdade pública, enquanto forma de sociabilidade política soldada no reconhecimento do direito do outro à opinião e à ação.

UNITERMOS: espaço público, espaço privado, esfera pública, esfera privada, modernidade, totalitarismo, tradição, convivência humana, civilidade, democracia, cidadania, igualdade, diferença, direitos.

As reflexões de Hannah Arendt sobre os acontecimentos que envolveram a 2ª Guerra Mundial são perturbadoras, por aquilo que ela conta, pelas questões que sua narração suscita e pela interpretação que propõe para sua elucidação. Para as notas que

* Professora do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP.

se seguem, tomaria como ponto de partida o que Hannah Arendt nos apresenta como uma experiência radical, na qual os critérios que permitiam aos homens distinguir no mundo a verdade da mentira e o bem do mal, foram subvertidos. E no limite, aniquilados. E se essa questão importa é porque põe em foco o que ela chama de “fragilidade dos negócios humanos”. Fragilidade que é inerente, diz Hannah Arendt, à própria condição humana, mas que ganhou significação política a partir do século XIX.

Nesse caso, a fragilidade dos negócios humanos explicita a experiência de uma sociedade que fez sua entrada na modernidade. Uma sociedade na qual os homens são obrigados a enfrentar os problemas da convivência humana sem as garantias que, antes, a religião e a tradição podiam oferecer. Se ambas perderam sua credibilidade no mundo moderno, isso acarretou ao mesmo tempo, diz Hannah Arendt, a perda da autoridade que o passado tinha para os homens e na qual estes se apoiaram, sempre, para se guiar entre as coisas inevitavelmente instáveis e mutantes do mundo. É por isso que, no mundo moderno, os homens terão que se confrontar com os problemas elementares da convivência humana “sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e, portanto, auto-evidentes” (Arendt, 1979, p. 187). Mas se isso constitui um problema é porque, frente ao inusitado dos acontecimentos que rompem os automatismos da vida cotidiana, os homens encontram-se sem critérios seguros para sua compreensão, compreensão que ela entende como “capacidade de tornar o mundo familiar”. Da mesma forma como encontram-se sem critérios seguros para o seu julgamento, entendido este enquanto capacidade de “discernimento entre qualidades”. E isto significa dizer que os homens encontram-se sem garantias para “se orientar no mundo”. Nesta perspectiva, a perda da religião, das tradições e da autoridade do passado “é equivalente à perda do fundamento do mundo”, mundo que começou a mudar de tal maneira que “todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa” (Ibidem, p. 131).

Se esses critérios perderam seus pontos de apoio tradicionais, passam a depender inteiramente da contingência da convivência humana. E, sobretudo, da capacidade de os homens construírem, na e através dessa convivência, critérios e referências que tenham uma validade intersubjetiva geradora de um senso comum. Mas é precisamente isto – este senso comum – que parece ter sido posto em questão. No século XIX, diz ela, se ainda havia uma capacidade de compreensão e julgamento, esta “era já inapta para dar razão de suas categorias e critérios, quando estes eram seriamente postos em questão” (1980, p. 73).

Para Hannah Arendt, entre os elementos que definem esta capacidade de orientação no mundo – vinculada à compreensão e ao julgamento – está a faculdade de discernimento entre a verdade e a mentira e, também, entre o bem e o mal. Isto significa dizer que estas não são categorias que se possa derivar do conhecimento teórico e especulati-

vo – não se trata, portanto, das chamadas verdades da razão. Tampouco podem ser derivadas de valores supremos dados pela cultura, pela tradição ou pela religião e nos quais se tentou tradicionalmente fundar toda moralidade – não se trata portanto de valores situados fora da esfera mundana da própria sociedade. Os critérios de verdade, de justiça e de legitimidade são construídos na experiência intersubjetiva que os homens fazem da realidade do mundo. E é por isso que dependem do senso comum, que ela define como um “sexto sentido” que permite a cada um comunicar-se com todos os demais e fazer a experiência da pluralidade humana, a partir da qual opinião e julgamento se constituem. Daí o aspecto perturbador de suas reflexões sobre a 2ª Guerra. Pois o que ela propõe é uma indagação acerca da experiência de uma época que foi capaz de produzir o fenômeno totalitário e de uma sociedade que foi, de alguma forma, conivente ou, no mínimo indiferente à perseguição e morte de 6 milhões de judeus. Afinal, o totalitarismo não nasceu do nada e “a experiência básica sobre a qual descansa deve ser humana e conhecida dos homens”, quando menos porque o corpo político no qual se configurou “foi concebido por homens e de alguma forma responde às necessidades dos homens” (1974a, p. 560).

Esta é uma reflexão que emerge do relato que faz do julgamento de Eichmann em Israel em 1961. Mas as questões aqui não são derivadas de uma análise da realidade histórico-social da sociedade alemã. A radicalidade do problema vai se desenhando na forma mesmo como tenta definir a natureza do crime cometido e pelo qual Eichmann foi julgado e condenado. Na sua descrição, o que se explicita é a impotência das categorias tradicionais de pensamento diante de um acontecimento que abalava todos os pontos fixos nos quais esse pensamento sempre se ancorou para avaliar e julgar as coisas do mundo. Daí a dificuldade até mesmo de tipificar juridicamente o crime cometido. Pois não se tratava de um delito passível de ser qualificado por referência ao Estado, à lei ou a alguma norma consensual estabelecida. Eichmann atuava rigorosamente de acordo com a legalidade – é verdade que uma insólita e inusitada legalidade, apoiada na palavra e na vontade do *Führer* – mas que nem por isso poderia ser desconsiderada enquanto tal, na medida em que fundava uma ordem à qual se exigia obediência e que encontrava ressonância no que se convencionou chamar de opinião pública. Nesse caso, o que se punha em cheque era a identificação, própria do positivismo jurídico, entre a legalidade e a justiça. Mas se os fatos que estavam sendo julgados abalavam a convicção de que o Estado poderia ser a sede segura de uma racionalidade capaz de garantir um sentido de justiça e de moralidade no mundo, também se desmoronava a convicção de que este sentido poderia se ancorar na força da consciência de cada homem. E estava

nisto o lado mais aterrador da história. Pois Eichmann tinha clara consciência do que fazia, não apresentou, em momento algum, dúvida ou hesitação na realização de sua tarefa. Não havia sequer a sombra de algum sentimento de culpa, e arrependimento era algo inteiramente ausente de seus depoimentos – “só as crianças se arrependem do que fazem”, disse ele em algum momento. Aqui, o que se volatilizava era a crença cristã de que, no fundo da alma de todos os homens, há de residir um sentimento universal de humanidade. E se isto soava aterrador, era porque estava em concordância com o que a prática jurídica convencionou definir como “bom senso”. Como diz Hannah Arendt, “a boa sociedade alemã havia sucumbido a Hitler e a máxima da religião – não matarás – que guia as consciências, havia desaparecido” (1966, p. 322).

Mas é na descrição da figura sinistra de Eichmann que toda a radicalidade da questão se explicita. Pois não era uma figura sinistra porque fosse movido por algum impulso perverso ou porque fosse portador de uma personalidade cindida por alguma patologia psicológica. Nem mesmo havia sinais de fanatismo ou de convicções ideológicas sólidas. Era, portanto, uma figura sinistra na sua dimensão absolutamente banal: “os atos eram monstruosos, mas o responsável era comum, como todo mundo, nem demoníaco, nem monstruoso”. É a isso que Hannah Arendt se refere quando fala da banalidade do mal. Um mal que não tem nem profundidade, nem dimensão demoníaca. É um mal que “pode invadir e destruir todo o mundo precisamente porque se propaga como um fungo na superfície” (Apud Lafer, 1988, p. 179). E, se seu poder de destruição é tão grande, é porque está vinculado ao que Hannah Arendt irá definir como “incapacidade de pensamento”, enquanto incapacidade de lidar, vivenciar e enfrentar os fatos e acontecimentos do mundo, encontrando nessa experiência os princípios de discernimento de que depende o julgamento.¹

É essa incapacidade que parece ter tomado conta da sociedade alemã da época. Uma sociedade que acreditara em Hitler e na propaganda nazista e que estava convencida de serem os judeus inimigos que deveriam ser eliminados para que a Alemanha pudesse realizar seu destino enquanto nação. Portanto, além da questão do discernimento entre o bem e o mal, havia também a questão da capacidade de discernimento entre a verdade e a mentira. O problema, diz Hannah Arendt, não é tanto que alguém ou um grupo de pessoas possa se empenhar na mentira organizada. O problema é quando as pessoas passam a acreditar na mentira. E isso é grave porque é sinal de “um processo de destruição do sentido pelo qual nos orientamos no mundo real” (1979, p. 318).

1 Ver especialmente a “Introdução” de *La vie de l'esprit* (1981b).

Ao longo de sua argumentação, a autora desenha o retrato de uma época em que todos os valores foram subvertidos. E a idéia de uma ruptura com a tradição é um dos fios articuladores de seu pensamento. É nesse retrato que se explicita o significado da “fragilidade dos negócios humanos” num mundo em que “as coisas podem se transformar em qualquer outra coisa” e em que as fronteiras que separam a civilização da barbárie mostram-se frágeis, incertas e sem garantias. A questão que Hannah Arendt propõe é a de saber em que, num mundo inteiramente secularizado e desencantado, como diria Weber, pode se apoiar essa capacidade de discernimento sem a qual não poderia existir uma vida civilizada. Se é verdade que a questão surge de forma radical nos anos da guerra, em que “a corrente subterrânea da história ocidental chegou finalmente à superfície e usurpou a dignidade de nossa tradição” (1974a, p. 11), é, a rigor, constitutiva de nossa própria modernidade. E é precisamente isto que coloca a exigência de se pensar os dilemas da convivência humana a partir de seus próprios termos. Essa é uma perspectiva possível para a leitura de seu pensamento.

Apesar da clareza de sua exposição e do modo sistemático como constrói suas categorias, as questões que dão movimento ao pensamento de Hannah Arendt nem sempre aparecem de modo evidente. E isso, talvez, seja responsável por uma certa dificuldade que sua reflexão apresenta. A começar pelo lugar que nela ocupa a referência à experiência grega, questão que tem levado seus críticos a acusar, em seu pensamento, uma utopia política que não se sustenta politicamente, teoricamente, filosoficamente. Mas é, a meu ver, pela sua intenção de pensamento que sua obra se esclarece. E se esclarece na sua dimensão propriamente política. Neste caso tem razão Lefort, para quem, “em sua grande parte, a obra de Hannah Arendt está ligada à sua experiência e à sua interpretação do fenômeno totalitário”. Dessa forma, a pólis grega, tão discutida por ela, teria que ser vista não como a nostalgia de um modelo de vida em sociedade que o mundo moderno eliminou, mas como referência a partir da qual sua concepção de política se determina, enquanto esforço, como diz Lefort, por inverter a imagem do totalitarismo (Lefort, 1986, p. 61-62).

A referência aqui à experiência do totalitarismo não é um recurso exterior ao movimento de seu pensamento. É ela mesma quem enfatiza a relação entre pensamento e experiência: “o pensamento nasce da experiência” e deve permanecer a ela ligada como o círculo ao seu centro. E isto significa enfrentar-se com os acontecimentos que irrom-

pem no presente, sem procurar uma verdade fora dos significados que se armam no tempo de seu próprio aparecimento e, sobretudo, sem dissolvê-lo num princípio de causalidade ou determinação que anularia o impacto de sua novidade (1980, p. 75). O pensamento depende sobretudo da compreensão, esta capacidade especificamente humana de se reconciliar com o mundo, encontrando um sentido para aquilo que acontece, sem que isto queira dizer sua aceitação passiva, nem tampouco uma tentativa de domesticação do acontecimento, reduzindo-o ao já familiar e desde sempre conhecido. Ao contrário, compreender um acontecimento equivale a “examinar e suportar conscientemente a carga que nosso século colocou sobre nós e não negar sua existência, nem se submeter mansamente a seu peso. A compreensão, em suma, significa um atento e não premeditado enfrentamento com a realidade ...” (1974a, p. 10). Daí Lefort pode dizer que “ninguém melhor descobriu no desconhecido, no inesperado, naquilo que faz irrupção em nossas crenças, no universo que partilhamos com nossos próximos, o lugar mesmo do nascimento do pensamento...”, sendo “toda sua atitude orientada no sentido de fazer face ao desconhecido”.

Por isso, é difícil entender os conceitos que nos apresenta sem elucidar as questões que estão inscritas em sua formulação. Dessa forma, me parece plausível tentar uma aproximação de seu pensamento a partir de três registros que, a meu ver, nucleiam sua interpretação do fenômeno totalitário. Três registros que, na verdade, equivalem a três dimensões implicadas na experiência da sociedade moderna e por onde Hannah Arendt tematiza questões específicas, que se articulam em torno de uma noção de espaço público enquanto espaço significativo no qual a ação e o discurso de cada um podem ganhar sentido na construção de um “mundo comum”.

A história do mundo moderno, diz ela, poderia ser descrita como a história da dissolução do espaço público, por onde se expressava “um sentido cidadão de participação” e através do qual os homens podiam se reconhecer compartilhando de um destino comum. Nesta formulação, ela está, claramente, tematizando a sociedade moderna – essa sociedade que foi capaz de engendrar o fenômeno totalitário –, construindo as figuras de uma sociedade despolitizada, marcada pela indiferença em relação às questões públicas, pelo individualismo e atomização, pela competição e por uma instrumentalização de tudo o que diz respeito ao mundo, de tal forma que nele nada permanece como valor, como limite para uma ação que transforma tudo em meros fins para seus objetivos. Não se trata, no entanto, de postular uma continuidade necessária e inelutável entre o advento do mundo moderno e a aventura totalitária. As questões – todas as questões – precisam ser qualificadas e diferenciadas, o que significa dizer, repensadas a partir de seus próprios termos, tentando através delas elucidar as experiências vinculadas aos acontecimentos de nosso tempo.

Antes de mais nada, a dissolução desse espaço público significa a perda de um “mundo comum” que articula os homens numa trama visível feita por fatos e eventos

tangíveis no seu acontecimento e que se materializa na comunicação intersubjetiva, através da qual as opiniões se formam e os julgamentos se constituem. Nesse caso, a dissolução do espaço público significa mais do que a perda de um espaço comum entre os homens. Pois essa perda significa também a dissolução do “senso comum”, comprometendo esta capacidade de discernimento que a compreensão e o julgamento exigem, enquanto “maneira especificamente humana” de se fazer a experiência da realidade. A figura histórica que sintetiza essa perda, explicitando ao mesmo tempo seu sentido político, são as massas que acreditaram e se deixaram mobilizar pela propaganda totalitária. Seu exemplo extremo – e patético – é a figura de Eichman que, expressando-se o tempo todo por clichês, estereótipos, tautologias e frases feitas, revelava uma incapacidade de pensamento que equivale a essa incapacidade de “experienciar” o mundo, como realidade e valor. Um segundo registro se dá na esfera da experiência social e diz respeito ao isolamento, enquanto forma de existência radicalmente privatizada. Neste caso, a perda do espaço público significa a privação de um mundo compartilhado de significações a partir do qual a ação e a palavra de cada um podem ser reconhecidas como algo dotado de sentido e eficácia na construção de uma história comum. Suas figuras históricas são, primeiro, os judeus, enquanto párias da sociedade, e, depois, além deles, todos os que viveram o jugo do “anel de ferro” que os regimes totalitários construíram em torno de suas vidas. Finalmente, a perda do espaço público significa, agora num registro explicitamente político, a perda de um espaço reconhecido de ação e opinião, o que significa dizer, a perda da liberdade que exige, para sua efetivação, um espaço politicamente organizado. Suas figuras históricas são os apátridas e todos os que perderam, nos anos da guerra e do pós-guerra, os direitos de cidadania.

É a partir desses três registros que uma noção de espaço público se determina. Em primeiro lugar, o espaço público é o espaço do aparecimento e da visibilidade – “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos” – e, se isso importa, é porque essa visibilidade pública é que constrói a realidade. Nas palavras de Hannah Arendt ,

“... a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima ... vivem uma espécie de vida incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a tornar-se adequadas à aparição pública” (1981a, p. 59-60).

“A realidade da esfera pública conta com a presença simulânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado” ... “Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até mesmo tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse mundo familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores” (1981a, p. 67).

Essa realidade, construída na forma de seu aparecimento, é o que constitui um mundo comum que articula os indivíduos em torno daquilo que para eles se configura como interesses comuns. Esse mundo comum, portanto, não se refere a uma esfera cultural dada ou ao mundo da vida definido pela fenomenologia. Tampouco é um sistema de instituições, valores, regras e normas que a sociologia tradicional chama de realidade objetiva, à qual o indivíduo se integra pelas vias da socialização. Esse mundo comum é uma construção – um “artefato humano”, diz Hannah Arendt – que depende dessa forma específica de sociabilidade que só o espaço público pode instituir. Forma de sociabilidade que é regida pela pluralidade humana, essa mesma pluralidade da qual depende a existência da própria realidade. Como diz Hannah Arendt, a realidade do mundo só pode se manifestar “de maneira real e fidedigna” quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem a mesma coisa, na mais completa diversidade. Portanto, não existe uma verdade fora daquilo que aparece enquanto visibilidade e aparência: “ser e aparecer coincidem”, diz ela, e isto significa reconhecer que “nada do que existe, na medida em que esta coisa aparece, pode existir no singular” (1981b, p. 34). Daí a recusa de uma verdade transcendente e daí também a sua crítica às verdades racionais da ciência, que sempre busca a unidade oculta por trás do espetáculo da diversidade pela qual a realidade se apresenta aos homens.

Na perspectiva daqueles que fazem a experiência da sociedade, é a pluralidade dos pontos de vista que confere certeza ao que existe, sem que essa certeza se desdobre numa identidade que anularia as diferenças sob o signo de uma única opinião. Essa pluralidade, portanto, faz apelo ao senso comum. Enquanto condição da comunicação intersubjetiva, constrói as referências e as evidências a partir das quais as experiências pessoais e subjetivas podem ser confirmadas na sua validade, retirando-as dessa “vida incerta e obscura” que o encapsulamento numa vida exclusivamente privada acarreta:

“O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade e não são meras irritações de nossos nervos, nem sensações de reação de nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo” (1981a, p. 211).

É, portanto, apenas na experiência da pluralidade, que exige um espaço para que possa emergir, que o mundo pode se constituir como medida que transcende a vida pessoal de cada um. E é isso que exige o que para Kant é definido como capacidade de julgamento e que, na interpretação de Hannah Arendt, constitui uma faculdade especificamente política, pois, na medida em que implica a capacidade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, permite aos homens se orientar no domínio público. Ao mesmo tempo, é o que exige essa forma peculiar de comunicação humana que é a opinião, que tem um critério de validade heterogêneo às chamadas “verdades da razão”, pois depende da persuasão e dissuasão, vale dizer, de um acordo e consentimento público, para ser reconhecida na sua verdade. Como diz ela, “a verdade, desde que enunciada, é imediatamente transformada em uma opinião entre outras, contestada, reformulada, reduzida a não ser mais que um objeto de conversação entre outros” (1974b, p. 37). E é nessa interação comunicativa entre os homens que um mundo plenamente humano pode se constituir:

“O diálogo (diferentemente das conversações íntimas nas quais almas individuais falam de si mesmas) ... se preocupa com o mundo comum que permanece inumano num sentido muito literal, enquanto os homens não fazem dele um objeto permanente de debate. Pois o mundo não é humano por ter sido feito pelos homens e ele não se torna humano porque a voz humana aí ressoa, mas somente quando se torna objeto de diálogo. Por mais intensamente que as coisas no mundo nos afetem, por mais profundamente que elas possam nos emocionar e nos estimular, elas só se tornam humanas para nós quando podemos debatê-las com nossos semelhantes” (1974b, p. 34-35).

Enfim, se o espaço público constrói um mundo comum entre os homens, este mundo tem que ser pensado não apenas como aquilo que é comum, mas como aquilo que é comunicável e que, portanto, se diferencia das experiências estritamente subjetivas e pessoais que podem ter validade na dimensão privada da vida social, mas que “não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio

público” (1981a, p. 275). Não se trata, no entanto, de uma comunicabilidade geral e genérica. É isso que nos sugere Hannah Arendt quando diz que a “esfera pública só tolera o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante torna-se automaticamente assunto privado”, o que não quer dizer que não seja importante, indicando “tão somente formas distintas de existência social” (1981a, p. 60). Portanto, a esfera do comunicável traz em si inscrito um princípio de discriminação, enquanto critério de relevância, importância e pertinência. Princípio que constrói as fronteiras de um “público universal”, *locus* de “todas as opiniões possíveis” e que é constituído por aqueles que são capazes de julgamento.

Trama intersubjetiva ancorada no senso comum, a construção do mundo comum tem, portanto, uma dimensão cognitiva e valorativa, inscrita nos critérios através dos quais se torna possível discernir o relevante do irrelevante, o legítimo do ilegítimo, o justo do injusto, assim como a verdade da mentira, o fato da ficção. Enquanto critérios de discernimento, são referências a partir dos quais os homens podem se orientar num mundo caracterizado pela pluralidade dos agentes, pela contingência dos acontecimentos e pela imprevisibilidade dos efeitos da ação que cada qual realiza. E é isso que se esvai à medida que o espaço público se dissolve. A perda do espaço público significará a perda dessa relação objetiva com os outros homens e, com isso, a perda mesma de uma noção de realidade.

E isso tem conseqüências. Com a perda do senso comum, através do qual os homens podem fazer uma experiência significativa com a realidade, é a própria capacidade de pensamento que se vê comprometida. Sem a referência a uma realidade que se põe como evidência e critério de objetividade, o pensamento tenderá a se reduzir a uma operação lógica, em que cada coisa pode ser deduzida da outra a partir de alguma premissa que “pode se prevalecer de uma fiabilidade independente do mundo e do outro” (1980, p. 74). Sendo uma forma de pensamento que prescinde de toda experiência, desdobra-se em truísmos e tautologias que encontram plausibilidade apenas na lógica em que as idéias se articulam. E isso é grave, pelos riscos políticos que contém, pois “nesse nível as diferenças reais não são mais levadas em conta, nem mesmo a diferença qualitativa entre as essências divinas e humanas” (Ibid, p. 75). É nisso que se aloja a “banalidade do mal”.

Por outro lado, perante uma experiência que se torna incerta porque privada dessa confirmação que apenas a pluralidade pode garantir, os homens, dirá Hannah Arendt, só poderão fiar-se na sua própria subjetividade, sempre “instável e traiçoeira”, e tenderão a fazer de seus interesses e sentimentos privados a medida de todas as coisas. Aqui, é preciso deixar claro que a vida privada, para Hannah Arendt não tem necessariamente um sentido negativo. Equivale a ter um lugar no mundo, “lugar tangível possuído na terra por uma pessoa” e no qual cada um pode se proteger “contra a luz da publicidade”. Sua discussão não é travada no sentido de desqualificar a vida privada, mas de

estabelecer o seu lugar e definir as fronteiras entre duas formas distintas de existência social e que se poderia interpretar como duas formas diferentes de se fazer a experiência da sociedade. São essas fronteiras que se diluíram no mundo moderno. E isso significa a perda dos critérios de diferenciação entre aquilo que tem como medida a vida de cada um e aquilo que tem o mundo como medida. Nesse caso, os homens tenderão a tomar sua própria subjetividade como referência exclusiva de verdade e julgamento. Nessa discussão, o ponto em questão para Hannah Arendt e por onde se esclarece seu pensamento, é a identificação dos riscos políticos envolvidos na experiência moderna do mundo.

De um lado, a perda do mundo comum constrói a figura do indivíduo desinteressado e desprovido de responsabilidade perante o mundo. Para esse indivíduo, o outro pouco importa e pouco conta, sua existência ou não existência não faz a menor diferença. Equivale à experiência de indivíduos que se tornaram supérfluos no mundo. E foi isso justamente que foi levado ao nível do paroxismo pelo terror totalitário. Por outro lado, nesse retraimento para a subjetividade, Hannah Arendt localiza o perigo de uma projeção na esfera pública de critérios que só podem ter validade na experiência privada. Nesse caso, o risco é o de comprometimento do juízo público, pois é a própria veracidade e objetividade dos fatos e da realidade que se encontra comprometida, por conta de uma subjetivação que dissolve a diferença entre o público e o privado, na medida mesmo em que a sociedade passa a existir apenas em suas manifestações interiores ². E mais: por se tratar da projeção de critérios de validade que não fazem referência a uma esfera compartilhada de valores e significações, os homens tenderão, para impô-los no mundo, a fazer uso da violência. Isto ocorre quando necessidades, interesses e vivências privadas são pensadas como um absoluto que, tal como o antigo princípio da verdade revelada, aparece como fonte exclusiva e soberana de todo poder, de toda autoridade e de todo saber. Nesse caso, transformam-se em virtude e qualificação política que reivindicam um direito a se impor na sociedade, direito que não faz referência a uma esfera pública de pertencimento, mas a um princípio auto-evidente de legitimidade. Esta é a lógica da violência que, na interpretação de Hannah Arendt, destrói a esfera da interação humana ³.

2 Este é um dos temas tratados por Hannah Arendt em *Rahel Varnhagen: la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme* (Paris, Tierce, 1986). Sobre esta questão do comprometimento do juízo público, ver Lafer (1988, p. 252-271).

3 Este é um tema especificamente tratado por Hannah Arendt quando discute a questão social na Revolução Francesa em seu *Essai sur la Révolution* (Paris, Gallimard, 1967), esp. cap. 2.

Se a perda do espaço público significa a dissolução do senso comum, tem também conseqüências radicais do ponto de vista da experiência que as pessoas fazem da vida em sociedade. Isolamento é o termo que explicita essa perda de um espaço que articula os homens num mundo compartilhado de significados. Reduzidos à dimensão privada da vida social, esta agora se qualifica rigorosamente como privação. Os homens tornam-se seres inteiramente privados do ser visto e ouvido. Tornam-se, por isso mesmo, “prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular”, fragmentada e sem significação para o mundo dos homens. Com a perda da esfera pública,

“os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite uma perspectiva” (...)

“A privação da privatividade reside na ausência dos outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer e, portanto, é como se ele não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou conseqüência para os outros e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros” (1981a, p. 67-68).

Nessa formulação, o que se esclarece é uma segunda determinação da noção de espaço público que Hannah Arendt nos apresenta. Enquanto lugar da visibilidade e do aparecimento, é o espaço no qual a singularidade de cada um é reconhecível, pode ser reconhecida – “o mundo é aquilo que surge entre os homens, onde o que cada um traz por nascimento pode se tornar audível e visível” (1981b, p. 19). Mas trata-se aqui de uma singularidade que não é a mera projeção das diferenças particulares que existem na esfera privada, pessoal e subjetiva. Trata-se de uma singularidade construída através da ação e do discurso – é através da ação e da palavra, diz Hannah Arendt, que os homens se deixam ver e reconhecer na sua individualidade. Aqui se chega, em termos conceituais, ao núcleo mesmo da noção de espaço público de Hannah Arendt. Pois, para ela, o que é definidor do espaço público é o fato de ser um espaço que só pode ser construído pela ação e pelo discurso. Ação e discurso que estão vinculados à pluralidade humana – “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 e da ação para se fazerem entender”, bastando “simples sinais e sons” para comunicar “suas necessidades imediatas e idênticas” (1981a, p. 188).

É pela ação que cada homem confirma sua singularidade, pois na sua “capacidade de realizar o infinitamente improvável”, a ação significa, antes de tudo, “dar início a um novo começo”. Mas a ação exige um espaço de aparecimento para que se torne tangível na sua capacidade de produzir fatos e eventos. Precisa, portanto, do testemunho dos outros para que ganhe significado na construção de um mundo plenamente humano – “o espaço público é o lugar que preserva a ação do esquecimento”, diz ela. E é por isso que a ação exige a palavra para que sua obra se complete no mundo. Enquanto forma de comunicação, a palavra se determina como discurso através do qual eventos, fatos e acontecimentos podem ser registrados, narrados, transmitidos e, por essa via, transformados em uma história comum – “todas as coisas não comunicadas e incomunicáveis, que não foram nunca confiadas a ninguém”, deixam de existir, pois “não há para elas um lugar permanente na realidade” (1986, p. 105). Sem essa espécie de acabamento que a palavra realiza, e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não existiria nenhuma história a ser contada. É esse acabamento dado pela palavra que funda uma tradição que não é, portanto, simplesmente a continuidade do passado no presente, mas a criação – sempre instável na medida mesma em que depende da contingência da convivência humana – dos signos, registros, sinais, através dos quais uma sociedade pode se reconhecer na sua identidade e na legitimidade de sua existência⁴. Por aí se poderia entender a importância que Hannah Arendt confere à narração que, para ela, está vinculada à memória. A narração significa uma espécie de reificação através da qual os acontecimentos ganham significado e, por essa via, o estatuto de “uma coisa entre as coisas do mundo existente” (1974b, p. 31). Por outro lado, essa reificação por que passa tudo o que pode ser contado, narrado, transmitido, equivale à construção de uma noção de permanência e durabilidade do mundo, aquilo que transcende a vida individual de cada um e o tempo de existência de uma geração. Constitui propriamente falando as fronteiras e os limites além dos quais a ação, na sua capacidade de realização, não pode prosseguir sem ameaçar a integridade desse artefato humano que ela chama de mundo comum.

É isso que nos permite qualificar os riscos que Hannah Arendt identifica no mundo moderno, palco de experiências ameaçadas de ficarem mudas, na ausên-

4 Além do ensaio “Que é autoridade”, no livro *Entre o passado e o futuro* (1979), ver também a discussão de Hannah Arendt sobre a questão da Constituição nas revoluções modernas, como problema que diz respeito a um ato fundador, em seu *Essai sur la Revolution* (1967), esp. caps. 4 e 5.

cia de referências e parâmetros através dos quais possam ser elaboradas como experiências significativas. Em outros termos, a dissolução do espaço público significa a impossibilidade de uma tradição ser criada ou refundada. E, se isso é grave, é porque sem uma tradição, o pensamento fica sem balizas para pensar o próprio acontecimento que, como diz ela, sem esse acabamento dado pela palavra e pela memória, se fragmenta e se volatiliza num tempo contínuo, homogêneo, sem significação propriamente humana. Mas, com isso, é o próprio mundo dos homens que é dissolvido nessa dimensão de permanência e durabilidade de que os homens necessitam “por serem mortais”. Mundo que é transfigurado em cenário plenamente objetivado de uma ação que, sem a referência ao outro e sem o “artefato humano” como medida e valor, só pode ser regida pela lógica da racionalidade instrumental. Do ponto de vista desta, não existem fronteiras ou limites. O “tudo é possível” implicado na prática e na ideologia totalitária, de alguma forma, encontra aí seus fundamentos.

Enquanto lugar em que a ação se torna reconhecível na sua capacidade de “iniciar um novo começo” e enquanto lugar que “preserva a ação do esquecimento” e que funda uma tradição, é que o espaço público deixa revelar sua dimensão propriamente política. Dimensão política que, para Hannah Arendt, está vinculada à idéia de uma potencialidade intrínseca à ação e ao discurso – potencialidade que existe pelo fato de os homens agirem em conjunto. É isso o que ela chama de poder e que depende “do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (1981a, p. 212). Nesse caso, o espaço público é o espaço de efetivação desse poder e, por isso mesmo, só pode existir enquanto potencialidade, pois depende da ação e do discurso para sobreviver e existir:

“Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, não há nada que seja novo debaixo do sol; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, não há memória; sem a permanência duradoura do artifício humano, não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós e sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso desaparecerá tão rapidamente quanto o ato e a palavra viva” (1981a, p. 216).

Se a virtualidade própria da ação é o estabelecimento de relações entre os homens, o poder que por essa via se constitui não pode, portanto, prescindir da palavra e do diálogo entre homens que buscam se pôr de acordo em torno das questões e decisões que dizem respeito a todos. Para sermos mais rigorosos, há uma isomorfia entre a palavra e o poder. Na sua realização enquanto diálogo, é ela que revela as questões públicas ao olhos de todos. Como enfatiza Enegren, a linguagem constitui o essencial da interação política, não apenas por ser discurso e comunicação eficaz, mas sobretudo porque

apenas o “logos” é capaz de trazer à luz, ao mesmo tempo, o mundo e o ator para o qual a palavra significa também assumir uma identidade (Enegren, 1984, p. 58). Por isso mesmo, na interpretação de Hannah Arendt, o poder não é exterior à ação e ao discurso. Surge da associação entre os homens e da troca de opiniões. É sobretudo e antes de mais nada uma forma de interação que instaura suas próprias leis. E sua expressão é a interlocução. Neste registro, o espaço público se qualifica como espaço da deliberação conjunta, através da qual os homens, na medida em que capazes de ação e opinião, tornam-se interessados e responsáveis pelas questões que dizem respeito a um destino comum⁵.

Daí a dimensão política inscrita na experiência da privatização a que se fez referência anteriormente. A perda de um mundo compartilhado de significações, no qual a ação e a palavra de cada um podem aparecer como algo que importa para a condução dos negócios humanos, é acompanhada pela experiência da impotência. Traduz especificamente a perda de um espaço no qual a ação e a palavra podem se manifestar enquanto poder. Impotência que é ainda acompanhada da incapacidade de elaboração de uma história comum. E será nesse duplo registro que a privatização se desdobrará numa forma de existência que parece inteiramente submetida aos automatismos da vida cotidiana. E que, portanto, só pode ser vivida sob o signo do destino e da fatalidade. Nesse caso, a experiência da impotência equivale à perda da própria noção de liberdade.

Na interpretação de Hannah Arendt, liberdade é um atributo definidor da ação, enquanto capacidade de “interromper os automatismos dos processos vitais”. Por isso, a liberdade se contrapõe à necessidade e é esta diferença que se dissolveu na experiência moderna do mundo – “já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade” (1981a, p. 80). Da mesma forma, perde-se a noção da diferença entre a tirania política e a liberdade pública, pois do ponto de vista da segurança privada, dos assuntos domésticos e da estabilidade da vida familiar, essa diferença deixa de ser importante. Por isso também, a liberdade não se confunde com o que se convencionou chamar de liberdade interior que não tem manifestações exteriores,

5 Hannah Arendt explicita sua noção de poder sobretudo em seu ensaio *Da Violência* (Brasília, Editora da UnB, 1985). Para uma crítica da noção de poder em Hannah Arendt, ver Habermas, J., “O conceito de poder em Hannah Arendt”, in Freitag, B. e Rouanet, J.P., orgs., *Habermas* (São Paulo, Ática, 1980). Para uma comparação entre Habermas e Hannah Arendt, ver Ferry, J.M., Habermas critique de Hannah Arendt, *Esprit* nº 42, 1980, p. 109-124.

que nada tem a ver com a ação e que é, por isso mesmo, antipolítica. É essa dimensão política da liberdade que se perdeu no mundo moderno. Nesse caso, a identificação da liberdade com a interioridade é evidência de um estranhamento do mundo e de um retraimento das experiências mundanas para um espaço íntimo ao qual ninguém tem acesso.

“O campo em que a liberdade sempre foi conhecida”, diz Hannah Arendt, “não como problema, mas como fato da vida cotidiana, é o âmbito da política” (1979, p. 192). A liberdade, portanto, expressa a dimensão propriamente política da ação. Por isso, ela exige um espaço politicamente organizado para aparecer como “algo tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que podem ser comentados, lembrados e transformados em histórias antes de serem incorporados, por fim, ao grande livro da história humana” (1979, p. 201). Em outras palavras, a liberdade só pode se efetivar quando se manifesta na sua visibilidade, como uma realidade concreta e tangível. E isso depende da ação (e do discurso) “criar seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição”. Sem esse espaço, a liberdade permanece como capacidade oculta, como uma virtualidade, que apenas atesta a qualidade especificamente humana de interromper os processos automáticos da vida.

“Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político ... o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para a ação e o discurso ... a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer ... A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e estão relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (1979, p. 194-195).

É aqui, portanto, que se tem um terceiro registro, no qual a noção de espaço público se determina enquanto “comunidade politicamente organizada”. Enquanto tal, faz referência a uma interação política mediada pela lei. No entanto, Hannah Arendt irá revelar uma noção muito particular acerca do marco legal. A lei, para ela, não tem o sentido de prescrição ou mandamento. Tampouco é pensada como regulamentação pública de interesses privados. As leis existem, diz ela, para “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”. E essas fronteiras “são para a existência política do homem o que a memória é para a existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de uma continuidade que transcende o espaço da vida individual de cada geração ...” (1974a, p. 565). A lei, portanto, não se confunde com o poder, pois este só existe na associação entre os homens através da ação e da opinião.

Tampouco é sede da autoridade que, na interpretação de Hannah Arendt, diz respeito a um princípio de legitimidade ancorado numa tradição rememorada e reatualizada a cada momento enquanto núcleo de significação. Enquanto fronteiras para a ação, são as leis que delimitam o espaço no qual a interação política se dá e pode se realizar. A lei, o marco legal, se configura portanto como referência, ponto de ancoragem a partir do qual cada um pode reconhecer o outro na legitimidade de sua ação e de sua opinião. E isso significa, rigorosamente, “reconhecer o outro como seu semelhante”, sem que para isso se tenha que apelar para uma noção genérica de ser humano ou a alguma noção cristã de humanidade. E é isso que constrói, para Hannah Arendt, as condições da igualdade, entendida enquanto isonomia, e que se qualifica no direito comum à ação e à opinião, o que significa dizer, no reconhecimento do direito de cada um e de todos à participação na vida pública.

Daf a peculiar noção de direitos que Hannah Arendt elabora. Não diz respeito às necessidades, interesses ou demandas individuais. Faz referência, antes de tudo, a uma forma de sociabilidade política e, nesse caso, o direito só pode existir no exercício efetivo de direitos. Exercício que estabelece relações e que constrói, ao mesmo tempo em que supõe, princípios compartilhados de legitimidade⁶. Portanto, para Hannah Arendt, a questão dos direitos não se qualifica por referência ao Estado. Qualifica-se, sobretudo, enquanto forma de sociedade e, mais ainda, enquanto modo específico de se fazer a experiência da vida em sociedade. É essa dimensão que se explicitou com o surgimento dos apátridas. O que ficava patente, diz ela, com a situação insólita vivida por eles, era a inviabilidade da existência de direitos individuais independentemente de um corpo político constituído, entendido este enquanto espaço de existência cidadã⁷. O problema, diz Hannah Arendt, não estava na garantia do trabalho, da residência ou mesmo da vida, pois tudo isso poderia ser resolvido fora dos marcos legais por conta da caridade de uns, da solidariedade de outros ou mesmo da condescendência das instituições. O problema é ter acesso às condições de lutar por tudo isso, escapando, portanto, da contingência de circunstâncias sobre as quais não se pode ter o controle. O problema, tampouco, diz respeito à liberdade de pensamento, pois sem um espaço que torne

6 Sobre a noção de direitos em Hannah Arendt, ver Lafer (1988).

7 Ver “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, em *Los orígenes del totalitarismo* (1974a, p. 368-381).

significativas as opiniões de cada um, essa liberdade é equivalente à “liberdade do louco, porque nada do que pense pode importar a alguém”. No caso dos apátridas,

“a privação fundamental dos direitos humanos se manifesta primeiro e sobretudo na privação de um lugar no mundo que torne significativas as opiniões e efetivas as ações (...). Tornam-se privados, não do direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito a pensar o que queiram, mas do direito à opinião. O privilégio em alguns casos, as injustiças na maioria deles, os acontecimentos favoráveis e desfavoráveis, lhes sobrevêm como acidentes sem nenhuma relação com o que façam, fizeram ou possam fazer” (1974a, p. 375).

Ter direitos significa, portanto, no dizer de Hannah Arendt, pertencer a uma comunidade política na qual as ações e opiniões de cada um encontram lugar na condução dos negócios humanos. É isso o que ela quer dizer quando afirma a exigência de um espaço no qual cada um pode ser julgado por suas ações e opiniões, e não pelo que são, enquanto classe, origem ou raça. “Ter direitos a ter direitos” é a expressão que sintetiza a questão proposta por Hannah Arendt.

Para ela, a perda do espaço público significa a perda dessa condição de igualdade que apenas a liberdade pública pode construir. Excluídos ou privados desse espaço, os homens ficam fixados nas suas diferenças, enquanto forma de existência “outorgada” pela natureza. E o risco, nisso, está na conversão dessa diferença em critério político e norma legal. É nessa conversão que são construídas as figuras do “estrangeiro” ou “bárbaro” que, por sua diferença radical, é excluído da vida civilizada e que, por ameaçar a “pólis”, deve ser mantido à distância e, no limite, eliminado. É isso o que acontece quando a esfera pública é dissolvida ou então invadida pelos critérios que regem a esfera privada. Nesse caso, as pessoas serão vistas e julgadas não por suas ações e opiniões, mas pelo que são, em função dos azares da vida, tal como atributos definidores de seu lugar no mundo. É o que ocorreu com os judeus nas sociedades européias. Ou então com os negros, na América. Em grande parte, é o que aconteceu com aqueles que, perdendo seu acesso à cidadania, perderam “todas as qualidades políticas distintivas e se converteram em seres humanos e nada mais que seres humanos”:

“o ser humano que perdeu seu lugar em uma comunidade, seu *status* político na luta de sua época e a personalidade legal que faz de suas ações e de parte de seu destino um conjunto consistente, fica abandonado com aquelas qualidades que normalmente só podem destacar-se na esfera da vida privada e que devem permanecer indiferenciadas, simplesmente existentes, em todas as questões de caráter público ... Toda essa esfera do simplesmente outorgado, relegada à vida privada

na sociedade civilizada, constitui uma ameaça permanente para a esfera pública, porque a esfera pública está tão conseqüentemente baseada na lei da igualdade, como a esfera privada está baseada na lei da diferença e da diferenciação universais. A igualdade, ao contrário de tudo o que está implicado na simples existência, não nos é outorgada, mas é o resultado da organização humana, na medida em que resulta guiada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais, nos tornamos iguais, como membros de um grupo, por força de nossa decisão de nos concedermos mutuamente direitos iguais” (1974a, p. 380).

“O paradoxo implicado na perda dos direitos humanos é que semelhante perda coincide com o instante em que uma pessoa se converte em ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma nacionalidade, sem uma opinião, sem um fato pelo qual possa identificar-se – e diferente em geral, representando sua própria individualidade absolutamente única que, privada de expressão dentro de um mundo comum, e de ação sobre este, perde todo o seu significado” (Ibid., p. 381).

Igualdade e diferença, eis aí um par dicotômico que esclarece o pensamento de Hannah Arendt nos seus pressupostos e fundamentos. Tem, para ela, uma dimensão ontológica e está associado a todas as dicotomias que tanto caracterizam seu pensamento: ação e trabalho, poder e violência, político e econômico, liberdade e necessidade, pluralidade e uniformidade. Todos esses pares encontram sua tradução na diferença entre o público e o privado, enquanto lugares necessários de sua manifestação, sendo que, em todos eles, o segundo termo sempre faz referência às necessidades da vida e aos constrangimentos que esta nos impõe. Como enfatiza Enegren, a idéia de vida é “o outro nome, para Arendt, do inexorável que limita de todas as partes o perímetro do agir”, submetendo os homens às forças imperativas da natureza (Enegren, 1984). É nesse terreno sombrio que Hannah Arendt aloja “o trabalho” e o “labor” que, ao lado da “ação”, referida sempre ao primeiro pólo, constituem o que ela chama de “atividades da vida ativa”. É nisso precisamente que se explicita uma antropologia pela qual o pensamento de Hannah Arendt deixa revelar uma forma de ontologia. É esse certamente o seu limite e que é responsável pela fraqueza de seu argumento quando tenta nos convencer dessa autonomia do político que ela reivindica a todo momento e que, para ela, encontra seu paradigma na pólis grega.

Ação, trabalho e labor são, para Hannah Arendt, dimensões transcendentais da condição humana. Dessa forma, o privilégio dado à ação não significa negar às duas outras qualquer relevância e pertinência. Mas isso supõe que cada uma des-

sas atividades se realize no lugar que lhe é próprio no mundo para que possa, cada qual no seu limite e em sua própria esfera, convergir na construção do mundo dos homens. O problema, diz ela, é que esses lugares se embaralharam, as fronteiras se dissolveram, as hierarquias que deveriam articular seus espaços foram subvertidas e é isso, especificamente, que define o problema das sociedades modernas. O moderno primado do trabalho significa que os imperativos da necessidade invadiram a esfera pública de tal forma, que esta terminou por se desfigurar, transformando-se numa vasta administração técnica e burocrática que existe apenas em função da economia. É a isso que ela se refere quando discute o que define como “ascensão do social”, responsável pela uniformidade e conformismo que caracterizam as sociedades de massa. Trata-se de uma sociedade na qual todos os seus membros consideram tudo o que fazem “primordialmente como modo de garantir a vida”. O problema todo é que, do ponto de vista das necessidades, os homens não são iguais, mas rigorosamente idênticos. E as atividades que em torno delas são realizadas prescindem dessa sociabilidade especificamente política, dada pela ação e pelo discurso. São atividades que apenas relacionam o homem consigo mesmo nessa espécie de metabolismo com a natureza, por onde a sobrevivência se realiza enquanto consumo (labor) e por conta de uma instrumentalização de tudo, como meios para se atingir objetivos que têm como medida exclusiva as necessidades de cada um (trabalho).

É nesse ponto que o pensamento de Hannah Arendt recebe as críticas mais contundentes. Se no terreno da filosofia se acusa o tributo que paga à metafísica clássica ao definir a condição humana por referência a qualidades essenciais e universais, é em torno de sua noção de política que as críticas se concentram. Mais especificamente, em torno da noção de uma política autonomizada por uma ação e por um discurso desvinculados dos interesses e dos conflitos. Uma ação e um discurso que teriam, por definição, uma vocação igualitária que exclui a dominação, a violência e a desigualdade de poderes. De fato, no pensamento de Hannah Arendt, interesses e luta por interesses, violência, dominação e subordinação, na medida em que fazem referência aos imperativos da sobrevivência que, para ela, são definidores da economia, não têm lugar e nem poderiam ter lugar na construção desse mundo comum que articula os homens e que é sinônimo de vida civilizada. Neste ponto, as críticas são precisas. Ao enfatizar o equívoco de uma interpretação da experiência moderna (mas não apenas moderna) que nega todas as evidências da inviabilidade de uma tal separação entre o econômico e o político, o que se critica, sobretudo, é a sua recusa em conferir qualquer dignidade política aos interesses que movem os homens em suas vidas privadas, a sua recusa em reconhe-

cer na “pólis” a existência do conflito, como uma dimensão que lhe é constitutiva e, ainda, a sua recusa em reconhecer no trabalho um potencial de sociabilidade capaz de gerar uma esfera interativa entre os homens ⁸.

No entanto, se for possível interpretar Hannah Arendt para além dela, desvinculando-se dessa ontologia que atravessa seu pensamento, não há como não reconhecer que essas dicotomias dão o que pensar. Se é verdade que a separação entre economia e política não se sustenta, também é verdade que Hannah Arendt nos ajuda a pensar que há, nessa relação, uma questão a ser elucidada, desde que se recuse a idéia de uma transparência de uma à outra, ou de que uma seria a expressão da outra, caindo, neste caso, na armadilha que ela tanto denuncia de uma funcionalização de todos os conceitos, de tal forma que as questões neles inscritas se diluiriam e se perderiam de uma vez por todas. Na verdade, Hannah Arendt subverte os termos tais como foram colocados pela teoria política clássica, ao afirmar a inviabilidade de se constituir uma esfera pública a partir dos interesses privados. Nada mais distante de seu pensamento do que a idéia de um pacto social. E nada mais avesso às suas preocupações teóricas e políticas do que a identificação do público com o Estado, por referência ao qual os interesses privados encontrariam os limites e as referências para o seu agenciamento na esfera da economia. É possível argumentar que, a rigor, não se trata de uma subversão, mas talvez apenas de uma inversão dos termos clássicos, na medida em que ela se fixa no econômico e no político, no privado e no público, como instâncias positivamente definidas e delimitadas. De toda forma, é por aquilo mesmo que faz sua originalidade que a questão do econômico e do político poderia ser repensada. Originalidade que diz respeito à possibilidade de se pensar a política como algo que não se define exclusivamente por referência ao Estado, que se qualifica como forma de sociabilidade e que, por isso mesmo, depende da forma como a sociedade se institui enquanto espaço que cria suas próprias normas, suas próprias regras, seus próprios critérios, a partir dos quais os acontecimentos e os constrangimentos da vida em sociedade podem se fazer visíveis e inteligíveis para os que dela participam. É o que ela sugere quando enfatiza a questão da per-

8 Para críticas a Hannah Arendt ver Lebrun, Gérard, “A liberdade segundo Hannah Arendt” e “Hannah Arendt: um testamento socrático”, in: *Passeios ao léu* (São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 52-66); Lefort, Claude, “Hannah Arendt et la question du politique”, in: *Essais sur le politique: XIX-XXe siècles* (Paris, Seuil, 1986, p. 59-72); Habermas, Jürgen, “O conceito de poder em Hannah Arendt”, in Freitag, B. e Rouanet, S.P., orgs., *Habermas* (São Paulo, Ática, 1980, p. 100-118). Ver também o número especial da revista *Esprit* (nº 42, 1980) dedicado a Hannah Arendt.

manência em que a palavra, a memória e a tradição se articulam na construção de um mundo plenamente humano nas suas significações. Na verdade, o termo que parece fazer falta na elaboração de Hannah Arendt é o de representação, por onde se poderia pensar a dimensão simbólica implicada na construção do “mundo comum”⁹. Questão que Hannah Arendt nos sugere na medida mesma em que enfatiza, o tempo todo, o poder da palavra e do discurso, mas que ela parece recusar ao se fixar numa noção de ação como algo transparente, que contém em si mesma seu próprio princípio de inteligibilidade quando alcança essa visibilidade, sem mediações, que ela identifica no espaço público.

É difícil imaginar uma ação política que não esteja vinculada a interesses. E é difícil imaginar uma interação política que não dependa do jogo dos conflitos e oposições que atravessam o espaço social. Mas se isso pode aparecer como algo diferente da simples defesa corporativa de interesses ou, ainda, se pode aparecer como algo diferente de uma fragmentação da vida social, depende da articulação de uma linguagem através da qual interesses e razões privadas podem ser, para usar uma expressão de Hannah Arendt, desprivatizadas e reconhecidas publicamente na sua legitimidade. Talvez nisto se possa identificar a eficácia propriamente simbólica dos direitos. É Lefort, sobretudo, quem enfatiza esta dimensão e é a leitura de seus textos que nos leva a pensar os direitos enquanto linguagem política que articula práticas individuais e coletivas num espaço comum de pertencimento.

Mais ou menos explicitadas, formalizada ou codificada, é na linguagem dos direitos que a defesa de interesses se faz audível e reconhecível na dimensão pública da vida social. E, neste sentido, é através dela que as diferenças são elaboradas, interpretadas e codificadas. Pois a forma como uma sociedade define aquilo que é considerado como direitos, a forma como se assumem, se atribuem ou se negam direitos a uns e outros, traz nela inscrita uma certa noção de justiça, o que significa dizer que traz nela inscrito um princípio de discernimento entre o legítimo e o ilegítimo e que é sempre solidária, como diz Lefort, com um conjunto de critérios pelos quais se faz a distinção entre o certo e o errado, o possível e o impossível, a razão e a desrazão, o permitido e o proibido. Categorias muitas vezes implícitas, mas presentes nas formas de percepção, nas crenças, nas convicções, nos códigos de comunicação e também nas regras informais que regem as relações entre classes, grupos e indivíduos (Lefort, 1986, p. 31-58).

⁹ Esta questão é discutida por Mongin, Olivier, no artigo *Du politique à l'esthétique*, *Esprit*, nº 42, 1980, p. 98-108.

É nesse ancoramento dos direitos na dinâmica da sociedade que se esclarece a afirmação de Lefort de que o reconhecimento dos direitos não depende da simples concordância com a legalidade formal constituída. Tampouco depende da simples sanção do Estado. Para que uma demanda de direitos ganhe inscrição jurídica, diz Lefort, não é suficiente “que tal ou qual reivindicação encontre os ouvidos complacentes do Estado, é preciso que ela se beneficie antes ... do acordo mais ou menos tácito de uma importante fração da opinião pública, enfim, que ela se inscreva nisso que chamamos de espaço público”. Espaço indeterminado que não se cristaliza enquanto ordenamento institucional, na medida em que sua existência depende “daqueles que nele se reconhecem e lhe dão sentido” (Ibid, p. 55). Mas, se isso não independe do conflito, este exige um espaço no qual possa aparecer como algo reconhecível e legitimado no seu acontecimento. É desse ponto de vista que o espaço público se determina como espaço político que “tem por efeito instituir uma cena na qual o conflito se apresenta aos olhos de todos (desde que a cidadania não seja mais reservada a um pequeno número) como necessário, irredutível e legítimo”, de tal forma que “todas as divisões de fato se transportam e se transfiguram sobre a cena em que a divisão aparece como divisão de direito” (Ibid., p. 267). E isto significa reconhecer que esse espaço público é regido por uma dinâmica em que o próprio direito é sujeito a uma constante reinterpretação, enquanto debate sempre reaberto sobre o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo. Debate sem garantias, enfatiza Lefort, porque nas sociedades modernas, sociedades nas quais foi eliminado todo referente que daria garantia à própria lei, ninguém pode ocupar o lugar do grande juiz, de modo que o debate sobre a justiça fica inteiramente na dependência desse conflito que, ao se apresentar e se fazer representar no espaço público, implica a abertura da sociedade a um permanente questionamento sobre seus próprios fundamentos.

Mas isto também significa – e este é um dos aspectos mais instigantes da proposta de Lefort – que a existência formal de direitos não garante a existência de um espaço público e dessa sociabilidade política que a prática regida pela noção de direitos é capaz de criar. Esse espaço público desmoronaria, diz Lefort, se a posição cada vez mais forte do Estado enquanto garantidor de direitos econômicos, sociais e culturais fizesse reduzir a legitimidade de novos direitos à sanção do Estado. E se, por outro lado, as opiniões tendessem a encontrar um denominador comum, apesar de emanarem de categorias diversas, numa espera dessa sanção, tornando-se virtualmente legitimadas na medida em que dispõem da força do número. Daí Lefort dizer que é a existência de um espaço público atravessado por essa “consciência do direito a ter direitos” que lhe é constitutiva, que faz toda diferença entre uma forma democrática de sociedade e os regimes totalitários: “a apreensão democrática do direito implica a afirmação de uma palavra ... que, sem encontrar garantias nas leis estabelecidas ou na promessa do monarca,

faz valer sua autoridade, na espera de uma confirmação pública, em razão de um apelo à consciência pública”. Daí não ser essa palavra a mesma coisa que uma demanda dirigida ao Estado. Daí também a diferença entre a assistência que o Estado pode garantir em nome dos direitos e aquilo que um Estado totalitário pode efetivamente realizar a título de proteção ao bem estar de seus cidadãos. Nesse caso, não se pode falar propriamente de direitos pois “o discurso do poder é suficiente, ele ignora toda palavra que esteja fora de sua órbita”. Dessa forma, esse direito se transforma na outorga de um poder que, sempre arbitrário, “não cessa de fazer a triagem entre aqueles aos quais ele concede os benefícios de suas leis e aqueles que são excluídos dela”. Enquanto outorga, os direitos criam súditos e não cidadãos, pois, “maquiados em direitos, não são mais que fornecimentos que os indivíduos recebem, tratados que eles se vêem como dependentes e não como cidadãos” (Ibid., p. 50).

Mas nem por isso se poderia considerar esse espaço público como algo, por definição, igualitário. Se é verdade que a garantia formal dos direitos não significa sempre e necessariamente um reconhecimento público da legitimidade das razões e vontades, interesses e demandas de indivíduos ou grupos sociais, também é preciso reconhecer que os critérios publicamente estabelecidos de reconhecimento e legitimidade contêm, em si mesmos, um princípio de discriminação que constrói a figura daqueles que, em função de sua condição de classe ou de vida, de sexo ou idade, de origem ou de cor, são como que descredenciados enquanto sujeitos reconhecíveis e reconhecidos no espaço público. Trata-se daqueles que vivem sua condição como diferença que os exclui da dimensão pública da vida social. Esses, para usar os termos de Hannah Arendt, são os párias da sociedade e a eles corresponde essa figura de um indivíduo privatizado do qual ela nos fala. É nessa figura que se pode, talvez, identificar os signos da dominação, questão que está ausente do pensamento de Hannah Arendt, mas para a qual ela certamente fornece elementos para uma reflexão. Dominação que, no entanto, nunca chega a se objetivar plenamente no espaço social, desde que a sociedade se abra a esse questionamento sobre o legítimo e o ilegítimo, o justo e o injusto, de forma que o “direito a ter direitos” possa significar, para muitos, como diz Lefort, um “recuo à obediência cega às normas estabelecidas”.

Disso, certamente, dão testemunho os movimentos sociais cuja existência pública desenha uma trama visível que põe em cena, junto com os (ou através dos) interesses, razões e vontades que alimentam o conflito, na materialidade daquilo que é reivindicado, uma luta simbólica em que se questionam as representações e imagens instituídas referidas à condição de classe, de sexo, de idade, de cor, de trabalho, de moradia. Sua aceitação pública não se faz sem resistência e ambigüidades de todos os tipos, mas, se

ela chega a se impôr, não é tanto pela “força do número” ou pela idéia convencional de correlação de forças, mas porque o acontecimento mobiliza em torno dele uma noção de legitimidade e justiça que não se fixa num critério único, na medida mesma em que se abre a uma múltipla, tensa, mas sempre reaberta reinterpretação.

Recebido para publicação em agosto/1989

TELLES, Vera da Silva. Private space and public space in the constitution of the social: notes on the thought of Hannah Arendt. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, 2(1): 23-48, 1.sem. 1990.

ABSTRACT: This article discusses the notion of public space in Hannah Arendt's thought. In order to reconstruct its categories, the starting point of this article is Arendt's thinking concerning totalitarianism, a central notion in her work. Starting from the problem raised by II World War horror, in which the criterias of judgment between good and evil, true or false, were annihilated, the notion of public space refers to an experience in which men lost the “human world” as reference to their lives, in which the solitude and impotence of privatized lives predominated, and in which the sense of public freedom as a form of political sociability based upon the recognition of the other's right to action and opinion was dissolved.

UNITERMS: public space, private space, public sphere, private sphere, modernity, totalitarianism, tradition, civility, democracy, citizenship, equality, difference, rights.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalié du mal*. Paris, Gallimard 1966a.
- _____. *Essai sur la Révolution*. Paris, Gallimard, 1966b.
- _____. *Crises da República*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- _____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974a.
- _____. *Vies politiques*. Paris, Gallimard, 1974b.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

- . Comprehension et politique. *Esprit*, nº 42, 1980.
- . *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense, 1981a.
- . *La vie de l'esprit*, vol. I. Paris, PUF, 1981b.
- . *Rahel Varnhagen: la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*. Paris, Tierce, 1986.
- ENEGREN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris, PUF, 1984.
- FERRY, Jean Marc. Habermas, critique de Hannah Arendt. *Esprit*, nº 42, 1980.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B. e ROUANET, S.P., orgs. *Habermas*. São Paulo, Ática, 1980.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LEBRUN, Gérard. A liberdade segundo Hannah Arendt. In: ————. *Passeios ao léu*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- . Hannah Arendt: um testamento socrático. In: Idem, *ibidem*.
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt et la question du politique. In: ————. *Essais sur le politique: XIX-XXe siècles*. Paris, Seuil, 1986.
- . Les droits de l'homme et l'État Providence. In: Idem, *ibidem*.
- MONGIN, Olivier. Du politique à l'esthétique. *Esprit*, nº 42, 1980.