UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

José Fernando Toledo Paniago

ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT: A EXISTÊNCIA DA AÇÃO E A POLÍTICA INTERNACIONAL

Marília, SP, 2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

José Fernando Toledo Paniago

ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT: A EXISTÊNCIA DA AÇÃO E A POLÍTICA INTERNACIONAL

Dissertação apresentada como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília.
Área de concentração: Sociologia
Orientador: Prof. Dr. Rafael Salatini de Almeida

Marília
2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

P192e

Paniago, José Fernando Toledo
Esfera pública em Hannah Arendt : a existência da ação e a política internacional / José Fernando Toledo Paniago. -- Marília, 2021
83 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Rafael Salatini de Almeida

1. Relações internacionais. 2. Política internacional. 3. Ciência política. 4. Fenomenologia existencial. 5. Teoria crítica. I. Título.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

José Fernando Toledo Paniago

ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT: A EXISTÊNCIA DA AÇÃO E A POLÍTICA INTERNACIONAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais

Área de concentração: Sociologia
Linha de Pesquisa: 04 Relações Internacionais e Desenvolvimento

BANCA EXAMINADORA

Orientador:
Prof(a). Dr(a). RAFAEL SALATINI DE ALMEIDA (Participação Virtual)
Departamento de Ciências Políticas e Econômicas / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

---

Prof(a). Dr(a). Substituto(a) GABRIELA GARCIA ANGÉLICO (Participação Virtual)
Departamento de Sociologia e Antropologia / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

---

Prof(a). Dr(a). GABRIEL CUNHA SALUM (Participação Virtual) Departamento de Direito / Faculdade de Direito da Alta Paulista

Marília, 10 de setembro de 2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos colegas da CETESB (Companhia Ambiental do Estado de São Paulo) Cíntia Okamura, Maria de Lourdes Simões, Jacques Lolive, Walter Tesch, Gabriela Garcia, Michel Berger, Silvia Burzaca e Anali Espíndola Campos pela amizade, compreensão e aprendizado.

Agradeço ao Prof. Dr. Rafael Salatini de Almeida, pelas precisas e constantes orientações, além das conversas enriquecedoras. Agradeço também aos arguidores do exame de qualificação Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker e Profa. Dra. Gabriela Angélico Garcia, pelas sugestões importantes e generosas.

A todos familiares e amigos que incansavelmente me apoiam, comemoram as conquistas e compreendem meus defeitos: muito obrigado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

"[Compreender] Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja" (Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*).

RESUMO

No mundo antigo, havia uma distinção clara entre a esfera pública e privada, e os assuntos relativos a cada uma eram mutuamente excludentes. Questões ligadas ao trabalho do corpo e à necessidade se restringiam ao âmbito doméstico da esfera privada, enquanto a esfera pública era dedicada à ação política de cidadãos em conjunto. A modernidade, devido ao "advento do social", promoveu um rompimento dessa rígida distinção entre as esferas pública e privada e a atividade humana do trabalho assumiu preponderância sobre a ação, que perdeu espaço. Arendt busca uma esfera pública coerente e que permita aos cidadãos a ação política em conjunto. Nesse sentido, diversos autores refletem sobre a ação política no plano internacional. Pensadores da teoria crítica discutem sobre a viabilidade da esfera pública transnacional e propõem a superação do tradicional conceito de Estado-nação, baseado em povo, território, soberania e distinção entre nativos e estrangeiros. Este trabalho busca analisar o conceito de esfera pública em Hannah Arendt, avaliar a proposta da teoria crítica sobre a esfera pública transnacional e refletir sobre o possível diálogo entre as duas matrizes de pensamento.

Palavras-chave: Hannah Arendt; esfera pública; esfera pública transnacional; ação política.

ABSTRACT

In the ancient world there was a clear distinction between public and private realm, and matters relating to each were mutually exclusive. Issues related to the work of the body and need were restricted in the domestic sphere of the private realm, while the public realm was dedicated to the political action of citizens in concert. Modernity, due to the "advent of the social", promoted a break in this rigid distinction between the public and private realms, and the human activity of work assumed preponderance over action, which lost its space. Arendt seeks a coherent public sphere that allows citizens to take political action to get her. In this sense, several authors reflect on political action at the international level. Critical theory thinkers discuss the viability of the transnational public sphere and propose an overcoming of the traditional concept of the nation-State, based on people, territory, sovereignty and distinction between natives and foreigners. This work seeks to analyze the concept of public realm in Hannah Arendt, evaluate the proposal for critical theory on the transnational public sphere and reflect on the possible dialogue between the two matrices of thought.

Key-words: Hannah Arendt; public realm; transnational public sphere; international relations; political action.

SUMÁRIO

Apresentação **8**

Introdução **12**

1. Obra e pensamento de Hannah Arendt: Um quadro geral **16**
1.1. "Origens do Totalitarismo" 17
1.2. "A condição humana" 20
1.3. "Entre o passado e o futuro" 22
1.4. "Sobre a revolução" 27

2. A influência da Fenomenologia e do Existencialismo Alemão no pensamento de Hannah Arendt
2.1. Visão geral 35
2.2. Hannah Arendt e a filosofia da *Existenz* 36
2.3. Hannah Arendt e Fenomenologia 38
2.4. Karl Jaspers e o conceito de autoridade 39
2.5. A *Existenz*, isolamento e comunicação 40

3. Esfera pública em Hannah Arendt e o plano internacional **47**
3.1. O conceito de esfera pública no pensamento de Hannah Arendt 49
3.2. Teoria da ação 54
3.3. Esfera pública no pensamento de Jürgen Habermas e o diálogo com Arendt 56
3.4. Esfera pública e o plano internacional 61

Considerações finais **79**

Referências Bibliográficas **81**

APRESENTAÇÃO

O pensamento e a obra de Hannah Arendt são cada vez mais objeto de estudos e pesquisas acadêmicas no Brasil e no exterior. Periódicos importantes publicam artigos científicos e dossiês completos que exploram variados aspectos de sua obra, além da produção de teses e dissertações nos programas de pós-graduação, livros, resenhas, etc.

É interessante notar a variedade de áreas do conhecimento em que a obra da autora é estudada: filosofia, ciência política, sociologia, história, relações internacionais, educação, direito, arte e linguagem, cultura e até medicina. Outra variável interessante é o enfoque temporal: estudos relacionam seu pensamento à idade antiga, medieval e contemporânea, tratando de temas tão variados quanto a influência de Aristóteles e os conceitos de público e privado, amor e memória em Santo Agostinho, e *cyberbullying* na comunicação *online*.

No Brasil, a pesquisa sobre a filósofa alemã tem se avolumado substancialmente nas últimas décadas. O periódico semestral da Universidade Federal do Piauí "Cadernos Arendt" é dedicado exclusivamente a publicar trabalhos dedicados ao pensamento da autora.

O "Centro de Estudos Hannah Arendt", criado em 2013, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), se dedica a aprofundar pesquisas sobre o legado teórico da autora. O grupo realiza intensa atividade intelectual sobre temas arendtianos, veiculados especialmente em meio digital, como debates, palestras e cursos, utilizando meio audiovisual e escrito.

Nos Estados Unidos, onde Arendt se tornou professora da Universidade de Chicago e da *New School for Social Research*, em Nova Iorque, a "Biblioteca do Congresso" norte-americana disponibilizou por meio digital toda a coleção *Hannah Arendt Papers*, com mais de 25.000 itens, entre cartas, artigos, discursos, aulas, manuscritos, etc.

Arendt também se destacou como intelectual pública. Foi enviada como correspondente da revista *The New Yorker* para cobertura jornalística do julgamento de Adolf Eichmann, oficial nazista, em Israel. Os artigos foram coligidos e publicados posteriormente em sua conhecida obra *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* [Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal] (1963), cuja análise originou o amplamente explorado conceito de "banalidade do mal".

Além disso, Arendt contribuiu com diversos ensaios à revista literária *Partisan Review*, os quais muitos foram aproveitados em suas obras. A revista dava espaço a

intelectuais europeus emigrados para os Estados Unidos e se dedicava a denunciar regimes autoritários na Europa. Arendt teria ainda contribuído para se construir no debate norte-americano uma consciência sobre a gravidade dos acontecimentos relativos ao Holocausto (REGIANI, 2018).

Dessa maneira, a vida e obra de Arendt começaram a ser observados pela mídia e pelo público não especializado. Diversas editoras não especializadas publicaram seus trabalhos, e uma de suas obras mais conhecidas do público, *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo] (1951), foi publicada no Brasil em edição de bolso pela Companhia das Letras – o tema abordado certamente chama a atenção do público, haja vista que *1984* [1984] de George Orwell é *best-seller* absoluto na categoria livros de ficção no país.

O interesse por conhecer sua vida é enorme. Não sem motivo, já que Arendt, como cidadã judia alemã, fugiu do nazismo nos anos 1930, possuiu relação direta com o também judeu Walter Benjamin, que em história trágica se suicidou ao tentar fugir da perseguição nazista, entre outros episódios marcantes. Três biografias foram publicadas sobre Arendt: a consagrada *Hannah Arendt: For love of the world* [Hannah Arendt: Por amor ao mundo] (1997) de Elisabeth Young-Bruehl, *Dans les pas de Hannah Arendt* [Nos passos de Hannah Arendt] de Laure Adler, e a publicação recente *On love and tyranny: The life and politics of Hannah Arendt* [Sobre o amor e o mal: A vida e a política de Hannah Arendt] de Ann Heberlein.

Arendt teve sua vida retratada no filme *Hannah Arendt*, da diretora alemã Margarethe von Trotta. O filme aborda o período em que Arendt cobriu o julgamento de Adolf Eichmann e mostra a relação com o marido Heinrich Blücher. Uma publicação curiosa – em se tratando de uma filósofa – é a história em quadrinhos *The three scapes of Hannah Arendt: A tiranny of truth* [As três fugas de Hannah Arendt: Uma tirania da verdade] (2018) de Ken Krimstein.

Outra dimensão interessante de sua vida pessoal, mas que ressoa o pensamento filosófico arendtiano, é sua correspondência com filósofos e amigos – alguns, como Karl Jaspers, cumpriam ambas as condições. A troca de cartas deu ensejo a algumas publicações, dentre as quais *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969* [Correspondência Hannah Arendt/Karl Jaspers, 1926-1969]; *Hannah Arendt/Martin Heidegger correspondenccia, 1925-1975 y otros documentos de los legados* [Correspondência Hannah Arendt/Martin Heidegger, 1925-1975 e outros documentos], *Between friends: The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975* [Entre amigas:

Correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975] e *The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem* [Correspondência de Hannah Arendt e Gershom Scholem].

Um dos aspectos que mais saltam aos olhos quando se toma contato com a obra de Arendt é seu estilo de escrita e pensamento, que mescla elementos linguísticos, analíticos, narrativos e retóricos. Utiliza-se recorrentemente seu método de análise linguística dos conceitos, buscando seu significado nas línguas gregas e no latim, observando seu desenvolvimento e mudança de sentido ao longo da história, para tirar daí as nuances políticas que têm consequência no pensamento filosófico, não podendo ser considerada uma pensadora analítica propriamente dita. Arendt não faz uma argumentação sistemática sobre uma questão, de modo a separá-la em partes menores para compreendê-la no todo, nem procura se adiantar a possíveis objeções.

O que a filósofa alemã faz é tecer pensamentos um após o outro, de modo mais ou menos coerente, e que no final produza um corpo plural de conceitos relacionados uns aos outros. Nas palavras de Schell (2006, p. 13), "seu pensamento parece 'se cristalizar' (a expressão é dela) em torno dos eventos, como um recife de coral que se estende e se ramifica, um pensamento conduzindo a outro", sendo que "o resultado é um corpo independente de reflexões coerentes, mas nunca ordenadas de maneira sistemática".

Arendt inicia *The human condition* [A condição humana] (1958) com a narração de um acontecimento histórico, localizando o leitor no espaço e no tempo e aplicando técnica narrativa e (por que não?) uma linguagem poética:

> Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. Certamente, o satélite artificial não era nenhuma lua ou estrela, nem um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que, para nós, mortais constrangidos ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, conseguiu permanecer nos céus durante algum tempo; habitou e se moveu na vizinhança dos astros, como se estes o houvessem tentativamente admitido em sua sublime companhia. (ARENDT, 2018, p. 01)

A pluralidade e heterodoxia de seu pensamento podem explicar a variedade de temas suscitados à pesquisa. Arendt é capaz de relacionar trecho de Homero citando uma história mitológica da Grécia antiga à mudança da questão social na modernidade citando Karl Marx e Adam Smith, a chegada dos "Pais Peregrinos" a bordo do navio *Mayflower* ao continente

americano no século XVII e a alteração promovida pelo cristianismo na questão do livre-arbítrio, com Paulo e Agostinho, extraindo daí lições para a política sob o espectro do existencialismo contemporâneo. Por fim, na análise do homem moderno recorre a Franz Kafka.

Segundo Heller (2015, p. XIX), o uso de retórica e eloquência se assemelham a Cícero, pois "sua preocupação maior não era com a metafísica ou com a consistência de seu argumento teórico, mas, como ele, acreditava no poder da ação política, propriamente dita, e no poder da eloquência". A escolha das frases para iniciar seus textos de forma impactante é notório, como no trecho em que afirma que "o momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança" (ARENDT, 2012, p. 11).

O poeta René Char ilustra alguns textos de Arendt com a frase sobre a "quebra" entre o passado e o futuro, afirmando-se que "nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento" (ARENDT, 2016, p. 28).

Nota-se muitas vezes o uso da ênfase na linguagem, como em expressões como "nunca antes" ou "sem precedentes" e a repetição de sinônimos na mesma frase ("permanente, constante e duradouro").

INTRODUÇÃO

A ação é a atividade humana que expressa a dimensão política do homem e manifesta sua liberdade. O espaço destinado ao aparecimento e revelação dos agentes é a esfera pública, que por sua vez é definida pelo que é comum e visível e, desse modo, constitui a própria realidade. Em oposição, o trabalho e a obra são atividades humanas que expressam a vida e a mundanidade do homem, e se relacionam com a necessidade. Como tais, devem ocorrer adequadamente no espaço privado da casa, apartada da luz pública.

Uma vez garantido o espaço para a ação política o homem pode, na companhia de outros homens, agir em conjunto e dar início a algo novo: tais são as capacidades humanas da pluralidade e do "novo início".

Na visão de Hannah Arendt, o cenário político do mundo antigo proporcionava esse espaço, que convidava o cidadão a se retirar do âmbito doméstico, onde tudo se consome e se finda rapidamente, e partir em direção ao âmbito público. Agindo entre iguais, podia-se construir a realidade de um mundo durável e estável.

Essa estabilidade e durabilidade ruiu no mundo moderno, devido a um conjunto de elementos, tais quais a supremacia implacável da questão social, a sociedade de massas e os regimes totalitários.

A questão social na modernidade ascendeu da obscura esfera doméstica e se lançou ao domínio público, rompendo a rígida barreira existente até então. Se no mundo antigo os assuntos domésticos relativos ao suprimento de alimentos e a pungente necessidade de manutenção da vida biológica do corpo eram de domínio privado, no mundo moderno transformaram-se na economia. A nova sociedade e o Estado criados nesse contexto se transformaram em uma reunião de famílias com o comum interesse de suprir suas necessidades.

A sociedade de massas, por sua vez, não conseguiu mais unir e relacionar os homens em uma pública estável e homogênea. Ao contrário, seu caráter principal é o isolamento, os indivíduos que a constituem são atomizados e mergulhados em seu repetitivo cotidiano. Dessa forma, são presas fáceis do totalitarismo, que surge a partir destas condições criadas pela própria sociedade (mas não apenas por ela).

Os regimes totalitários, ao preencherem o vácuo deixado pelo desaparecimento da atividade política no domínio público, ofereceram em troca uma explicação do funcionamento

da "lei do mundo" e do desenvolvimento histórico humano segundo suas próprias ideologias: a lei da história, no caso do stalinismo, e a da natureza, com o nazismo.

Diante do exposto, a reflexão sobre o tema da esfera pública no pensamento de arendtiano e suas implicações políticas no mundo contemporâneo é fundamental. Assim como, do ponto de vista das relações internacionais, o debate sobre a esfera pública transnacional se torna bastante relevante.

Representantes da teoria crítica refletem sobre o possível rompimento do tradicional conceito de Estado-nação, surgido nos tratados de Vestfália do século XVII, em que o povo se autogoverna, delimitados em um território soberano sobre o qual o Estado legisla livremente. A partir desses tratados, o sistema internacional de Estados se consolidou estabelecendo as bases das relações entre os povos, a dualidade entre nativo e estrangeiro, a soberania das nações e a anarquia no sistema internacional.

Teóricos como Seyla Benhabib, Andrew Linklater e Nancy Fraser questionam a atual continuidade desse sistema. Argumentam que a coincidência entre soberania estatal, territorialidade e povo é atacada em diversas frentes, desde a crescente globalização e interligação dos povos, até a hiper-influência de companhias transnacionais sobre grandes grupos populacionais.

Dessa maneira, propõem a superação do sistema atual e discutem alternativas. Uma delas é a criação de uma esfera pública transnacional, na qual atuariam cidadãos transnacionais. Para além da nacionalidade, a identificação cultural, étnica ou linguística uniria os cidadãos, que teriam como liame o *affected by principle* [princípio da afetação]. Esse princípio consiste no direito que as pessoas têm de serem consultadas sobre todas as questões que as afetam, a despeito de pertencerem a determinada nacionalidade.

Dentre as questões de afetação comum a cidadãos transnacionais estão as mudanças climáticas ou as movimentações populacionais. Esse problema carrega ainda o conflito entre os direitos nacionais de cidadania e os direitos humanos universais.

Arendt dedicou texto especial à migração de populações e sua cobertura jurídico-política intitulado "O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem". Os filósofos citados exploram esse conflito, analisando o ponto de vista arendtiano, e defendendo a criação de novas formas de cidadania.

Diante do exposto, e ciente da importância central do conceito de esfera pública nesse debate, este trabalho propõe, como objetivo geral, a analisar o conceito de esfera pública na obra e pensamento de Hannah Arendt.

O capítulo 01 "Obra e pensamento de Hannah Arendt: Quadro geral" realiza um excurso teórico de modo a apresentar as principais ideias contidas em quatro obras da autora: *The origins oft otalitarianism* [As origens do totalitarismo] (1951), *The human condition* [A condição humana] (1958), *Between past and future* [Entre o passado e o futuro] (1961) e *On revolution* [Sobre a revolução] (1963).

A escolha dos textos seguiu dois critérios: i. relevância dos conceitos abordados no contexto do pensamento da autora; ii. relação destes com o conceito de esfera pública.

Arendt trata do conceito de esfera pública de maneira esparsa em diversas obras. Desde suas reflexões no pós-Segunda Guerra e ao longo das décadas de 1950 e 1960, observam-se elementos relativos à esfera pública, que possui em *The human condition* [A condição humana] sua expressão teórica mais acabada. Ao investigar um conceito da filósofa alemã, é preciso que o compreenda inserido no conjunto de conceitos da obra.

No capítulo 02 "A influência da fenomenologia e do existencialismo alemão no pensamento de Hannah Arendt", é demonstrado o vínculo teórico e filosófico sobretudo entre Hannah Arendt, Martin Heidegger e Karl Jaspers, além de prover breve referência da influência de Edmund Husserl sobre o pensamento arendtiano.

Buscou-se evidenciar as aproximações e distanciamentos de Arendt com relação a seus dois mestres e professores, Martin Heidegger e Karl Jaspers, sobretudo quanto à questão do isolamento. Arendt se preocupou em superar o isolamento do conceito de *Dasein* de Heidegger agregando a dimensão comunicacional e relacional do conceito de *Existenz* de Jaspers. Portanto, o objetivo do capítulo 02 é explicitar o modo como Arendt empreendeu tal tarefa.

Diante disso, e tendo em vista que não são comuns trabalhos sobre a autora no campo das Ciências Sociais e Relações Internacionais, buscou-se ambientar o leitor à obra de Hannah Arendt, fornecer uma visão de conjunto, bem como informar as raízes mais imediatas de seu pensamento, tal sendo a razão do primeiro e segundo capítulos.

O capítulo 03 "Esfera pública em Hannah Arendt e o plano internacional" analisa o conceito de esfera pública e mostra o enquadramento teórico realizado por Arendt nesse aspecto. Além disso, apresenta-se a proposta da teoria crítica sobre a possibilidade e

viabilidade da esfera pública internacional e a superação do modelo vestfaliano de Estados-nação.

Nas considerações finais, avalia-se o possível diálogo entre o pensamento arendtiano e a teoria crítica no debate sobre a esfera pública transnacional.

CAPÍTULO I. OBRA E PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT: UM QUADRO GERAL

Hannah Arendt (1906-1975) se doutorou em filosofia pela Universidade de Heidelberg, defendendo a tese *Der Liebesbegriff bei Augustin*[1] [O conceito de amor em Santo Agostinho] em 1929. Sua carreira se encaminhava para teologia quando os acontecimentos políticos a fizeram mudar o rumo. Em 1951, publicou *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo], obra que a tornou uma intelectual conhecida, tendo uma segunda edição de 1958. Nessa obra, Arendt analisa o novo fenômeno totalitário do nazismo e do stalinismo e busca suas raízes no anti-semitismo e no imperialismo europeus. Já nesta obra há importantes conceitos que permeariam seu pensamento político pelas décadas de 1950 e 1960, como "isolamento" e "solidão, "esfera pública" e "esfera privada", "liberdade" e "natalidade".

Em *The human condition* [A condição humana] (1958), Arendt concebe sua teoria da ação, sendo que a maior parte dos conceitos políticos que mobiliza orbitam a ação. Sua ontologia existencialista define a auto-revelação do agente através de atos e falas, em uma esfera pública comum e visível, na companhia de outros homens e atualizando a liberdade na ação em conjunto.

Between past and future [Entre o passado e o futuro] (1961) seria uma reunião de escritos sobre temas variados que representam, de certo modo, nas palavras de Lafer (2016), o "conjunto de inquietações" da autora. Arendt aborda a crise da educação e da cultura, liberdade e autoridade, além de sua conhecida visão sobre a "quebra" entre o passado e o futuro. Arendt acreditava que os novos fenômenos da época moderna não encontravam explicação na tradição do pensamento ocidental, segundo afirma que "nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento" (ARENDT, 2016, p. 28), e por isso se exigia repensar as categorias políticas e a reflexão filosófica.

O julgamento de Adolf Eichmann, publicado na obra *Eichmann in Jerusalem* [Eichmann em Jerusalém] (1963), consiste em relato pessoal de Arendt, enviada a Jerusalém como correspondente da revista *New Yorker* para a cobertura daquele julgamento. Nessa obra,

[1] Os títulos e ano de publicação das obras de Arendt nesse capítulo foram retirados integralmente da sessão "Bibliografia cronológica das obras de Hannah Arendt" de YOUNG-BRUEHL, 1997.

a filósofa define seu conceito de "banalidade do mal" e a incapacidade de pensar do julgado, o que seria a causa do mal perpetrado contra os judeus[2].

A obra *On revolution* [Sobre a revolução] teve sua primeira edição norte-americana em 1963, e a segunda edição considerada definitiva, com poucas e importantes modificações e acréscimos, foi publicada dois anos depois. A primeira edição brasileira data de 1988. A obra trata de reflexões de Arendt sobre as revoluções, sua importância política como sendo o "novo começo" e seu aspecto tipicamente moderno, em oposição aos antigos (ECCEL, 2013). Mostra como a Revolução Francesa (1789-1799) e sua luta pela liberdade se degenerou, sucumbindo à necessidade, e, em contrapartida, a Revolução Americana (1765-1783) foi exemplar na fundação de uma república.

Men in dark times [Homens em tempos sombrios] (1968), por sua vez, é um conjunto de escritos sobre importantes pensadores, como Karl Jaspers, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin, como também a poeta Isak Dinesen e o dramaturgo Bertolt Brecht. Destacam-se dois ensaios sobre Jaspers e a discussão filosófica sobre a possibilidade de um governo mundial e a unidade da humanidade.

Em *On violence* [Sobre a violência] (1970), Arendt distingue os conceitos de "violência", "poder" e "força", distinção que já estava presente em *The human condition* [A condição humana]. E, na obra *Crises of the republic* [Crises da república] (1972), Arendt reflete sobre diversos temas políticos, como o caso dos "Pentagon Papers", a relação entre mentira e política e o fenômeno da desobediência civil nos Estados Unidos.

Para fins de apresentação e análise das principais ideias serão abordadas no capítulo as obras: *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo] (1951), *The human condition* [A condição humana] (1958), *Between past and future* [Entre o passado e o futuro] (1961) e *On revolution* [Sobre a revolução] (1963).

I.1. "Origens do totalitarismo":

A obra *The origins of totalitarianism* [Origens do Totalitarismo] teve sua primeira edição publicada em 1951. A segunda edição, de 1958, recebeu um acréscimo com o capítulo "Ideologia e terror" e um epílogo sobre a Revolução Húngara, que foi eliminado em edições

[2] O tema do pensar, junto com as capacidades do espírito de querer e julgar, seria teorizado em *The life of the mind* [A vida do espírito], obra publicada postumamente em 1978.

posteriores. A obra é dividida em três partes ou livros, a saber "Parte I: Antissemitismo", "Parte II: Imperialismo" e "Parte III: Totalitarismo".

Arendt iniciou as pesquisas logo após o fim da Segunda Guerra Mundial (1938-1945), reafirmando sua reflexão filosófica a quente sobre os fenômenos. Nessa obra, Arendt busca a origem do movimento totalitário no antissemitismo e imperlismo do século XIX. A autora mostra como o preconceito racial contra judeus evoluiu gradativamente entre os povos eslavos e germânicos, tendo como eventos importantes o caso Dreyfus e "Os Protocolos dos Sábios do Sião". O imperialismo e o "amor à expansão" marcaram as ideologias pan-germanista e pan-eslavista e influenciaram diretamente o totalitarismo, tanto do ponto de vista de sua pretensão ao domínio mundial quanto do antissemitismo.

Esse aspecto é tratado no capítulo 04: "O imperialismo continental: Os movimentos de unificação" da "Parte II: Imperialismo". Arendt mostra que o pan-germanismo, criado por Giorg von Schonerer, e o pan-eslavismo, movimentos étnicos de unificação de povos dispersos nos impérios russo e austro-húngaro, solidificaram gradativamente o sentimento antissemita. Esses movimentos encontraram raízes no fenômeno denominado por Arendt como "nacionalismo tribal", cuja característica principal é a crença na escolha divina do povo eleito, cujo florescimento se deu na ausência do Estado-nação.

Quanto a esse aspecto, Arendt ressalta que o pan-germanismo e o pan-eslavismo surgiram em impérios multinacionais como o austro-húngaro e o russo e que não haviam realizado a emancipação política e a fundação do Estado-nação. Ou seja, não realizaram a união entre nacionalidade e Estado promovida pela Revolução Francesa. Tal afirmação evidencia novamente a preocupação da filósofa alemã com a importância do Estado constitucional.

Esses impérios não conheciam um governo constitucional e o poder era exercido por uma burocracia que tomava decisões arbitrárias ("de cima") e administrava por meio de decretos. Segundo Arendt, a administração por decretos carrega o componente obscuro do segredo, que permite apenas a especialistas julgar seu mérito, portanto não compatível com a esfera pública, onde todas as pessoas podem apreciar racionalmente os assuntos debatidos.

Pode-se evidenciar tal aspecto no trecho em que se afirma que "não existem princípios gerais por trás do decreto que a simples razão possa entender, mas apenas circunstâncias que mudam constantemente e só um perito pode conhecer em detalhe" (ARENDT, 2012, p. 341).

Além disso, a administração burocrática "impede o raciocínio político do povo graças à retenção de informações" (ARENDT, 2012, p. 342).

Outra característica importante presente nos movimentos de unificação que influenciou os movimentos totalitários é a crença na escolha divina e a infraestrutura teológica. Os povos eslavos e germânicos, em reação à noção moderna de dignidade e a confirmação moderna do ideal de humanidade judaico-cristã, passaram a enfatizar o seu próprio caráter superior em relação aos demais povos, e encontraram nos judeus seu "concorrente" próximo na preferência divina.

Desse modo, agindo por inveja, medo, ódio e ressentimento diante da possibilidade de os judeus serem o povo escolhido, e não eles, explica Arendt, foi-se consolidando gradativamente uma atitude antissemita nos povos eslavos e germânicos (ARENDT, 2012, p. 339).

No capítulo "Ideologia e terror: Uma nova forma de governo" da "Parte III: Totalitarismo", Arendt expõe a principal tese do livro sobre a nova forma de governo surgida com o advento do movimento totalitário. O totalitarismo se distinguiria de outras formas autoritárias como a tirania, o despotismo ou a ditadura, por uma série de características, a saber:

> destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. [...] transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. (ARENDT, 2012, p. 611)

Segundo a filósofa alemã, o totalitarismo é ao mesmo tempo uma resposta à crise da modernidade e um sintoma dela. No estado totalitário, todas as leis do governo constitucional são abolidas mas de modo tão radical e profundo que não se pode considerar um movimento simplesmente ilegal: é a suspensão de toda razoabilidade sobre o certo e o errado, e apenas o império do terror em movimento. A lei da Natureza ou da História se tornam a torrente que a tudo arrasta, obedecendo sua própria ambição de domínio total.

É notável como Arendt confere alta importância ao governo constitucional como garantidor da esfera pública. É a partir dessa garantia que seus conceitos fundamentais como "política", "liberdade", "início", "mundo comum" se desenvolvem, conforme se evidencia na seguinte passagem:

> No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens [...]. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em

> potencial passa a existir. [...] As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível. (ARENDT, 2012, p. 619)

Além disso, os conceitos de "trabalho", "obra" e "ação" desenvolvidos em *The human condition* [A condição humana] (1958) já estão presentes no texto "Ideologia e terror", escrito em 1953. Por fim, Arendt ressalta a importância da ideia de "isolamento" para a ideologia totalitária, que impede a ação em conjunto dos homens, contudo diferenciando-a da ideia de "solidão", que consiste no diálogo da pessoa consigo mesma.

I.2. "A condição humana":

A obra *The human condition* [A condição humana] (1958) foi concebida como uma continuação das reflexões de Arendt sobre a crise da modernidade iniciadas em *The origins of totalitarianism* [Origens do Totalitarismo]. Logo após 1951, Arendt iniciou pesquisas para a escrita de um livro sobre o tema "elementos totalitários do marxismo", conforme explica Young-Bruehl (1997, pp. 253-256).

Tal livro nunca foi publicado, mas seus ensaios escritos com esse intuito entre 1952 e 1956 seriam separados e publicados em três obras: sobre a análise conceitual de Karl Marx em *The human condition* [A condição humana]; sobre a tradição do pensamento político e o conceito de história antigo e moderno, em *Between past and future* [Entre o passado e o futuro]; e sobre o socialismo e a Revolução Russa em *On revolution* [Sobre a revolução].

Em *The human condition* [A condição humana], Arendt avalia as três grandes atividades da *vita activa* que constituem a condição humana: trabalho, obra e ação. Reflete sobre o papel dessas atividades na relação que os homens estabelecem entre si, e como a partir daí é possível retirar lições para a reflexão política.

A atividade da ação é o que constitui a atividade tipicamente humana, em oposição ao trabalho, tendo a obra o papel intermediário de dar sentido ao mundo e garantir certa inteligibilidade à ação do homem. Além disso, a pensadora alemã avalia que os filósofos consideraram de maneira equivocada a atividade do trabalho, desprezando-o na antiguidade e exaltando-o exageradamente na época moderna.

Arendt explica que a visão negativa dos gregos sobre o trabalho se devia ao fato de que sua função era prover necessidades da vida, o que era relegado ao escravo. Além disso, as antigos definiam o que era o trabalho desde o ponto de vista do trabalhador. Assim,

Aristóteles classificava as ocupações segundo a quantidade de esforço que exigiam: a escultura era menos valorizada que a pintura, por exemplo.

Da mesma forma, pensadores modernos como Karl Marx, Adam Smith e John Locke definiram o trabalho do ponto de vista de sua produtividade. Tanto para Marx quanto para Locke, o trabalho possui dimensão fisiológica, ligada ao processo vital e a necessidade de subsistir em que o homem realiza um processo de "metabolismo" ou "mistura" com a natureza.

Desse ponto de vista, o trabalho é sinônimo de consumo e corresponde a seus aspectos "destrutivo" e "devorador" (ARENDT, 2018, pp. 121-123). A metáfora da fertilidade, ou seja, a ideia de que o trabalho constitui um processo de reprodução na sociedade foi utilizada por Marx, Locke e Smith para explicar o gigantesco e progressivo crescimento da riqueza na sociedade moderna.

Merece destaque a "contradição fundamental" na obra de Marx, e que representa ademais uma das grandes perplexidades da era moderna, à qual Arendt tenta traçar caminhos diferentes pela reflexão sobre a compreensão, que é o estabelecimento do trabalho como condição fundamental da humanidade do homem. A filósofa alemã afirma:

> Embora o trabalho fosse uma "eterna necessidade imposta pela natureza" e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o "reino da liberdade" suplantar o "reino da necessidade". Pois o "reino da liberdade começa somente onde cessa o trabalho imposto pela carência e pela utilidade exterior", onde termina o "império das necessidades físicas imediatas" [...] O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária. Ficamos com a alternativa muito angustiante entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva. (ARENDT, 2018, pp. 128-129)

Arendt denuncia o caráter de processo automático, repetição e circularidade que possui o trabalho, que acaba apenas quando o organismo morre. Nesse sentido, o modo de vida do *animal laborans* é a produção de coisas com o fim da sua própria reprodução. A consequência disso é o desenfreado processo de acúmulo de riqueza. Se esse modo de vida é estendido a todo o mundo e se torna predominante, o que se tem é a sociedade moderna e a perda do mundo comum[3].

[3] A essa perplexidade Marx tenta responder com a liberação completa pelo homem do trabalho pela revolução, a que Arendt rebate afirmando que a redução do tempo gasto com o trabalho provavelmente não criaria um mundo

Por outro lado, Arendt propõe uma forma diferente de definir o trabalho: do ponto de vista dos objetos produzidos. Assim, a filósofa propõe a distinção "inusitada" entre trabalho e obra na qual a principal diferença é: se terminado o processo do trabalho, o homem deixa objetos atrás de si. Quando, ao final de uma ação, são deixados objetos duráveis atrás de si para serem acrescentados ao mundo, tal ação é denominada obra. Em contraposição a isso, o trabalho se consome a si mesmo no instante de sua realização.

Esse aspecto é importante para o pensamento arendtiano, porque a própria existência e realidade do mundo depende dos objetos que se interpõem entre os homens, e a partir dos quais estes homens se habituam ao mundo e suas relações ganham sentido. Como consequência disso, há uma diferença importante entre um pão e uma mesa, que não é apenas de grau, mas consiste na durabilidade e permanência de um objeto, que no caso da mesa pode permanecer entre os homens por gerações.

Essa permanência conferida pelos objetos produzidos pelo *homo faber* conferem ao mundo o que Arendt denomina "caráter-de-coisa", segundo o que "[os objetos geram] a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens", e "o que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano" (ARENDT, 2018, p. 116).

Seguindo seu método de análise histórica dos termos, Arendt explica que a distinção entre trabalho e obra existe na própria linguagem e nas "experiências humanas fundamentais subjacentes a ela", o que não foi levado em consideração pelos filósofos.

Em diversas línguas, como grego, latim, francês, alemão e inglês, há duas palavras para diferenciar trabalho e obra: *ponein* e *ergazesthai*, *laborare* e *facere* ou *fabricari*, *travailler* e *ouvre*, *arbeiten* e *werken*, *labor* e *work*. O fato de os filósofos terem ignorado essa diferença se explica por sua linguagem subjetiva orientada para compreender o homem em oposição à linguagem objetiva que se utiliza no cotidiano orientada para as coisas do mundo (ARENDT, 2018, p. 115).

I.3. "Entre o passado e o futuro":

A obra *Between past and future* [Entre o passado e o futuro] (1961) é uma compilação de oito textos que consistem, segundo Arendt, em "exercícios de pensamento político" (a

comum, mas lançaria o homem a atividades privadas e não mundanas dos passatempos [*hobbies*] (ARENDT, 2018, p. 145).

primeira edição continha apenas seis textos, os capítulos "Verdade e política" e "A conquista do espaço e a estatura humana" foram adicionados em edição posterior). São textos que dialogam entre si e possuem traços dos conceitos políticos mais caros à filósofa: "liberdade", "esfera pública", "ação" e "mundo comum".

No capítulo "Que é autoridade?", Arendt analisa historicamente as tentativas de se encontrar o fundamento político da autoridade. Segundo a autora, Platão e Aristóteles fracassaram ao definir a autoridade política fundada na razão (o rei-filósofo de *Πολιτεία* [República] de Platão) e a distinção aristotélica entre governantes e governados baseada na relação entre jovens e velhos, retirada da esfera doméstica (ARENDT, 2016, p. 149 e p. 160).

Em síntese, Arendt explica porque tais tentativas fracassaram:

> As grandiosas tentativas da Filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da *polis* e salvaguardasse a vida do filósofo soçobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas. Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não política, brotando, seja da esfera do "fazer" e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremo, seja da comunidade familiar. (ARENDT, 2016, p. 161)

Para os romanos, a autoridade se encontrava na fundação da cidade e sua manutenção no tempo. O passado, a tradição e o aprendizado com os antepassados conferiam coerção e autoridade. Essa tradição romana foi continuada pela Igreja Católica, na forma de religião, mas ainda assentada na autoridade da fundação e na tradição. Além disso, o cristianismo retomou o mito platônico do sistema de recompensas e castigos da vida futura[4].

Contudo, seguindo o mesmo problema de Platão, o cristianismo tentou estabelecer princípios absolutos da vida futura que pudessem guiar a política. Este o erro, conforme explica Arendt: "Novamente, a questão era impor padrões absolutos a uma esfera constituída de problemas e de relações humanas, cuja própria essência parecia ser, portanto, o relativismo" (ARENDT, 2016, p. 176).

Finalmente, como desenvolvido na obra *On revolution* [Sobre a revolução], a filósofa alemã encontra a autoridade política na experiência da Revolução Americana. A fundação do novo corpo político, a chegada de novos homens ao novo continente, afastados do ranço

[4] Arendt faz leitura estritamente política da alegoria da caverna platônica, em que o interior obscuro da caverna é a política e as luzes do exterior a Filosofia. Como a coerção da razão é eficaz para apenas uma minoria, Platão recorre às recompensas e castigos da vida futura para estender essa coerção à maioria das pessoas e tentar solucionar o problema da autoridade e obediência na política. (ARENDT, 2016, pp. 142-156)

absolutista, permitiu que se fundasse uma autoridade política verdadeira, e inspirada na fundação romana. Arendt encontrou na experiência política americana e na formulação teórica de Maquiavel a expressão dessa autoridade política, que não busca seu fundamento na esfera privada, nem no absoluto da natureza ou da religião, mas unicamente na esfera dos assuntos humanos.

O trecho a seguir ilustra essa ideia:

> A *virtù*, por outro lado, que é segundo Maquiavel a qualidade humana especificamente política, não possui conotação de caráter moral da *virtù* romana, e tampouco a de uma excelência moralmente neutra à maneira da *areté* grega. A *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo, ou, antes, à constelação da fortuna em que o mundo se abre, se apresenta e se oferece a ele, à sua *virtù*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo – agindo um sobre o outro e realizando conjuntamente – tão remota da sabedoria do político como da excelência moral (ou de outra espécie) do indivíduo e da competência dos peritos. (ARENDT, 2016, p. 182)

Dessa definição pode-se concluir, olhando de maneira mais abrangente para o pensamento da autora, que política é a ação de homens em conjunto, que se reconhecem como iguais pelo discurso em uma esfera pública livre da necessidade do âmbito doméstico, não violenta, criando algo novo, não guiados por princípios metafísicos, morais, religiosos, filosóficos ou técnicos. Deve-se notar dois aspectos importantes: tal ocasião ocorreu bem poucas vezes na história humana; sua definição é negativa, porque interdita certos temas da esfera pública.

Arendt coloca tanta confiança na fundação de corpo político de inspiração romana que acredita poder através disso solucionar a "crise do mundo atual", que é de natureza política. Afirma a autora:

> as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza" e continua sobre o caráter não violento da revolução americana feita pelos pais fundadores: "fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. [...] Parece ser certo ter sido o caráter relativamente não violento da Revolução Americana [...] um importante fator para esse sucesso. (ARENDT, 2016, p. 185)

E, embora tenha havido tal experiência, a autoridade não se estabeleceu de modo estável na modernidade.

No capítulo "Que é liberdade?", Arendt tece reflexões sobre a liberdade como realização na política e outras concepções do conceito. Sua concepção de liberdade parte da

ideia que somente na ação política o homem é livre, porque está liberado das necessidades e do processo vital. Além disso, a liberdade é ação, sempre ocorre na companhia de outros homens, que buscam a distinção com relação a seus pares através de atos e palavras. Por isso, a liberdade possui caráter relacional e exterior.

A autora busca a inspiração para a ideia de liberdade em ação principalmente na ideia de *virtù* do pensador político florentino Nicolau Maquiavel que, segundo afirma a autora (2016, p. 199), é "a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*". Finalmente, a liberdade no pensamento arendtiano é elevada à posição de razão de ser (*raison d'être*) da própria política.

Dada a importância do conceito e a característica da autora de conseguir relacionar todos seus conceitos de maneira que formem um conjunto coerente, verifica-se desse modo que a liberdade inerente à ação possui a capacidade de fundar corpos políticos. Essa fundação entretanto ocorre em duas etapas: i. o surgimento de algo novo pela iniciativa de homens em conjunto; ii. a manutenção do novo corpo político no tempo.

Essa noção é proveniente da liberdade romana e sua valorização da tradição e manutenção dos feitos dos antepassados que, por analogia, consiste nas artes de representação cênica e não nas artes como a escultura que produzem um produto final e acabado. Dessa maneira, a excelência do homem político deve ser orientada para a distinção e a manutenção construção de corpos políticos que permaneçam no tempo.

Devido a esse conjunto coerente de conceitos, a esfera pública tem alta relevância, e se torna o "palco" para a ação virtuosa, conforme sintetiza a autora:

> Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, relembrados e transformados em estórias. (ARENDT, 2016, p. 201)

Por outro lado, Arendt apresenta as diversas concepções opostas à liberdade inerente à ação política não violenta. Na idade antiga, a liberdade tinha como fonte o interior do homem, local em que o homem pudesse reinar sobre si mesmo e sobre seus desejos, portanto identificada com o pensamento e com a vontade. Para Arendt, essa liberdade é apolítica, porque pode ser experimentada em isolamento.

Também Arendt (2016) se afasta da ideia de liberdade definida como segurança, tal qual defendida por autores do século XVII como Thomas Hobbes. Desse período até o século XX, a liberdade foi entendida como ausência da política, isto é, o momento em que o governo não interfere na atividade econômica e apenas garante o processo vital da sociedade e o interesse dos indivíduos. Além disso, concepções opostas à liberdade política defendida são discutidas, a ideia de liberdade dos cristãos primitivos liberados da política exercida pelo jugo dos romanos e a liberdade do filósofo liberado dos assuntos humanos da política para se dedicar à *vita contemplativa*, concepções opostas à liberdade política defendida pela proposta arendtiana.

Em sua teoria da ação, Arendt afirma que a ação surge do espaço exterior ao indivíduo, da categoria denominada "princípios" que são a honra, glória, amor à igualdade, distinção, excelência. Embora reconheça que o juízo do intelecto e a vontade são processos cognitivos que precedem a ação. eles se extinguem no momento do ato realizado, ao contrário da própria ação que não se extingue e pode ser repetida sempre.

A filósofa alemã se afasta tanto da ideia de livre-arbítrio no Agostinho das *Confissões* quanto da soberania de Jean-Jacques Rousseau como força de vontade e vontade geral, porque derivadas da categoria de vontade. A soberania assentada na vontade é portanto contrária à liberdade também porque só pode ser garantida por meios violentos, portanto apolíticos. Desse modo, vê-se a dificuldade em conciliar o pensamento arendtiano com as relações internacionais, que, de um ponto de vista realista, se baseiam na garantia da segurança e da soberania por meios militares e a possibilidade da guerra, portanto violentos.

Tal constatação é confirmada ao se tratar do obscurecimento da esfera política na modernidade pelo domínio dos assuntos econômicos e sociais:

> Apenas os negócios estrangeiros, visto os relacionamentos entre nações abrigarem ainda hostilidades e simpatias impossíveis de se reduzirem a fatores econômicos, parecem restar como um domínio puramente político. E mesmo aqui a tendência prevalente é considerar os problemas e rivalidades do poder internacional como resultantes, em última instância, de fatores e interesses econômicos. (ARENDT, 2016, p. 202)

Embora Arendt pareça sinalizar ao assunto das relações internacionais, ao considerá-lo um "domínio puramente político", em seguida assevera sua inevitável submissão, "em última instância", ao domínio econômico. A despeito da notória ambiguidade no trecho mencionado, o fato de a autora desconsiderar completamente o tema internacional ao longo do texto, e

também em outras obras sempre que trata do problema político na modernidade, demonstra que as relações internacionais não estão entre suas preocupações principais.

I.4. "Sobre a revolução":

A obra *On revolution* [Sobre a revolução] teve sua primeira edição norte-americana em 1963, e a segunda edição considerada definitiva, com poucas e importantes modificações e acréscimos, foi publicada dois anos depois. A primeira edição brasileira data de 1988. A obra trata de reflexões sobre as revoluções, sua importância política como sendo o "novo começo" e seu aspecto tipicamente moderno, em oposição aos antigos (ECCEL, 2013). Mostra como a Revolução Francesa (1789-1799) e sua luta pela liberdade se degenerou, sucumbindo à necessidade, e, em contrapartida, a Revolução Americana (1765-1783) foi exemplar na fundação de uma república.

No capítulo "O significado de revolução", a autora trata da origem do termo revolução, sua absorção pelo vocabulário político e expõe sua já conhecida reflexão sobre liberdade, ao relacioná-la com a revolução e a questão do início de algo novo. Segundo Arendt, a revolução impele os homens à criação de algo novo pela ação política, relação tal que não pode ser negligenciada ao tratar do tema na modernidade. A filósofa assevera que "o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início" (ARENDT, 2011, p. 57).

Ao efetuar seu constante método de análise histórica dos conceitos, Arendt refere à liberdade da *pólis* grega, em que homens se viam como livres e iguais na esfera pública, ao saírem da condição de desigualdade da esfera privada, ao estarem na presença uns dos outros. Essa liberdade no modernidade deve ir além da conquista de direitos civis[5].

Mais uma vez Arendt ratifica sua crítica à liberdade da doutrina liberal entendida com ausência de impedimentos, no sentido negativo[6], que defende a liberdade do indivíduo na esfera privada realizando atividades que bem entende sem a interferência do Estado. Nesse

[5] É importante observar que Arendt faz tais reflexões no contexto da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as grandes manifestações lideradas por Martin Luther King pela igualdade racial e a promulgação das leis que davam direito de voto às populações negras.

[6] O filósofo judeu Isaiah Berlin expõe a primeira versão de sua teoria sobre a liberdade negativa e positiva em 1958, em uma aula na universidade de Oxford e posteriormente publica o ensaio "Two concepts of liberty" [Dois conceitos de liberdade], em 1969. Ademais, a partir da década de 1980, historiadores como Quentin Skinner e John G.A. Pocock, participantes da chamada Escola de Cambridge, retomam a noção de liberdade como ação do republicanismo civil.

contexto, a filósofa alemã distingue a libertação da liberdade, em que a primeira seria a conquista das liberdades civis e o fim da opressão (escravidão, por exemplo), e a segunda o passo seguinte, a atualização da liberdade na esfera pública.

A noção de direitos civis como primeiro passo, como condição da liberdade é explicada no trecho segundo o qual "resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que [...] é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. [...] liberdade como modo político de vida" (ARENDT, 2011, p. 61).

É esse tipo de liberdade que Arendt identifica na exemplar Revolução Americana. Nesse evento, bem como na Revolução Francesa, homens foram impelidos a agir politicamente durante o curso dos acontecimentos, não haviam previsto anteriormente que criariam algo novo. Contudo, diferente do fenômeno na França, os americanos tiveram a felicidade de contar com uma enorme vantagem: a questão social era praticamente resolvida.

Mesmo nas colônias inglesas na América, a prosperidade e ausência de pobreza já eram notadas. Some-se a isso, no plano teórico, que a mentalidade protestante norte-americana sobre a busca de abundância na Terra e a noção de Locke e Smith sobre a valorização do trabalho para produção de riqueza dão uma relativa solução para o problema social. Assim, "miséria em massa" não representou ponto relevante na Revolução Americana. Não foi tanto a esfera política e a nova república americana, com sua divisão de poderes, que chamou a atenção do mundo, mas a igualdade entre ricos e pobres na sociedade.

Arendt constata nas duas revoluções o *pathos* do novo, o que fica claro na passagem:

> O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova [...]. Era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. Essa duas coisas em conjunto – uma experiência nova que revelava a capacidade do homem para a novidade – estão na raiz do enorme *páthos* que encontramos nas duas revoluções, a americana e a francesa, com essa insistência reiterada de que nunca acontecera nada que se lhes comparasse em grandiosidade e importância em toda a história registrada da humanidade. (ARENDT, 2011, pp. 62-63)

Ao mesmo tempo em que a autora afirma "em toda a história registrada da humanidade", por outro lado, relativiza sua própria afirmação ao ponderar sobre essa nova experiência que a revolução proporcionou "não, evidentemente, na história da humanidade no Ocidente – era bastante comum na Antiguidade grega e romana –, mas em relação aos séculos

que separam a queda do Império Romano e o surgimento da era moderna" (ARENDT, 2011, pp. 62-63).

Essa e outras ambiguidades são encontradas ao longo do texto. A relação entre violência, revolução e início de algo novo é outro exemplo. É conhecida a relutância de Arendt em admitir a violência na esfera pública, que deve ser local exclusivo da ação pelo discurso e persuasão pelas palavras. Mas, no caso das revoluções, que imprimem a violência, a pensadora a admite, conforme fica claro no trecho a seguir:

> Mas a violência, tal como a mudança, não é adequada para descrever o fenômeno da revolução; apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução. (ARENDT, 2011, p. 64)

Arendt parece querer dizer que uma mera mudança de governo com uso da violência não pode configurar modernamente uma revolução, como em suas palavras "golpes de Estado e revoluções palacianas" (ARENDT, 2011, p. 63). Apesar das ambiguidades, fica claro que a grande novidade da revolução é a fundação de um novo corpo político e o modelo para Arendt é a fundação da república americana.

A autora ressalta diferenças importantes entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, como, por exemplo, a visão que os revolucionários americanos tinham de si mesmos. Estes pareciam acreditar fortemente no domínio de seu destino segundo suas próprias ações, o que constituía homens completamente conscienciosos de sua tarefa de fundar uma nova república, terra de liberdade e igualdade, e sujeitos a êxito ou fracasso a depender de sua ação.

Por outro lado, a Revolução Francesa foi entendida como um movimento irresistível da lei da história e uma força sobre humana agia de forma absoluta, a "necessidade histórica". Essa visão, fundada na concepção astronômica do termo revolução como "movimento cíclico inevitável" dos astros em sua órbita, e interpretada por Hegel como proveniente do "espírito absoluto", influenciou Marx e a revolução bolchevique, o que decretou, na visão de Arendt, a derrocada dos revolucionários russos.

O erro, segundo a autora, está em tirar concepções absolutas e transcendentes da política, que tornam os fatos independentes da ação humana. Arendt acreditava fortemente que somente a partir dos fenômenos é que se deve retirar as lições importantes para a história

e a política, sem recorrer a filosofias da história que explicassem *a priori* o movimento das coisas.

Fazendo uma analogia com a dramaturgia, Arendt explica a "falácia" sobre a filosofia da história hegeliana nos seguintes termos: "Ela consiste em descrever e entender todo o campo da ação humana não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a uma espetáculo" (ARENDT, 2011, p. 84).

Contudo, não se pode derivar o absoluto do campo dos assuntos humanos, que é essencialmente contingente e "relativo por definição" (ARENDT, 2011, p. 85), e surge ele mesmo de um evento histórico determinado, a Revolução Francesa. Segundo Arendt, a frase de Robespierre ilustra perfeitamente o que impulsionou os revolucionários franceses e os levou à ruína: "A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social" (ARENDT, 2011, p. 89).

No capítulo "Fundação I: *Constitutio libertatis*", Arendt aborda o tema da constituição americana e a fundação da nova república, que constitui modelo para a autora, e a compara com a declaração de direitos da Revolução Francesa. Arendt mostra as inconsistências dos direitos universais proclamados pela declaração e quais fatores levaram a Revolução Francesa à ruína.

Enquanto, na América, a constituição defendia que todos os homens deveriam viver sob um governo constitucional "limitado", e proclamava apenas a necessidade do governo civilizado para toda a humanidade, na França o mote era que todos os homens, em virtude do nascimento, se tornavam detentores de determinados direitos e proclamava a existência de direitos fora e independentemente do corpo político. Arendt considera um erro grave desvincular a ação política de uma comunidade política constituída, tema que será tratado detidamente no capítulo 03 ao se analisar a crítica arendtiana aos direitos humanos.

Segundo Arendt, o sentido do termo constituir utilizado pelos americanos era o de que o povo constitui o governo, e não que um governo institui algo. Essa conotação ativa do termo "constituir", tendo como fonte a ação das pessoas, é exaltada pela autora como a chave para o sucesso da Revolução Americana.

Arendt observa o impulso de ação política desde os "Pais Peregrinos", considerados fundadores da república americana que chegaram ao Novo Mundo no século XVII. A bordo do navio "Mayflower", chegaram ao continente e fundaram a comunidade de Massachusetts e logo escreveram uma constituição que servisse de lei comum a todos.

Essa iniciativa da constituição escrita é considerada pela autora como um marco na história da formação da república americana, ato que seria repetido por outras colônias inglesas (Virgínia, Nova Inglaterra) e também pelos "Pais Fundadores" na Declaração de Independência e posteriormente na promulgação da Constituição Americana.

Alguns aspectos da Revolução Americana são evidenciados pela autora em oposição à Revolução Francesa, tal como ausência de preocupação com a questão social e amplo debate e ação política em torno da forma de governo. O primeiro aspecto explica o segundo, ou seja, devido à grande prosperidade econômica encontrada no continente americano (apesar da instituição da escravidão, Arendt explica que dos homens livres não havia pessoas em miséria absoluta vivendo nas ruas, como na França), os homens estavam liberados da preocupação material para debaterem sobre a melhor forma de governo.

Esse aspecto leva consequentemente ao outro, que é a diferença entre libertação e liberdade já mencionada, na qual a primeira se relaciona com o fim dos impedimentos e a segunda com a ação política propriamente dita.

O grande debate que permeou a criação da constituição federal americana foi a doutrina do equilíbrio de poder de Montesquieu. Os constituintes americanos se preocuparam com a criação de novos centro de poder no país segundo o princípio de que multiplicariam o poder ao invés de enfraquecê-lo. Dessa maneira, a constituição federal não suprimiu as constituições estaduais, mas as manteve, o que deu legitimidade política às colônias existentes. Esse conjunto de múltiplos centros de poder somados ao governo federal constituiu a pujança política da República Americana.

Arendt explica que os fundadores da república, John Adams e os federalistas Madison e Hamilton, criaram o sistema da República Confederada porque estavam preocupados com o equilíbrio de poder entre o governo central e os estaduais, segundo o princípio de que a criação do novo corpo político, o governo federal, é mais uma fonte de poder, distanciando-se da ideia de que o poder dividido se enfraquece. Essa constituição era fundada na base da confiança e legitimidade em oposição às constituições europeias, que geravam desconfiança por parte da população frente ao poder revolucionário.

Outra diferença importante ressaltada pela autora é de que a ruptura relativa efetuada pela independência americana frente ao poder britânico foi menor do que a efetuada pela Revolução Francesa frente ao absolutismo da monarquia francesa pelo fato de que os ingleses já haviam realizado a revolução e limitado os poderes da monarquia. Na França, o poder era

"mais absoluto", motivo pelo qual os americanos tiveram mais liberdade para definir as características políticas da nova república, enquanto que os franceses mais dificuldade em se livrar do poder absoluto.

No trecho a seguir se identifica essa tese:

> [...] a diferença mais evidente e decisiva entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa era que a herança histórica da Revolução Americana consistia na 'monarquia limitada' e a da Revolução Francesa num absolutismo que, até onde alcança a vista, remontava aos primeiros séculos de nossa era e aos últimos séculos do Império Romano. Com efeito, parece muito natural que uma revolução seja pré determinada pelo tipo de governo que ela derruba; assim, parece muito plausível explicar o novo absoluto, a revolução absoluta, pela monarquia absoluta que a precedeu, e concluir que, quanto mais absoluto for o governante, mais absoluta será a revolução que vem a substituí-lo. (ARENDT, 2011, p. 205)

Não se pode afirmar aqui qual a justeza de tal tese entre os historiadores que se ocupam do tema. O importante é notar que Arendt leva em alta conta a elaboração de uma constituição e de um governo constitucional ao fim de uma revolução, o que fica evidente nas palavras da autora segundo as quais "a ação mais nobre e suprema de todas as tarefas revolucionárias" (ARENDT, 2011, p. 208). No entanto, tal acontecimento é a exceção nas experiências históricas, já que a Revolução Francesa e a Revolução Russa culminaram não no governo constitucional mas na ditadura revolucionária.

A fundação de corpos políticos e a diferença entre lei e poder são dois aspectos importantes para Arendt. Segundo a filósofa, os novos colonos americanos criaram um novo princípio de poder porque por sua própria iniciativa fundaram corpos políticos que se autogovernavam, mesmo no período anterior à Declaração de Independência, portanto ainda sob domínio da Inglaterra.

Esse poder proveniente dos municípios e condados, portanto de baixo para cima, ou das "bases", conferiu legitimidade ao processo de elaboração da constituição federal. Tal processo não suprimiu as constituições locais exatamente, porque derivava daí sua autoridade. Assim, a constituição federal foi elaborada preservando as leis locais e conquistando assim a autoridade dessas leis. Os delegados encarregados da elaboração receberam sua autoridade das bases, portanto o processo se iniciou sob regras legitimadas.

Assim, o surgimento da Constituição Federal não se originou de uma ficção, nem de um absoluto, ou da própria nação pairando acima de todos, mas das próprias pessoas organizadas em corpos políticos.

É fundamental para Arendt a noção de poder em conjunto em oposição à força que é possuída individualmente, conforme se verifica na passagem a seguir:

> [...] poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena e estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta. [...] A gramática da ação: ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema. (ARENDT, 2011, p. 228)

Percebe-se que os três conceitos se entrelaçam: o poder é a ação dos homens em conjunto para criar algo novo; a lei é o resultado disso materializado na constituição; o corpo político é a materialização daquele poder, sem o qual se dissolveria tão logo estivesse reunido.

Em contrapartida, as assembleias da França surgiram após a Revolução ter deixado terra arrasada na esfera pública política: já não havia mais a autoridade do rei nem da Igreja, e a lei ainda estava por ser criada. Nesse cenário, as assembleias já se originaram inconstitucionais, sem um corpo político prévio que as limitasse e organizasse. Os revolucionários franceses acreditam erroneamente que lei e poder se derivavam da mesma fonte (ARENDT, 2011, p. 216). Tal foi a perplexidade do caso francês e uma das causas, segundo Arendt, para sua ruína.

A reflexão arendtiana sobre o processo americano evidencia um elemento capital para a autora, qual seja a importância de se retirar do significado do próprio fenômeno o ensinamento político, em detrimento da teoria política. Arendt insiste que os "Pais Peregrinos" – os primeiros colonos a chegarem à América e considerados os fundadores da nova república – não estudaram os teóricos políticos para fundarem a república americana.

O seu desejo de se autogovernar, de não sucumbirem ao "estado de natureza" de uma terra regida por nenhuma lei ou por lei alheia, é que fez com que escrevessem seu próprio código. E escreveram esse código seguindo o princípio da "promessa mútua" e da "combinação continuada de poderes". Tais princípios garantiam igualdade entre todos e ainda não faziam separação entre governantes e governados, mas garantiam a possibilidade (ou o direito) de reivindicar direitos.

Arendt chega mesmo a sugerir que foi a experiência americana do pacto mútuo que influenciou Locke a formular sua teoria sobre o surgimento de novas sociedades políticas. O trecho a seguir demonstra esse aspecto:

> Não foi nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de sair do Velho Mundo e se arriscar num empreendimento por conta própria que levou a uma sequência de atos e ocorrências, em que teriam perecido se não tivessem refletido sobre o assunto com dedicação e tempo suficiente até descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano. (ARENDT, 2011, p. 226)

CAPÍTULO II. A INFLUÊNCIA DA FENOMENOLOGIA E DO EXISTENCIALISMO ALEMÃO NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

II.1. Visão geral

O pensamento de Hannah Arendt foi profundamente influenciado por Martin Heidegger e Karl Jaspers, tendo a filósofa alemã assistido às aulas do primeiro na Universidade de Marburg, e se doutorando sob orientação do segundo na Universidade de Heidelberg, absorvendo conceitos e lições intelectuais de ambos, porém não de igual modo. A influência da fenomenologia se faz sentir através do filósofo Edmund Husserl, segundo o conhecido lema "voltar às coisas mesmas".

As relações entre o pensamento de Arendt e de Jaspers e Heidegger são objeto de diversos estudos. Diversos autores apontam a postura crítica com relação a Heidegger e a aproximação de Jaspers (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994; STRAEHLE PORRAS, 2015; BARBOSA, 2017). De forma geral, o ponto central da perspectiva de Arendt é divergência com relação ao isolamento intrínseco do conceito de *Dasein* heideggeriano e, por outro lado, a absorção da dimensão comunicacional do conceito de *Existenz* proposta por Jaspers.

Contudo, Barbosa (2017) ressalta que Arendt se apropriou criticamente de conceitos dos dois filósofos existencialistas. A filósofa alemã adota o existencialismo e o projeto anti-metafísico de Heidegger, sua análise linguística, a auto-revelação do agente, bem como os conceitos de "contingência" e "mundaneidade" e sua relação com a liberdade humana. Contudo, critica a inautenticidade do conceito de *Dasein* de Heidegger no afastamento do espaço público sua consequente desvalorização.

Por outro lado, o autor vê igualmente maior aproximação e diálogo com o existencialismo de Jaspers. Arendt absorve a dimensão relacional e comunicacional da existênciae incorpora elementos muito importantes em seu pensamento político, afirmando-se que "a dedicação aos assuntos mundanos, a busca da instauração do espaço de comunicação e de diálogo para superar a solidão do pensamento, a tentativa de dar novo significado ao conceito de homem" (BARBOSA, 2017, p. 33).

Hinchman & Hinchman (1994) defendem a tese de que Arendt procura ao mesmo tempo absorver o conceito de comunicação de Jaspers e superá-lo, com o objetivo de suprir a lacuna política deixada pelo isolamento da companhia de outros homens. Além disso, buscam

demonstrar que Arendt tenta uma conciliação entre o existencialismo alemão e o pensamento clássico greco-romano. Já Straehle Porras (2015), além de também demonstrar a relação entre o pensamento de Arendt e Jaspers, analisa como o conceito de autoridade uniu ambos filósofos, do ponto de vista teórico e também pessoal.

II. 2. Hannah Arendt e a filosofia da *Existenz*

No texto "O que é a filosofia da *Existenz*?", Arendt busca refletir sobre esaa filosofia e apresentar seus principais representantes. Usualmente se atribui ao filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855) a origem do existencialismo, contudo a autora data seu início a partir do filósofo alemão Friedrich Schelling (1775-1854), remontando ao século XVIII. No século XIX, Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um importante continuador, e Heidegger e Jaspers no século XX.

Entretanto, mesmo filósofos não considerados existencialistas criaram condições para seu surgimento. Arendt explica que foi operada uma ruptura na história da filosofia quando Immanuel Kant (1724-1804) destrói a identidade entre ser e pensamento, ou seja, a ideia de que tudo em que se possa pensar deve existir.

Também o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) com sua tentativa de "voltar às próprias coisas" retirou a filosofia do historicismo e a aproximou das coisas do mundo, que se referem à existência mesma do homem, mais que ao processo histórico que o determina.

Arendt explica tal contribuição afirmando que "[Husserl] elimina essa especulação vazia e prossegue separando o conteúdo fenomenologicamente dado de um processo de sua gênese − teve uma influência libertadora à medida que o próprio Homem, e não o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico para o qual ele é sugado, pode novamente tornar-se um tema da filosofia" (ARENDT, 2006, p. 18). Desse modo, Kant e Husserl abriram cominho para o surgimento do existencialismo.

A filosofia passa a aceitar a ideia de que o homem não é um ser criador e que não pode conhecer sua própria origem. Segundo Arendt, essa filosofia se volta obstinadamente para o mundo diante de si e não para outro eventual mundo a ser buscado pela salvação da alma, muito menos espera que o Ser possa ser explicado pela ciência[7] (ARENDT, 2006).

[7] De fato, a explicação científica, que constitui um dos principais objetivos da ciência e busca encontrar as causas dos fenômenos, e a descoberta científica, entendida como o momento em que o cientista descobre uma nova lei

Dentro dessa nova perspectiva aberta, Kierkegaard inicia a construção do novo Ser. Uma vez que a dúvida sobre a imortalidade da alma permanece, a angústia e ansiedade surgem perante a vida: o Ser será nada após a morte. Ainda assim, a morte representa o momento da individualização do Ser, conclusão que será acompanhada por Heidegger (ARENDT, 2006). A filosofia da *Existenz* passa a se centrar gradativamente mais no indivíduo que no universal e absoluto, o que constitui uma de suas marcas.

Partindo das reflexões de Kierkegaard sobre a morte, e tendo a "nadidade" e a "temporalidade" do Ser como ponto chave de sua filosofia, Heidegger herda a destruição da unidade entre ser e pensamento e busca construir uma nova ontologia. O filósofo alemão tenta superar as categorias de essência e existência do Ser em sua definição e sentencia a impossibilidade de se perguntar pelo "Quê" do homem, mas apenas pelo "Quem"[8].

Contudo, Arendt considera a abordagem ontológica de Heidegger funcionalista, porque não necessariamente define o Ser, mas relaciona diversos modos desse Ser de forma arbitrária. Além disso, o filósofo alemão não supera a suposta superioridade do *bíost heoretikos* sobre os outros modos de vida.

Na perspectiva de Heidegger, o Ser que vive no mundo e procura se manter nele se vê aturdido pela possibilidade iminente da morte e sua "nadificação", a transformação em nada, experimentando assim o medo, ansiedade e desabrigo. Como Deus não existe, nada resta ao homem a não ser ele mesmo e a coincidência entre essência e existência. A realidade se transforma em declínio e queda. O resultado da constatação do nada por Heidegger é o completo egoísmo, segundo sublinha Arendt (2006, p. 32):

> A característica mais essencial desse Eu é seu absoluto egoísmo, sua separação radical de todos os seus pares. [...] A morte pode ser, de fato, o fim da realidade humana; ao mesmo tempo ela é a garantia de que nada importa a não ser eu mesmo. Com a experiência da morte como nadidade eu tenho a oportunidade de devotar-me exclusivamente a ser um Eu e, de uma vez por todas, libertar-me do mundo circundante.

Diferentemente de Heidegger, o filósofo e mestre de Arendt Jaspers leva a reflexão existencialista do Ser para a comunicação. Com inspiração socrática, Jaspers considera importante o questionamento filosófico fundamental para o homem, mas, ao contrário de

---

da natureza utilizando critérios objetivos de investigação da realidade não poderiam estar mais distantes do existencialismo de Arendt e a auto-revelação do agente no "devir" de sua existência.

[8] O texto, que data de 1946, mostra como Arendt aderiu à ideia de seu mestre sobre a definição do "quem" do homem (ARENDT, 2018, p. 14 e p. 225), e que serviria de base para sua reflexão fenomenológica sobre o ser político em *The human condition* [A condição humana] (1958).

Sócrates, coloca o filósofo dialogando entre filósofos, que pode apelar e ser apelado, sem o monopólio do questionamento.

Suspendendo a questão relativa à definição do Ser, Jaspers aproxima a *Existenz* da liberdade humana, que se radica na espontaneidade. Assim, a liberdade adquire tamanha importância que apenas há realidade quando o homem se direciona à liberdade do outro homem. Por ser preparação para o mundo e para a realidade a filosofia, nesse sentido, não pode ser atividade superior (ARENDT, 2006).

Abandonando a questão ontológica e do pensamento do puro objeto, Jaspers reflete sobre os limites da liberdade humana: as situações-limite. Morte e culpa limitam o homem e demonstram fronteiras à sua ação. Ao mesmo tempo, sua *Existenz*, que se torna o próprio Ser do homem, se reconhece na *Existenz* de outros no processo de comunicação e reconhecimento. A *Existenz* do homem é um estar com os outros, mais que apenas seus próprios pensamentos (ARENDT, 2006).

II.3. Hannah Arendt e Fenomenologia

De Haro (2008) explora a influência do filósofo Edmund Husserl (1859-1938) sobre o pensamento de Arendt e explica que, do ponto de vista biográfico, não há informação segura sobre a possível passagem de Arendt por Freiburg como estudante de Husserl.

Young-Bruhel e Ursula Ludz afirmam que Arendt teria estudado em Freiburg, mas divergem sobre a data: a primeira informa o semestre de inverno de 1925-1926, e a segunda informa o de 1926-1927. Já Karl Schuhmann (*apud* DE HARO, 2008, p. 300), no relatório de alunos de Husserl dos anos 1920, não inclui Arendt.

A despeito da questão biográfica, o autor levanta o seguinte questionamento: é possível realizar uma análise fenomenológica da *vita activa* e da ação, tal qual levada a cabo por Arendt, prescindindo da vida intencional proposta por Husserl?

Na busca por responder tal questão, De Haro reflete sobre a afirmação de Arendt de que se considerava uma filósofa fenomenológica, mas "não ao modo de Hegel ou Husserl". A partir dessa declaração, busca compreender qual ideia da fenomenologia husserliana fez Arendt.

De maneira geral, Arendt pouco menciona Husserl em suas obras, mas lhe dedica parte especial no texto "O que é filosofia da *Existenz*?" (1946), cuja abordagem o autor considera

"original e aguda". Arendt classifica a fenomenologia como um novo classicismo que busca encontrar um lugar no mundo para o homem, que se tornara inóspito pela destruição do ser efetuada por Kant e a abolição da coincidência entre essência e existência.

Nesse sentido, na tentativa da fenomenologia de encontrar um "lar" no mundo para o homem através do que Husserl chamou a "intencionalidade da consciência", ela estaria separada da tradição filosófica de Schelling, Kierkegaard e Heidegger. Assim, Husserl centra a análise nos pequenos atos desconexos de suas funções ou significações *a priori* ou inseridas em explicações históricas e metafísicas grandiosas.

A partir desses pequenos atos, a fenomenologia realizou avanços relevantes na busca por "rehumanizar" esse mundo inóspito afirmando que "tudo está em mim", e abriu novo caminho para a filosofia voltar a pensar o homem como objeto principal do pensamento.

Contudo, Arendt não segue Husserl até o final e denuncia uma velha "arrogância" fenomenológica: Husserl utilizaria a intencionalidade da consciência para esconder a "fonte da inquietação e inospitalidade no mundo contemporâneo". Aceitar a intencionalidade fenomenológica seria superar as possibilidades do homem frente a uma tarefa que outrora era atribuída a Deus, criador das coisas e do homem. O trecho a seguir evidencia a divergência de Arendt:

> [Com a fenomenologia o homem deveria] Dizer sim a um ser que ele não criou e que lhe é alheio", corrige Husserl – acrescenta Arendt – ao transformar o ser-estranho do real em ser-consciente, alimentando assim a pretensão impossível de que o homem, superada a exterioridade, torna-se criador de si mesmo e criador do mundo [...]. Constituição intencional como uma segunda criação e, portanto, como uma arrogância que frustra o retorno ao classicismo e revela a impossibilidade de o homem do século XX se reconciliar com a realidade: o que é dado é apenas o que o homem secretamente constituiu. (DE HARO, 2008, p. 307, tradução nossa).

II.4. Karl Jaspers e o conceito de autoridade

Straehle Porras (2015) afirma que, embora a influência de Jaspers sobre Arendt seja enorme, ainda é pouco investigada, e, quando ocorre, costuma-se ressaltar aspectos pontuais, como a questão da culpa ou o perigo nuclear. Boa parte da ausência de estudos aprofundados sobre essa influência pode ser explicada, segundo o autor, pelo ofuscamento efetuado pela influência de outro grande filósofo alemão e mestre de Arendt, Heidegger.

Uma das principais questões formuladas por Arendt que refletem a influência direta de Jaspers é o conceito de autoridade. Tanto do ponto de vista teórico quanto da trajetória

pessoal, pode-se observar como a figura de Jaspers representava uma autoridade demasiado importante para Arendt, afirmando-se que "[a autoridade de Jaspers] também teria sido em um sentido especificamente arendtiano"; ou seja, "a quem o reconhecimento é devido e professado, mas que acima de tudo os faz crescer, prosperar, progredir, estimula e promove o seu desenvolvimento" (STRAEHLE PORRAS, 2015, p. 19, tradução nossa).

Ambos os filósofos empreenderam uma reconsideração do conceito de autoridade, muitas vezes entendido de forma negativa. Tanto Arendt quanto Jaspers identificam a autoridade com a criação de algo novo, remontando sua origem à Roma antiga e ao sentido etimológico do termo, que em latim *auctoritas* derivou-se *auctor*, *augere* e *inauguratio*, o que evidencia o potencial de transformação do conceito (STRAEHLE PORRAS, 2015, p. 19).

Arendt reconhece a inevitável realidade de uma relação assimétrica entre dois indivíduos em que se estabelece a autoridade: pai e filho, professor e aluno. No entanto, tal relação não deve possuir nenhum traço de poder e violência, sem o que deixa de ser autoridade. No sentido arendtiano, com influência de Jaspers, a autoridade se relaciona sobretudo a elementos como confiança, ascendência, prestígio, influência e reconhecimento.

II.5. A *Existenz*, isolamento e comunicação

A ascendência de seus dois mestres, Jaspers e Heidegger, por vezes se confundem. Inicialmente próximos, em amizade e em filosofia, Jaspers e Heidegger se afastaram após a publicação de *Sein und Zeit* [Ser e tempo] em 1927. Jaspers teceu duras críticas a Heidegger: "excesso de ambiguidade, rechaço ao diálogo, [...] pretensão autoritária e uma forma ditatorial que se confunde com a profecia" (STRAEHLE PORRAS, 2015, p. 22).

Portanto, a desconfiança de Arendt com o conceito de *Dasein* heideggeriano e seu caráter de isolamento já haviam incomodado Jaspers. A analítica existencial a partir desse conceito revela a ausência do mundo, a não pluralidade e a introspecção, uma vez que o outro representa a queda, a inautenticidade.

Nas palavras de Arendt, o egoísmo absoluto. Evidentemente, a filosofia da natalidade da filósofa alemã se contrapõe ao ser para a morte de Heidegger (STRAEHLE PORRAS, 2015). Além disso, a principal diferença entre Arendt e Heidegger é a abertura e pluralidade da existência na filosofia da autora.

Do ponto de vista de Jaspers, a questão mais relevante que Arendt observou no pensamento do filósofo foi a comunicação e o uso da razão para a liberdade. Contudo, ainda que tenha absorvido a importância da comunicação para a política, Arendt reformulou ideias e deu significados próprios como "mundo", "ação" e "liberdade".

Ao analisar o pensamento de Jaspers, Arendt afirma que o filósofo não consegue se desvencilhar completamente do problema que acompanha todos os filósofos na história do pensamento, que é o atrito entre filosofia e política, já que primeira pensa o homem no singular, e a segunda sempre no plural. Para a filósofa, a política não nasce no interior do homem, mas no exterior, entre os homens, por isso a relação dialógica eu-você de Jaspers mostra limitações para a compreensão amplada pluralidade e da política (STRAEHLE PORRAS, 2015).

O balanço da visão de Arendt sobre seu mestre pode ser sintetizado da seguinte maneira:

> Ele articula uma filosofia que supera a solidão e que exibe um pensamento que lhe permite escapar de uma filosofia de auto-absorção (egoísmo) como a de Heidegger. No entanto, não se torna uma filosofia propriamente política porque ainda se enquadra num pensamento que parte do homem e não do homem como pluralidade. Em outras palavras, o político em Jaspers não se torna suficiente ou verdadeiramente político para Arendt.. (STRAEHLE PORRAS, 2015)

De modo similar, a análise de Barbosa (2017) mostra que Arendt "se apropria criticamente" da filosofia existencial de Jaspers e Heidegger, ora com proximidade ora com distanciamento, o que permitiu independência ao pensamento da filósofa. O autor identifica a crítica arendtiana ao conceito de *Dasein* de Heidegger ao denunciar o caráter de isolamento e afastamento do mundo público do Eu heideggeriano.

O autor explica que Heidegger segue a tradição do pensamento, ao aceitar a superioridade hierárquica do modo de vida contemplativa sobre o modo de vida político, o que constitui o centro da crítica de Arendt. Apesar da postura crítica, Arendt herda elementos importantes de Heidegger, como o afastamento de uma filosofia que busque conceitos transcendentes e a completa adesão ao projeto de construir um pensamento anti-metafísico.

Hinchman & Hinchman (1994) também tratam do tema e acrescentam novos contornos à relação entre o pensamento de Arendt e seus mestres. Os autores exploram dois aspectos importantes, um de natureza conceitual outro de natureza teórica. O primeiro é a tese de que tanto Jaspers quanto Arendt buscam a superação do isolamento do agente contido na

filosofia existencial através da ação comunicativa. O segundo afirma que Arendt tentou "alargar" a estrutura do existencialismo para se conformar ao pensamento da antiguidade clássica, o que explicaria ainda o caráter por vezes obscuro e ambíguo de seus escritos.

Tanto Arendt quanto Jaspers reconhecem a influência de Kant no futuro advento do existencialismo. O pensamento kantiano distinguiu o conhecimento objetivo e científico do conhecimento não objetivo e demonstrou que o primeiro não poderia responder às principais questões acerca da vida humana. A investigação científica observa o mundo sob um ponto de vista, mas a pluralidade de aspectos do mundo não se esgota nele.

Contudo, Jaspers criticou a conclusão kantiana segundo a qual existem dois mundos, um mundo-objeto, que é objetivo, real e passível de investigação científica, e o outro apenas possível. É o que mostra Hinchman & Hinchman (1994, p. 146):

> [...] o ponto de vista científico e seu correlativo, o mundo-objeto, constituem apenas uma (e de forma alguma privilegiada) perspectiva; o par intencional de *Existenz* mundo-como-atualização-de-*Existenz* permanece igualmente válido, na verdade, talvez mais fundamental. Jaspers, portanto, criticou a abordagem de Kant da dicotomia conhecimento objetivo/pensamento não objetivo como uma justaposição de "dois mundos", um real e objetivo, o outro meramente possível e postulado. Na verdade, só existe um mundo, mas ele mostra uma face diferente dependendo se as pessoas aspiram a compreender seu caráter objetivo ou a agir nele para descobrir e afirmar suas identidades. (Tradução nossa)

Um aspecto importante sobre as teorias de Jaspers e Arendt é sobre o espaço adequado para a comunicação. Enquanto Jaspers admite que o ser autêntico possa se comunicar na esfera privada, Arendt diverge e defende que o agente possa se revelar apenas na esfera pública, já que atividades como trabalho e obra são atividades que não correspondem à pluralidade e à vida política.

Por outro lado, ao analisarem o agente da revelação arendtiano e o ser autêntico em Jaspers, os autores concluem que, embora a filósofa divirja de seu mestre nesse ponto, a construção do agente da revelação segue muito de perto o correspondente de Jaspers. Ambos entendem a *Existenz* como iniciativa, criação, decisão de viver diferentemente, mas assumem, ao mesmo tempo, que uma pessoa não pode ser *Existenz* o tempo todo.

Enquanto realiza atividades do cotidiano, não reflete sobre o sentido daquelas tarefas. A *Existenz*, ao contrário, retira a pessoa dessa "inércia" e a coloca diante de situações, como refletir sobre a morte – especialmente em Jaspers –, em que se confronta com o significado das coisas. Também se pode encontrar similaridades entres ambos autores na questão da liberdade como autonomia.

Os atos dos homens são livres na medida em que são espontâneos, autônomos e imprevisíveis, não determinadas por leis causais anteriores, e portanto estão sob responsabilidade do agente (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994, p. 148). Atos e palavras do dia-a-dia não revelam completamente o ser, apenas quando ele rompe o automatismo da vida ordinária, o que na Grécia antiga se chamava "glória".

A ideia do "novo início" e sua relação com a liberdade, tão crucial para Arendt, encontra contornos diferentes de seu mestre. Em Arendt, é a natalidade que permite ao homem a possibilidade de se iniciar algo novo, não a morte como em Jaspers. Além disso, a filósofa se mostra mais radical ao submeter leis científicas e correlações estatísticas à liberdade humana (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994).

Ao avaliar a filosofia da existência em texto já conhecido sobre o assunto, Arendt enaltece tal perspectiva porque, segundo a filósofa, ataca o que está em jogo na filosofia moderna, que é a distinção entre o humano como objeto passível de investigação científica e o humano enquanto ser contingente. O ser humano se encontra em constante contradição: de um lado um mundo completamente explicado e explicável e, por outro, o ser contingente, que não pode ser explicado puramente pela razão (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994).

O autor aponta o que seria a principal explicação sobre a razão pela qual Arendt adota a *Existenz* de Jaspers em detrimento do *Dasein*: o isolamento do indivíduo. Heidegger defende em *Sein und Zeit* [Ser e tempo] que o ser autêntico deve se retirar do mundo comum e do contato com os outros para a solidão, já que "participação envolve queda". O envolvimento com as questões públicas tornaria o ser inautêntico.

Arendt e Jaspers notaram a ausência de comunicação no *Dasein* de Heidegger e a filósofa logo percebeu que o conceito comunicativo de Jaspers superava o isolamento proposto por Heidegger, e o congratulou por isso. Contudo, a filósofa considerou o conceito de Jaspers limitado, porque não superava de modo satisfatório o isolamento do ser heideggeriano e, fato notório, manteve esse ponto de vista ao longo de décadas, do texto sobre *Existenz* até *The life of the mind* [A vida do espírito] (1978) (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994).

A posição por vezes ambígua do filósofo alemão sobre o potencial político da comunicação é o que fez Arendt reconsiderar tal conceito. Por vezes, Jaspers situou a comunicação na esfera privada, como fica claro na passagem em que afirma que "nunca estou mais seguro de mim mesmo do que em momentos de total prontidão por outro, quando venho

a mim mesmo porque o outro também se torna a si mesmo em nossa luta reveladora" (JASPERS *apud* HINCHMAN & HINCHMAN, 1994, p. 152).

Dessa forma, a comunicação da *Existenz* cria o "espaço de aparências" por meio do qual o agente se revela. A semelhança com a revelação do agente arendtiano é evidente, o que será demonstrado de forma pormenorizada adiante. Contudo, deve-se notar que esse aparecimento do qual trata Jaspers não requer necessariamente a luz do mundo público. Mais que isso, Hinchman & Hinchman mostram que reflexões do filósofo alemão, especialmente antes da Segunda Guerra Mundial (1938-1945), consideravam a política prejudicial para o aparecimento da *Existenz*, caso não se a fizesse de modo responsável e consciente.

Por outro lado, após a guerra, Jaspers passou a defender a democracia parlamentar porque garantia a liberdade e a comunicação. Evidentemente, a posição por vezes hesitante de Jaspers sobre a política não se compara à adesão incondicional de sua aluna: para Arendt, a política e a luz pública que ela fornece constitui fator indispensável revelação do Eu único. Por fim, os autores sintetizam o papel comunicação na esfera pública para Arendt e Jaspers:

> Assim,os dois aspectos mais notáveis da *Existenz* – a revelação de um Eu único e do poder de fazer novos inícios – tornaram-se explicitamente vinculados à esfera pública na teoria de Arendt. Além disso, *Existenz* aqui perdeu dois dos atributos que tinha mais proeminentemente em Jaspers: a "luta amorosa" de comunicação entre íntimos e o compromisso inabalável com a razão e a veracidade. (HINCHMAN & HINCHMAN, 1994, p. 154, tradução nossa).

Em discurso proferido à Associação Americana de Ciência Política, de 1954, Arendt sintetiza o que pensa ser relevante na filosofia da comunicação de Jaspers:

> A atitude adequada ao homem filosófico nesta nova situação planetária é a da "comunicação ilimitada", o que implica fé na compreensibilidade de todas as verdades e boa vontade para revelar e escutar como condições primeiras de uma autêntica convivência humana. A comunicação não é uma "expressão" de pensamentos ou sentimentos, só podendo neste caso secundá-los, mas a própria verdade é comunicativa e desaparece fora da comunicação. O pensamento, na medida em que, para alcançar a verdade, deve necessariamente desembocar na comunicação, se torna prático, embora não pragmático. Pensar é antes uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si. Pelo que sei, *Jaspers é o único filósofo a ter protestado contra a solidão, o único para quem a solidão parece "perniciosa"e que até mesmo se propõe a examinar "todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos" sob este aspecto: "o que eles significam para a comunicação"? Eles a entravam ou a favorecem? Eles a conduzem à solidão ou despertam a comunicação?"A filosofia torna-se aqui a mediadora entre muitas verdades, não porque ela detenha a única verdade válida para todos os homens, mas porque aquilo em que cada homem pode crer em seu isolamento, não pode humana e*

> *efetivamente tornar-se "verdadeiro", a não ser numa comunicação argumentada. Também aqui – ainda que de outro modo – a filosofia perdeu a sua arrogância perante a vida comum dos homens.* (ARENDT, 1990, p. 117, grifos nossos).

Tal passagem é fundamental para se compreender elementos cruciais para o pensamento arendtiano: a ideia que a reflexão filosófica não carrega uma verdade em si, mas busca verdades no ato comunicativo e esse ato deve ser necessariamente realizado entre os filósofos e homens, portanto abandona o isolamento da torre de marfim. A aposta na comunicação feita por Jaspers foi encampada pela autora, que a reformulou em sua teoria da ação aplicando-a à esfera pública.

O trecho a seguir é emblemático na relação entre o pensamento de Arendt e Jaspers, porque evidencia três aspectos importantes. Primeiro, a desconfiança da filósofa alemã sobre um possível "governo mundial" sob um único princípio ou verdade, porque esbarra na pluralidade, condição humana fundamental, venha esse governo propriamente de iniciativa política (um partido ou movimento) ou religiosa (todos unidos sob a mesma fé).

O segundo aspecto importante que se observa é a tese de Hinchman & Hinchman (1994) sobre a tentativa de Arendt de conciliar existencialismo e pensamento clássico antigo. Por fim, o terceiro é a crítica da autora sobre a limitação política do conceito de comunicação de Jaspers:

> A fé compreendida como o oposto desta razão subjetivista está ligada, de modo semelhante aos sentidos, a uma realidade "objetiva" que tem o poder de unir os homens exteriormente pela "revelação", no reconhecimento de uma verdade única. O problema com este fator de unificação em uma futura sociedade universal é que ele não existiria jamais *entre* mas acima dos homens e, politicamente falando, submeteria a todos com igual autoridade a um único princípio. A vantagem da posição de Jaspers é que a razão pode tornar-se um vínculo universal, porque ela não é jamais completamente interna aos homens nem necessariamente encontra-se acima deles, mas, entre eles, ao menos em sua realidade prática. A razão que não quer comunicar-se já não é "racional". Basta que nos lembremos da dupla definição aristotélica do homem – que o homem é *zoon politikon* e *logonekhon*, que na medida em que é político, possui a faculdade de falar, o poder de compreender, de se fazer compreender e de persuadir – para perceber que as definições da razão dadas por Jaspers remontam a experiências políticas autênticas e muito antigas. Por outro lado, parece bastante evidente que a "comunicação", tanto o termo como a experiência que lhe subjaz, tem suas raízes, não na esfera político-pública, mas no encontro pessoal entre Eu e Tu, e esta relação de puro diálogo está mais próxima da experiência original do diálogo solitário do pensamento do que qualquer outra". (ARENDT, 1990, p. 118).

É evidente que há uma convergência entre Arendt e seu mestre sobre o uso público da razão, como fiadora das relações, entre os homens, seja na esfera pública para Arendt, seja na esfera privada para Jaspers. Contudo, a autora vê limitações sobre o conteúdo político da comunicação de Jaspers e argumenta que o "passo não dado" pelo autor se deve ao fato de que seu conceito continua preso ao problema recorrente entre os filósofos em não perceberem que a filosofia é um ato solitário do pensamento, enquanto a política é sempre no plural, porque ocorre entre homens.

CAPÍTULO III. ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT E O PLANO INTERNACIONAL

A filósofa alemã Hannah Arendt foi uma grande intérprete de seu tempo e seu pensamento político é considerado de grande importância entre os filósofos contemporâneos. Sua obra é fortemente marcada pelos grandes eventos políticos do século XX, como as experiências totalitárias do nazismo e stalinismo e seus graves desdobramentos.

Refletiu sobre temas fundamentais da teoria política, como a liberdade, a política e o mal. Suas obras mais conhecidas, como *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo] (1951) e *Eichmann in Jerusalem* [Eichmann em Jerusalém] (1963), abordam principalmente o tema do nazismo e encontram importante lugar entre pesquisadores de diversas áreas do conhecimento humanístico.

Dentre os diversos temas tratados pela autora, o presente capítulo propõe analisar o conceito de esfera pública no pensamento arendtiano e sua relação com o plano internacional. Em grande medida, o tema será discutido a partir da obra *The human condition* [A condição humana] (1958), que consiste na teorização da filósofa alemã sobre a importância da ação política.

A autora analisa historicamente e questiona diversos problemas da teoria política consolidados por grande parte da tradição do pensamento ocidental com o objetivo de repensar o mundo moderno. No prólogo da obra, Arendt afirma que seu objetivo é "repensar o que estamos fazendo" (ARENDT, 2018, p. 06), para o que busca a origem dos conceitos políticos na experiência da *pólis* grega.

Um dos problemas enfrentados pela autora é a oposição entre as formas de vida ativa e contemplativa. Segundo Arendt, Aristóteles define três tipos de vida que se relacionam ao belo: os prazeres, a política e a contemplação. A *vita activa* (ou *bios politikos*), dedicada à política e aos assuntos públicos, foi definida tanto por Aristóteles quanto por Platão, e posteriormente Santo Agostinho, como inferiores à *vita contemplativa* (ou *bios theoretikos*).

Portanto, Arendt não questiona o significado desses modos de vida, mas critica de modo incisivo a hierarquia estabelecida, afirmando que o valor desproporcional dado à contemplação impede que se compreenda de maneira correta as atividades que ocorrem na *vita activa*, esforçando-se em sua obra para equipará-las.

Arendt propõe uma divisão das atividades humanas entre (i) o "trabalho", (ii) a "obra" e (iii) a "ação", que constituem as atividades inerentes à "condição humana"[9]. O trabalho corresponde ao processo biológico do corpo humano, o ciclo incessante e a manutenção da vida, sendo um processo automático e se relacionando à sobrevivência. A obra é tudo que diz respeito ao artefato humano e é produzido pelas mãos do homem, constituindo um mundo artificial de coisas e se relacionando à permanência e durabilidade. Por fim, ação é atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas, são atos e palavras iniciados espontaneamente pelo homem e por isso pressupõe a pluralidade.

No contexto da antiga Grécia, havia uma separação muito clara entre as atividades humanas que correspondiam à esfera pública da *pólis*, no âmbito da comunidade política, e as da esfera doméstica do *óikos*, no âmbito do lar e da casa. A primeira era o lugar próprio para a atividade da ação, para a qual o cidadão se direcionava após se desvencilhar da necessidade da esfera privada do lar, exercendo sua liberdade e se encontrando entre iguais. A relação de igualdade entre os cidadãos permitia que se reconhecessem uns aos outros e ao mesmo tempo se diferenciassem por atos e palavras.

As atividades do trabalho e da obra, relacionadas à necessidade, como a profissão do artesão que produz objetos, o trabalho do escravo de prover alimento e da mulher de reproduzir, eram reservadas à privatividade do lar. Na esfera privada, a natureza da relação era de desigualdade, uma vez que o chefe do lar detinha poder de coação sobre mulher, filhos e escravos. Ou seja, a relação se assemelhava mais ao despotismo dos reinos orientais que à persuasão que orientava as ações na *pólis*. Para o mundo antigo, tal divisão era auto-evidente.

O problema levantado por Arendt é que, no mundo moderno, essa rígida divisão entre as atividades da esfera pública e da esfera privada foi rompida e elementos que antes eram restritos à esfera privada foram lançados à nova esfera do social. Desse modo, o fenômeno moderno do "advento do social" desfigurou o mundo público, ou seja, a administração doméstica alçada à esfera pública.

O que no mundo moderno se refere ao privado não guarda nenhuma relação com a acepção antiga, que se referia de fato a estar privado, destituído de algo (no caso do escravo, privado de sua liberdade). Na modernidade, o privado se refere ao que é íntimo. Essa nova

[9] Arendt se afasta de uma visão essencialista do homem e não define a natureza humana, porque tal definição seria possível apenas para algum tipo de deus, o que é descartado pela autora, considerando que tentar definir a natureza humana sendo um humano seria o mesmo que "pular sobre nossas próprias sombras" (ARENDT, 2018, p. 13).

configuração da dinâmica entre o privado e o público lança elementos subjetivos da intimidade ao social, e, assim, opõe-se a este e não ao político.

A "triste realidade" da modernidade é que o produto deletério do social corresponde às "exigências niveladoras" e o "conformismo" inerente a essa sociedade, que exige e pressupõe uma mesma opinião e mesmo interesse a todos seus membros[10].

Assim, observa Arendt que a forma das relações humanas passou a ser pautada por comportamentos e não mais pela "ação espontânea" ou a "façanha extraordinária", banida da esfera pública. Uma vez que as atividades do trabalho e da obra ganham importância pública e constituem repetição de processos automáticos, obstaculiza-se o surgimento do novo, que é produto da ação humana, ideia muito cara ao pensamento arendtiano.

A esfera pública no mundo antigo propiciava o espaço próprio e reservado para que os cidadãos expressassem suas capacidades individuais e afirmassem sua própria distinção e diferença em vista dos demais. Contudo, essa condição foi perdida no mundo moderno, porque o caráter da sociedade é a dependência mútua que a necessidade da vida biológica impõe.

III.1. O conceito de esfera pública no pensamento de Hannah Arendt:

Arendt define o "domínio público"[11] em dois sentidos: (i) o primeiro significa tudo que pode ser visto e ouvido pelos homens, que tem divulgação, está na aparência e constitui a própria realidade; enquanto (ii) o segundo é o mundo ligado ao artefato humano que é produzido pelas mãos humanas (ARENDT, 2018). Em forma sintética, a esfera pública é o visível e o comum (LAFER, 1997). Assim como homens sentados ao redor de uma mesa, o mundo está interposto no que a autora chama de "espaço-entre", afirmando que "o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si" (ARENDT, 2018, p. 64).

Na era moderna, entretanto, o lugar para que os homens possam ser observados e ouvidos por meio da ação (*práxis*) e do discurso (*lexis*) perdeu sua configuração. No mundo antigo, a *pólis* representava a garantia contra a vida fútil na esfera privada, entretanto foi esta tragada pela subjetividade do lar no mundo moderno, uma vez que os indivíduos se enxergam

[10] Esse fato é ilustrado criticamente por Arendt ao citar o surgimento da ciência econômica, na modernidade, e sua ideia de interesse único da sociedade, presente tanto na "ficção comunista" de Marx quanto na "mão invisível" de Adam Smith.

[11] Utilizaremos as expressões "esfera pública", "mundo público", "mundo comum" e "domínio público" como sinônimos, salvo quando necessário distinguir alguma nuance, quando então será assinalado.

como constituintes de uma grande família. No entanto, a autora defende que aquilo que está na aparência, que tem publicidade e é visto por todos, provendo um senso de realidade, que constitui o próprio mundo comum[12] e objetivo.

Portanto, o significado de vida pública para Arendt, qual seja, o "fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes", é colocado em cheque tanto por regimes tirânicos, que impõem uma visão da realidade sob um único aspecto, quanto pela própria sociedade de massas, que pode colocar o indivíduo numa situação de "isolamento radical" e impedi-lo de se relacionar com outros (ARENDT, 2018, p. 70). A tirania ataca o visível; a sociedade de massa, o comum.

Desse modo, os indivíduos se tornam "prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular" (ARENDT, 2018, p. 71), porque o mundo moderno perdeu sua capacidade de congregar e relacionar os indivíduos, de constituir algo sólido e durável no tempo, e encontra no dinheiro para aquisição de coisas e satisfação das necessidades o denominador comum entre os homens.

É na privatividade que estão localizadas as necessidades mais urgentes do homem e representa o único refúgio seguro onde o homem pode se distanciar da publicidade da esfera pública. Por outro lado, a filósofa alemã critica a moderna teoria política e econômica, ao colocar a propriedade e os respectivos proprietários como sendo o fator crucial aos governos e o fato de que este deve protegê-los para que acumulem riqueza.

Ou seja, em sua busca por recolocar as coisas em seus devidos lugares, Arendt tenta demonstrar não só a importância da esfera pública, mas como a esfera privada também deve ser resguardada e em que erro incorreram os intérpretes da modernidade ao elevarem a propriedade a estatuto fundamental do governo.

Esse erro representa uma contradição, pois "a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados" (ARENDT, 2018, p. 85). Assim, a modernidade apresenta problemas decorrentes do desaparecimento não de apenas uma, mas das duas esferas da vida humana: "a esfera pública, porque se tornou uma função da esfera privada, e a esfera privada, porque se tornou a única preocupação comum que restou" (ARENDT, 2018, p. 85).

[12] Assim como a publicidade, Arendt comenta sobre a necessária transcendência desse mundo público, que deve ser estável e sobreviver às próximas gerações, comentando sobre a *pólis* grega que "os homens ingressavam no domínio público por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com os outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas" (ARENDT, 2018, p. 68).

É interessante observar a origem da importante distinção da autora entre a esfera pública e privada. Diversos comentadores apontam como Arendt se apropria desses conceitos em Aristóteles, mas realiza importantes modificações. Francisco (2007) defende que Arendt se aproxima do filósofo grego na construção dos conceitos de *oikos* e *pólis*, e de outro lado mostra uma radicalidade na separação das esferas pública e privada estranha a Aristóteles.

Segundo Arendt, é Aristóteles o filósofo antigo que melhor encarna o espírito grego sobre a compreensão do que era a comunidade política; embora também seja o responsável pela famosa inversão, criticada pela autora, que coloca a *vita contemplativa* como superior hierarquicamente à *vita activa*.

Apesar dessa inversão, Aristóteles afirma que o melhor modo de vida tanto para os indivíduos quanto para a cidade é a vida ativa (ou *bíos politikós*), "pois – segundo o filósofo antigo – felicidade é ação" e "além disto as ações dos homens justos e moderados trazem com elas a realização de muitas coisas nobilitantes" (Política, 1325b). É notável, para Aristóteles, a relação intrínseca entre a realização de ações e as qualidades morais (*areté*) no decorrer de seu pensamento.

Portanto, o homem teria uma inclinação natural à vida política, sendo "por natureza um animal social" (*zoon politikón*[13]) (Política, 1253a). Assim como o homem é um animal político, que naturalmente participa da vida da cidade, é também um homem dotado de fala (*logos*), e, por meio da fala, pode declarar o que é justo e injusto, distinguir o bem do mal, etc.

Por outro lado, ao analisar a sociedade moderna, Arendt identifica, conforme mencionado, o problema do advento do social, inferindo que o problema central é a perda do espaço público e o consequente prejuízo às atividades exercidas nele.

Parece plausível, contudo, supor que Arendt tenta estabelecer novamente as esferas públicas e privada de modo a separá-las rigidamente como forma de solução do problema, sobretudo se considerarmos a importância da pluralidade no pensamento arendtiano.

A importância que Arendt dá à esfera pública parece se dever ao fato de que só esta permite a pluralidade de visões e perspectivas sobre determinado objeto, o que, portanto, permite a existência do mundo comum[14].

[13] Na edição aqui utilizada (ARISTÓTELES, 1988), o termo empregado é "animal social", mas, por se tratar de conceito amplamente conhecido contemporaneamente como "animal político", utilizaremos essa expressão no presente trabalho. Lembrando sempre que a distinção entre "político" e "social" não existia entre os gregos antigos, tendo sido inserida pelos tradutores escolásticos da obra aristotélica.

[14] Em interessante passagem, ao comentar sobre a hipótese socrática da unificação de toda a cidade, Aristóteles argumenta que tal afirmação não é apenas indesejável, mas destruiria mesmo a cidade. Defende que a cidade é

Contudo, ao realizar tal apropriação, Arendt separa as esferas pública e privada de forma radical, o que é estranho a Aristóteles. Conforme lembra Francisco (2007), Aristóteles considera três tipos de relação no interior da esfera doméstica: (i) entre senhor e escravo, (ii) entre marido e mulher, e (iii) entre pai e filhos.

Contudo, Arendt "pinça" apenas a relação entre escravo e senhor, o que evidencia a atividade do trabalho relativa ao escravo como paradigma da esfera privada e ressalta as relações dicotômicas de "máxima desigualdade, a maior aproximação com o animal ou a menor humanidade, a maior violência e o maior despotismo" (FRANCISCO, 2007, p. 39).

O próprio filósofo estagirita admite nuances nos dois âmbitos. Ao comentar sobre o papel do chefe de família e a arte de enriquecer, declara a importância que têm os bens materiais, pois "sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem" (Política, 1253b). Ao contrário da filósofa alemã, que empreende enorme esforço para separar qualquer traço da necessidade para o que seria o "viver bem" da vida ativa, Aristóteles enxerga a necessidade como razoável, o que torna seu conceito mais heterogêneo e diversificado (FRANCISCO, 2007, p. 39).

É notável ainda a presença da questão moral em Aristóteles e sua ligação com a esfera pública. O filósofo antigo, por toda a obra, considera o *areté* (qualidades morais como justiça, moderação, coragem) como parte da reflexão sobre os caracteres do indivíduo da cidade, ainda que nem sempre estabelecendo uma relação necessária entre boas qualidades morais e o governante, pois que todos cidadãos são iguais e devem igualmente governar.

Arendt, por sua vez, passa ao largo da questão moral, ao imprimir seu esforço em defender a ação como prerrogativa da existência do homem e sua importância para a política.

Antes mesmo de produzir sua teoria da ação em *The human condition* [A condição humana] (1958), Arendt esboçou conceitos importantes em alguns textos que, posteriormente, foram coligidos na obra *Between past and future* [Entre o passado e o futuro] (1961).

No capítulo "A crise na educação", Arendt aborda a relação dessa crise moderna com as esferas pública e privada. Ao analisar a crise da educação que ocorria principalmente nos Estados Unidos, Arendt procura sua causa no estado de coisas geral da época moderna. A categoria de pensamento da natalidade é fundamental para Arendt e por isso confere à questão um tratamento cuidadoso.

"por natureza uma pluralidade" e que os seres humanos que a constituem são "especificamente diferentes" (Política, 1261b). Daí a necessidade de se alternarem no poder, ora uns governam e outros são governados, pois que possuem qualidades morais diferentes.

Segundo a autora, a criança é um ser novo no mundo, em processo de formação. Por isso, os pais têm em relação aos filhos a responsabilidade de proteger sua vida contra os perigos do mundo, como a violência urbana e um sem número de outras adversidades. Essa proteção a criança encontra no seio da família, onde ocorre a privatividade do lar e forma um escudo contra o mundo público. E assim deve ser; aliás, não apenas com a criança, mas a vida humana necessita da intimidade do lar para que não pereça sob o "clarão implacável do mundo público" (ARENDT, 2016, p. 236).

Na tentativa de corrigir a educação promovida no passado, a era moderna errou ao fazer da criança uma espécie de mundo próprio. A causa desse estado de coisas deve ser procurada, portanto, na natureza das esferas pública e privada e na relação entre elas. As crianças receberam a luz do mundo público de maneira inapropriada, quando seu desenvolvimento e crescimento demandam a privatividade.

Da mesma maneira, ocorreu com a emancipação das mulheres e dos trabalhadores, no sentido de terem direito ao mundo público e de serem vistos e ouvidos, o que se deu porque deveriam cumprir uma função na sociedade e não pelo fato de serem pessoas.

A perda de autoridade na época moderna no âmbito político e público, tema tratado por Arendt no texto "Que é a autoridade?", coligido igualmente em *Between past and future* [Entre o passado e o futuro], se relaciona com a perda de autoridade nos âmbitos privados e pré-políticos da família e da escola (ARENDT, 2016, p. 240). Essa perda de autoridade significa uma recusa por parte dos adultos em tomarem responsabilidade pelo mundo.

As interpretações acerca da esfera pública no pensamento arendtiano são diversas. Ortega (2001) explica que as interpretações se dividem, de modo geral, em: (i) conceito intersubjetivo de política (corrente relacionada com Habermas); (ii) comunitaristas, calcados no conceito de associação; e (iii) o republicanismo civil.

Contudo, o autor defende a tese de que, para Arendt, não há possibilidade de reconstrução de uma esfera pública unificada na modernidade, ao contrário do que é defendido pelas três correntes interpretativas citadas. A teoria arendtiana teria como marca o pensamento do aberto e do não determinado.

Ortega (2001) enfatiza ainda a influência de Heidegger no pensamento arendtiano e defende que a filósofa alemã desloca conceitos não políticos do autor de *Sein und Zeit* [Ser e tempo] (1927) para o contexto político. Ortega vê similaridade entre autores como Foucault,

Derrida, Deleuze e Arendt, e observa a tentativa de pensar o político de maneira diferente e abordá-lo como uma "atividade de criação e de experimentação" (ARENDT, 2016, p. 240).

III.2. Teoria da ação:

Ao discutir a condição do homem, não a natureza, Arendt afirma que "só a ação é prerrogativa exclusiva do homem" (ARENDT, 2018, pp. 27-28). Explica que, na hipótese de um homem que apenas trabalhasse para satisfação do corpo, este perderia sua humanidade e se tornaria literalmente um *animal laborans*, assim como o homem que habitasse sozinho o mundo e apenas produzisse coisas (como o demiurgo de Platão) se tornaria um deus. Portanto, ação é prerrogativa exclusiva do homem, porque sempre ocorre entre homens.

No capítulo "Ação" de *The human condition* [A condição humana], Arendt desenvolve sua teoria da ação e demonstra a importância dessa atividade humana no âmbito político. No contexto da ação humana, a pluralidade é fundamental e definida em dois aspectos, a igualdade e a distinção, e de certo modo tomam um caráter circular. Sem a igualdade, os homens não se compreenderiam; sem a distinção, não seria necessário a ação e o discurso para se compreenderem porque só o homem, segundo Arendt, "é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo" (ARENDT, 2018, p. 218).

A passagem a seguir de certa forma resume a um tempo a ação e seus caracteres segundo a pensadora alemã:

> O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas **trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano**. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. (ARENDT, 2018, pp. 218-19, grifos nossos)

Ou seja, é possível delegar a tarefa do *animal laborans* e do *homo faber* a outros, mas é impossível conceder a outros a tarefa da ação. É o que Arendt chama de "assumir a responsabilidade pelo mundo".

Assim como a "pluralidade" é uma categoria importante para Arendt, também a "natalidade", o "novo", caracteriza a ação do homem, que é capaz, e só ele o é, de realizar o inesperado e contrário ao estatisticamente provável.

O mundo público, espaço próprio da ação, permite aos homens aparecerem pela ação e pelo discurso e assim revelam suas identidades únicas. Esse processo de revelação do homem ocorre, não *contra* nem *a favor*, mas *com* outros homens. Segundo Arendt, o diálogo não é político, como pode ocorrer entre dois oponentes na guerra, porque busca meios e fins e o agente não realiza o desvelamento.

Há ainda a discussão ontológica em se definir o que é o homem. A questão é importante porque, a partir de tal definição, Arendt reflete sobre as condições para a ação e suas consequências políticas. A filósofa afirma ser impossível definir *o que* é o homem, porque sempre se refere a qualidades comuns a todos, mas a diferença específica estaria em definir *quem* é o homem.

Diante dessa dificuldade do homem de se auto-definir enquanto age, ele apenas sinaliza quem é quando se revela. Esse princípio de incerteza, ausente nas coisas do mundo porque podem ser medidas e definidas, está contido em todos os domínios humanos (ARENDT, 2018, p. 225).

Sempre que o homem age e fala ele se refere a um espaço-entre [*in-between*] de coisas no mundo, cuja realidade é objetiva e palpável. Enquanto ocorrem a ação e a revelação, surge outro espaço-entre, subjetivo e intangível e não pode produzir coisas nem um resultado final, mas não possui menos realidade e, "a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum" (ARENDT, 2018, pp. 226-227).

Arendt utiliza seu método habitual da análise histórica das palavras e explica que os termos *archein* e *agere*, do grego e latim, respectivamente, dão uma ideia dupla da ação, afirmando que "é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para 'conduzir', 'acabar', levar a cabo o empreendimento" (ARENDT, 2018, p. 234).

Na sessão "A solução grega", Arendt afirma que a fundação da *pólis* tinha por função criar um espaço para que a lembrança dos grandes feitos dos homens fosse garantida, que o extraordinário tivesse lugar de execução. Metaforicamente, quando voltam da guerra de Troia, os gregos fundam a *pólis* para continuarem entre si e não voltarem para o isolamento de suas casas. Assim, não precisariam de Homero para colocá-los na glória eterna, mas o fariam por si mesmos e em conjunto. O impulso inicial de aparecer e ser lembrado pelos atos e palavras precede a criação do domínio político.

Arendt faz a forte afirmação de que a ação é a única atividade que constitui o mundo público, e não apenas tem relação direta com ele, afirmando ainda que "é como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso" (ARENDT, 2018, p. 245).

Ou seja, Arendt parece querer dizer que do impulso inicial dos homens de aparecerem pelo discurso e pela ação é formada uma esfera pública subjetiva que "paira" sobre o mundo comum objetivo constituído de coisas, objetos, que são a obra das mãos do homem. Posteriormente, os homens criam a lei e os muros da cidade, que dão garantia à existência dessa esfera pública subjetiva; os primeiros não se confundem com ela, mas são essenciais à sua existência, sem os quais a ação e o discurso se dissipariam como que num átimo.

A explicação acima é ilustrada pela passagem pela qual Arendt afirma que "a rigor a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física", mas sim "é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam" (ARENDT, 2018, p. 246).

Tal passagem dá ensejo a que se chame atenção para a relação entre a constituição da esfera pública, ou espaço da aparência, e a forma institucional a que os homens acorrem para a instituírem. Arendt sublinha que o espaço da aparência "precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público" (ARENDT, 2018, p. 247). É evidente que preceder não significa prescindir, mas é fundamental que se enfatize essa distinção para que se interprete o conceito da autora.

III.3. Esfera pública no pensamento de Jürgen Habermas e o diálogo com Arendt:

O filósofo alemão Jürgen Habermas aborda o tema da esfera pública em uma de suas principais obras, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [Mudança estrutural da esfera pública] (1962). Habermas utiliza o caso-modelo da Inglaterra, que posteriormente se estende à França e Alemanha, e coloca a esfera pública burguesa como o local de discussão, fazendo o uso público da razão, para influenciar decisões estatais e legitimar reivindicações.

Do ponto de vista do uso corrente da língua, o termo "público" assumiu diversas acepções ao longo da história: eventos públicos, acessíveis a qualquer pessoa; prédios públicos, que sediam instituições do Estado; Estado entendido como poder público, que promove o bem público dos cidadãos; recepção, reconhecimento e renome público ligados a reconhecimento e fama; opinião pública, que recebe qualificativos como "revoltada", "indignada" ou "bem informada"; e, por fim, os órgãos da esfera pública, como os da mídia e do Estado (HABERMAS, 2003, pp. 14-15).

Historicamente, Habermas menciona a já citada origem grega dos termos público e privado, referindo às esferas da casa [*oikos*], ligada à necessidade, e da política [*polis*], ligada à liberdade, conforme Arendt já indicara. Durante a Idade Média, a linha rígida que separava as duas esferas foi borrada e o público e o privado se confundiram na figura do senhor de terras (ou senhor feudal), que se constituiu fonte do poder por sua dominação ou autoridade fundiária.

A figura do senhor nobre e do monarca do Estado nacional carregavam em si uma só representação de poder público e interesses privados. Não havia um espaço próprio da esfera pública, porque tanto o rei quanto o senhor feudal carregavam em seu próprio corpo a representação de poder e tudo quanto lhe era próprio – gestual e trejeitos, vestimenta, símbolos, rituais, etc. – constituía expressão desse poder.

A fusão dos âmbitos público e privado é observada, por exemplo, quando Luís XIV transforma seu quarto e sua cama em palco, nas cerimônias públicas de despertar [*lever*] e deitar-se [*couche*], elevando a intimidade à representação pública (HABERMAS, 2003, p. 23).

Até o final do século XVIII, a representação pública era centrada nos poderes feudais da Igreja, realeza e nobreza. Contudo, gradativamente, ocorre o processo de separação da esfera pública e da privada. Habermas coloca esse processo de separação ligado ao surgimento do capitalismo desde suas origens mais elementares, no século XIII.

Nesse período, a formação das feiras e mercados dispara o início do pré-capitalismo, com a constituição da classe burguesa e um sistema de trocas de mercadorias e informações. A partir do século XIV, a necessidade de informações para o comércio produziu um sistema pujante de troca de cartas e correspondências, mas ainda sem publicidade.

A Reforma Protestante contribui para o avanço desse processo promovendo a liberdade de crença e colocando a questão como coisa privada, o que diminui a importância pública da Igreja. No século XVI, formam-se grandes companhias de comércio, e, no século XVII, surge a imprensa e criam-se os primeiros jornais que veiculavam notícias sobretudo relacionadas à política e ao comércio.

Com a separação consolidada, a esfera pública burguesa se configura como "a esfera das pessoas privadas reunidas em um público" (HABERMAS, 2003, p. 42); contudo já não se assemelha com a antiga separação. Os assuntos econômicos não mais estão restritos ao *oikos* [casa], mas agora adquirem importância pública. Habermas explica que o público, em certo sentido, se torna sinônimo de estatal e o Estado assume como principal tarefa a regulamentação dos entes privados nas questões econômicas.

Tal o diagnóstico habermasiano da esfera pública moderna, muito similar ao fenômeno descrito por Arendt como o "advento do social". O trecho a seguir demonstra a observação feita por ambos autores (e também pelo economista Joseph Schumpeter) sobre a nova esfera pública:

> As atividades e relações de dependência que, até então, estavam confinadas ao âmbito da economia doméstica, passam o limiar do orçamento doméstico e surgem à luz da esfera pública. A constatação de Schumpeter de que "as velhas formas que encerravam toda a personalidade em sistemas teleológicos supra-pessoais estavam mortas e a economia individual de cada família tinha se tornado o ponto central de sua existência e, com isso, havia sido fundada uma esfera privada contraposta à esfera pública como alguma coisa diferente, só atinge um aspecto do processo – a privatização do processo de reprodução, não também já a sua nova relevância "pública". A atividade econômica privatizada precisa orientar-se por um intercâmbio mercantil mais amplo, induzido e controlado publicamente; as condições econômicas, sob as quais elas ocorrem agora estão fora dos limites da própria casa; são, pela primeira vez, de interesse geral. É nesta esfera privada da sociedade que se tornou publicamente relevante que Hannah Arendt pensa quando ela caracteriza, em contraposição à sociedade antiga, a relação moderna entre esfera pública e esfera privada mediante a formação do "social". (HABERMAS, 2003, p. 33)

Essa nova esfera do social ligando intrinsecamente o Estado à economia é o que permite Habermas afirmar que "o Estado moderno é essencialmente um Estado de impostos" (HABERMAS, 2003, p. 31).

Além dos fenômenos já mencionados que contribuem para a formação da esfera pública burguesa é importante mencionar, por fim, o surgimento de uma esfera literária de discussão, nos cafés ingleses e salões franceses, cujos debates se encaminham naturalmente para questões políticas, portanto de relevância pública.

Contudo, a partir do século XIX, se inicia um período de declínio da esfera pública burguesa com a acentuação do intervencionismo estatal em questões privadas: leis que regulam os mercados, legislação trabalhista, políticas de proteção do tecido social, etc.

Ou seja, a esfera pública burguesa que existe na tensão entre o Estado e sociedade começa a ruir quando estas duas instituições se interpenetram, conforme a observação segundo a qual "somente esta dialética de uma socialização do Estado que se impõe, simultaneamente com a estatização progressiva da sociedade, é que pouco a pouco destrói a base da esfera pública burguesa: a separação entre Estado e sociedade" (HABERMAS, 2003, p. 170).

Como já mencionado, o diagnóstico de Habermas e Arendt sobre o advento do social são muito similares, mesmo temporalmente. Arendt demarca o mundo moderno da política como se iniciando no século XX, em seus dizeres, "com as primeiras explosões atômicas" (ARENDT, 2018, p. 07), enquanto Habermas observa o mesmo fenômeno ao longo do século XIX e apenas se consolidando no século XX.

A diferença nas análises entre os dois autores é que Habermas descreve as etapas do processo histórico em que se deu o surgimento da esfera pública, de par com o surgimento do capitalismo, desde suas origens da Alta Idade Média. Arendt toma como dada a radical alteração na esfera pública quando comparada a época antiga à moderna e desenrola seu pensamento a partir desse ponto.

Mas há diferenças mais fundamentais entre os dois. Ao analisar o conceito de poder no pensamento arendtiano, qual seja, a faculdade de alcançar um acordo sobre a ação comum utilizando a comunicação livre de violência, Habermas opõe o conceito de poder como imposição da própria vontade ao comportamento de outro, segundo a definição de Max Weber (HABERMAS, 1980). Divergindo assim de Weber, afirma Habermas que, para Arendt, "o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o

entendimento mútuo é um fim em si para todos os participantes" (HABERMAS, 1980, p. 103).

Portanto, para o filósofo frankfurtiano, o poder em Arendt consiste em fim em si mesmo e sua aplicação encontra-se na garantia da liberdade política e na resistência contra as forças que ameaçam essa mesma liberdade, assim como nos atos revolucionários que fundam instituições. Uma vez que a liberdade se realiza na política, os fenômenos modernos do totalitarismo e da sociedade de massa destroem a possibilidade de ação política nos indivíduos, tornando-os isolados.

Assim, Arendt enxerga nos modernos eventos revolucionários a possibilidade da efetuação do poder para a formação de convicção comum e a "desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimatória" (HABERMAS, 1980, p. 107).

Habermas lembra que teóricos elitistas, como Schumpeter, valorizam o governo e partidos representativos porque tais instituições canalizam o potencial político, mas sem permitir a atuação das massas despolitizadas. Arendt diverge sobre esse ponto, vendo na burocratização das formas institucionalizadas precisamente a consolidação de formas privatistas de vida. Habermas considera o conceito de política arendtiano inaplicável às modernas sociedades porque a separação rígida entre o econômico e o político é inviável, conforme indica o trecho a seguir:

> Não posso aprofundar aqui essa interpretação [sobre a relação entre liberdade e questão social nas revoluções francesa e americana]; desejo somente recordar a perspectiva *sui generis* adotada por H. Arendt: um Estado exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais. uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social – este não é um caminho viável para *nenhuma* sociedade moderna. (HABERMAS, 2003, p. 110)

Além disso, considera a ação estratégica consolidada na administração estatal uma forma importante de política, o que é rechaçado por Arendt. Habermas se dedica a demonstrar que a oposição arendtiana entre ação estratégica e ação política é um erro, porque frequentemente se observa a conexão entre ambas. O pensador frankfurtiano faz uma importante distinção entre a dominação e exercício do poder político, de um lado, e a gestação, aquisição e preservação do poder, de outro.

No nível da dominação e exercício do poder, a ação estratégica é evidente, por exemplo, na constatação contemporânea de que a concorrência partidária ocupa lugar central

na dinâmica do poder político. Contudo, no nível da gestação, aquisição e preservação, e dando razão à Arendt, Habermas admite que a fonte ou gestação do poder, bem como sua preservação, só pode se originar no povo, por via das instituições.

Em suma, para Habermas, o poder no pensamento de Arendt: não pode ocorrer entre as atividades do trabalho e da obra, porque estão sujeitos à necessidade; se afasta de uma forma institucional definida e mesmo não pode se limitar a ela, como formas de governo ou partidos; nunca pode ser considerado do ponto de vista instrumental, como na guerra ou na estratégia da concorrência eleitoral; é prejudicado pelos fenômenos modernos do totalitarismo e da sociedade de massas; apenas se realiza na política no momento em que a liberdade é garantida, e tudo o mais que a prejudique não consiste em poder; finalmente, o poder é ação comunicativa, produzido pela fala e busca de entendimento comum.

Seguindo a análise crítica de Habermas, uma vez que Arendt exclui do conceito comunicativo de poder as atividades do trabalho e da produção, a atividade filosófica, bem como a ação estratégica, porque é instrumental na busca de meios e fins, sobra bem pouca coisa para a política nas sociedades contemporâneas.

Em contrapartida, Frateschi (2010) lembra a importância do estado constitucional para Arendt, cuja garantia jurídica é fundamental para a existência de uma esfera pública propícia à ação e à comunicação. Afirma ainda o compromisso de Arendt com a constituição jurídica porque ela dá condições para que a liberdade seja realizada na política. A garantia das leis, conforme direitos e deveres, é uma das primeiras coisas destruídas por governos totalitários e que retiram parte importante da possibilidade de se exercer a política.

Frateschi identifica ainda o princípio do conceito de poder comunicativo arendtiano em *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo] quando Arendt afirma:

> No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens cuja comunidade é frequentemente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem [...]. A estabilidade das leis corresponde a um constante movimento de todas as coisas, um movimento que jamais pode cessar enquanto nascem e morrem. As leis circunscrevem cada novo começo e ao mesmo tempo asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível. (ARENDT, 2012, p. 517)

III.4. Esfera pública e o plano internacional:

No capítulo "O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem" de *The origins of totalitarianism* [As origens do totalitarismo], Arendt explica como os refugiados e apátridas se tornaram um problema de primeira grandeza para a comunidade de nações europeia. Com o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a dissolução do Império Austro-Húngaro (que existiu entre 1867 e 1918), foram assinados tratados de minorias que definiam os limites fronteiriços de cada novo Estado, mas povos diferentes foram reunidos sob mesmo território. Esse fator, unido a guerras civis como a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), causaram grandes mobilidades de populações que não se sentiam pertencentes ao seu novo país.

Habitando uma nação que não os absorvia pelo mecanismo de naturalização nem os enviava de volta pela repatriação, os apátridas e refugiados passaram a viver em grandes assentamentos, aguardando uma resolução. Assim, tais populações foram destituídas de proteção legal e normativa e nenhum tratado internacional poderia ferir a soberania nacional do país e obrigá-lo a oferecer proteção.

Dessa maneira, foi criada a condição paradoxal segundo a oposição entre "esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar "inalienáveis" os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum" (ARENDT, 2012, p. 383).

Na medida em que apátridas e refugiados se encontram desprotegidos legalmente, porque nem todos habitantes possuem igualdade perante a lei, Arendt afirma que aí estaria um grave golpe à própria natureza do Estado-nação. Desprotegidos, os "refugos da terra" se tornam grupos vulneráveis que frequentemente recorrem ao crime por não poderem trabalhar, ficam à mercê da ação policial e, o mais grave, sujeitos à opressão dos governos totalitários.

Tal problema, na visão de Arendt, não foi solucionado por iniciativa de órgãos internacionais, seja pela tentativa de firmar acordos recíprocos ou pela criação de novas declarações, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Além disso, a filósofa não admite uma "esfera superior às nações", na qual a ação política poderia se desenrolar, à semelhança da esfera pública no interior das comunidades políticas, tampouco concebe a criação de um "governo mundial". Diante do exposto, Arendt parece não crer que tais iniciativas resolverão problemas dessa natureza.

O esforço de Arendt no referido texto, como ademais em *The human condition* [A condição humana], é o de demonstrar a importância de se garantir aos indivíduos o

pertencimento a uma comunidade política, onde seus direitos são garantidos, a lei em vigor os coloca entre iguais e dessa maneira podem agir politicamente ao se reconhecerem, pelo discurso e pela ação, no âmbito da esfera pública. A igualdade perante a lei, idéia que é enfatizada por Arendt, e condição negada aos apátridas e refugiados, é uma criação humana, que depende da iniciativa e organização dos homens.

> A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (ARENDT, 2012, p. 410)

As reflexões arendtianas no referido texto sobre a perda de direitos das pessoas desprotegidas expõem sua forte crença na fundamental importância da comunidade política para a garantia de direitos. Sua perspectiva aponta para uma crítica aos direitos humanos segundo a concepção abstrata das diversas declarações. A igualdade política sendo produzida pelo homem depende de sua reunião em uma esfera pública que, nas condições atuais, apenas o Estado-nação pode proporcionar.

Contudo, outra linha interpretativa sobre a posição arendtiana aponta para uma tentativa da filósofa de reconstrução dos direitos humanos. Analisando a questão do ponto de vista jurídico e histórico, Lafer (1997) aponta que, desde a Revolução Francesa (1789-1799), havia paralelo e convergência entre o direito considerado dos povos, de pertencimento a uma nacionalidade, e os direitos humanos, que consistiam em direitos civis, políticos, econômicos e sociais, portanto, individuais. Contudo, já no primeiro pós-guerra, essa coincidência foi colocada em xeque com o deslocamento de grandes contingentes populacionais, os apátridas e os refugiados.

Essas populações se tornam destituídas de uma nação e, portanto, fora da tradicional tríade Povo-Estado-Território (LAFER, 1997, p. 58). No momento, quando não pertencem a uma comunidade política, os apátridas e refugiados perdem a cidadania e, consequentemente, os benefícios do princípio de legalidade. Portanto, a cidadania, que para Arendt é o "direito a ter direitos", não pôde ser efetivada para esses povos, dos quais foram retirados o mundo comum e a esfera pública onde pudessem reconhecer uns aos outros e agir politicamente.

Lafer sublinha ainda:

> A experiência histórica dos *displaced people* [povos deslocados] levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é esse acesso ao espaço público – o direito de pertencer a uma comunidade política – que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos. (LAFER, 1997, p. 58)

Seguindo a interpretação de reconstrução de Lafer, Pereira (2015) defende que Arendt utiliza o conceito kantiano de "dignidade humana" e o associa ao "direito a ter direitos". A dignidade em Arendt se fundamenta na faculdade do juízo, não a partir de uma entidade soberana como Deus, mas no juízo dos homens com o uso da linguagem, que por sua vez cria o mundo comum, que constitui o espaço da ação. Portanto, a dignidade humana se relaciona com a ação.

Segundo o autor, Arendt defende os direitos humanos a partir dessa perspectiva, ou seja, da constatação de que constituem em direito público, direito do cidadão que possui um espaço para a ação em conjunto, e não buscando o fundamento em uma concepção abstrata de ser humano, como postula a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

O debate sobre a viabilidade da esfera pública no âmbito internacional se desenvolve largamente entre autores da chamada teoria crítica. Passemos a uma breve explicação dos principais pontos da teoria crítica para em seguida analisar suas contribuições à questão.

A teoria crítica defende como dois pilares da reflexão sobre o domínio das relações internacionais a não exclusividade dos atores estatais e um propósito emancipatório alternativo (PAYNE & SAMHAT, 2004), diferenciando-se de teorias neo-utilitárias ou neo-liberais. Seu principal expoente, Habermas, propõe a teoria do discurso ético para o estudo dos regimes internacionais e a fundação de nova ordem global com o fim da coincidência necessária entre território e comunidades políticas.

Sua reflexão parte da crítica à globalização e suas consequências deletérias, tais como aumento da desigualdade e pobreza globais, degradação ecológica e aprofundamento da crise da democracia (PAYNE & SAMHAT, 2004, p. 10). Além disso, a nova conformação do mundo contemporâneo com a avanço da tecnologia e seu impacto nas comunicações, a visão hiperglobalista do mundo e organizações transnacionais tem como consequência mudanças importantes na formação das identidades dos povos e na soberania e autoridade. Ou seja, os autores defendem a reconfiguração da *polis* (como Linklater defende para o *demos*).

Defende uma ordem internacional em que os princípios de obrigação, lealdade e responsabilidade pautem a relação entre nações. A teoria crítica não objetiva a desconstrução completa do Estado-nação, mas sua reconstrução. Além da ética do discurso, é defendida também uma ética do local, ou seja, deve-se refletir sobre qual o melhor local para estabelecimento do projeto emancipatório. A teoria crítica corrobora todos os princípios alinhados com o projeto da modernidade de justiça social, paz, liberdade humana, e ainda compreende como fundamental o princípio kantiano do uso da razão para questionar as tradições e o *status quo*.

A crítica do ponto de vista internacional se direciona sobretudo às teorias de relações internacionais tradicionais e racionalistas que expressam a limitação da imaginação política, porque não inovam mas repetem o conhecido paradigma dos elementos-chave: Estado, racionalismo e anarquia. Afirma ainda que a distinção moral entre nacionais e estrangeiros não pode ser um axioma, mas deve ser demonstrada caso se queira utilizá-la como fundamento de uma teoria (PAYNE & SAMHAT, 2004, p. 18).

Do ponto de vista epistemológico, os teóricos críticos tentam romper o compromisso com a denominada racionalidade instrumental, que baseia a concepção de progresso iluminista, e com razão científica como única base para o conhecimento, mas procuram recolocá-la na direção da qualidade da vida humana. Buscam compreender a sociedade e mudá-la, baseados na crença de que os assuntos humanos podem moldar as estruturas sociais.

Além disso, a teoria crítica inclui componente reflexivo sobre o próprio fazer da teorização, que é historicamente construído. Também descartam a objetividade teórica e a neutralidade científica, a distinção entre fato e valor e a consequente exclusão das interpretações sociais dos fatos (PAYNE & SAMHAT, 2004, pp. 14-15), o que em geral as teorias racionalistas das relações internacionais assumem como pressuposto.

Segundo a definição de Habermas, a racionalidade comunicativa, em oposição à racionalidade instrumental, ocorre quando "membros de uma comunidade descobrem ou desenvolvem acordo intersubjetivo depois de sondar e desafiar os argumentos e evidências apresentados publicamente" (PAYNE & SAMHAT, 2004, p. 21).

Ou seja, no lugar do uso da razão instrumental, faz-se o uso da razão comunicativa com o objetivo de atingir acordo mútuo respeitando-se dois procedimentos básicos, o igual acesso ao discurso e a publicidade. Respeitados os dois procedimentos, a tendência é o atingimento da "situação de discurso ideal".

Contudo, Payne e Samhat chamam atenção sobre o fato de que no domínio internacional há um enorme impedimento aos dois procedimentos. O igual acesso ao discurso é prejudicado pela dinâmica mesma das relações internacionais, em que prevalece o discurso dos Estados mais fortes porque funciona segundo os princípios da coerção e exclusão.

O procedimento da publicidade é igualmente prejudicado porque, de maneira geral, a ação estatal privilegia o segredo, com o objetivo de que assim seus interesses sejam atingidos mais eficazmente. Os autores reconhecem, assim, que a democracia deliberativa é "mais improvável" no sistema internacional e que a teoria habermasiana é considerada por muitos utópica e impraticável.

Ainda assim, Payne e Samhat vislumbram possibilidades importantes para a democracia deliberativa no sistema internacional. Afirmam que diversos atores políticos questionam continuamente uma autoridade baseada na coerção e não no acordo legítimo, além de depositarem esperança na ascensão de organizações não governamentais transnacionais que demandam maior democratização do sistema internacional.

Seyla Benhabib, filósofa estadunidense e importante intérprete do pensamento arendtiano, analisa a esfera pública moderna enquanto local de deliberação pública e sua importância no seio da complexa democracia contemporânea. A autora de *The reluctant modernism of Hannah Arendt* [O modernismo relutante de Hannah Arendt] (1996) afirma que a ideia de deliberação coletiva sobre temas comuns a todos tendo lugar na esfera pública é um princípio regulador da democracia, ou seja, estabelece regras e modos de proceder.

Dada sua posição central para o bom funcionamento democrático, naturalmente busca-se a constituição de uma esfera pública autônoma, capaz de constituir local adequado para o processo racional de tomada de decisão baseado em informações qualificadas.

Contudo, quando confrontada com a realidade, a esfera pública se transforma paradoxalmente de ideal regulador a mera ficção. Regular significa ajustar o funcionamento, manter em certos limites, moderar, pôr em equilíbrio; ideal consiste na perfeição imaginada, mas nunca alcançada, aquilo a que se aspira.

Assim, a deliberação pública ajusta o funcionamento da democracia, mas é um ideal, porque nunca se alcança qualitativamente o nível de debate esperado e adequado para atender aos desafios das democracias altamente múltiplas e complexas. Tal situação produz um hiato entre a esfera pública e as massas que compõem a sociedade.

Ao mesmo tempo, enquanto ficção é uma criação da imaginação, que não é, no entanto, vista como negativa, mas como partícipe do próprio processo deliberativo democrático. Mais que isso, é constituinte mesmo da democracia (BENHABIB, 1997).

No contexto da democracia moderna a esfera pública ocupa posição de destaque sobretudo sob a ótica de duas tradições do pensamento político: o republicanismo civil revivescido por Arendt, e a tradição liberal kantiana na esteira do pensamento contemporâneo do filósofo estadunidense John Rawls e de Habermas.

Nesse sentido, Benhabib argumenta que nenhuma das duas tradições isoladamente é capaz de explicar a complexidade do domínio público contemporâneo, o que a leva a buscar uma espécie de conciliação entre as duas correntes teóricas. A filósofa estadunidense colhe de Arendt o aparecimento do agente pela fala e pelo discurso, mas estende esse aparecimento à coletividade, que se apresenta enquanto tal e se constitui a partir de um repertório interpretativo comum (BENHABIB, 1997).

Contudo, Benhabib ataca no pensamento da filósofa alemã a ausência de conexão entre o espaço público político e as formas legítimas de democracia, o que não pode ser ignorado se se quer responder aos desafios contemporâneos. Por isso, considera fundamental que o processo deliberativo ocorra por meio das diversas associações como partidos políticos, movimentos sociais, etc., criando uma rede de relações associativas e constituindo uma espécie de sub-esfera pública onde ocorre o entrechoque de visões diferentes e a formação da opinião.

A filósofa estadunidense analisa o conceito arendtiano de esfera pública e considera duas funções importantes: a holística e a epistêmica. A função holística consiste no processo da formação da identidade coletiva em que seriam debatidos temas como valores de grupo e entendimento cultural, através do aparecimento em público pela ação e pelo discurso.

Por outro lado, a função epistêmica, que possui aliás maior impacto interpretativo no contexto da obra arendtiana, consiste no conhecido conceito de "mentalidade alargada" kantiano, no qual se observa a diminuição do interesse pessoal e alargamento do interesse comum no processo político.

Ou seja, consiste na dupla dimensão do juízo: (i) diálogo consigo mesmo, mas que já antecipa o diálogo com outros e o provável acordo, e (ii) a disposição de dar razões em público para se chegar a objetivos comuns (BENHABIB, 1997, p. 06). Essa dimensão da

razão no diálogo antecipado com outros supera o caráter "face-a-face" da sociedade, tornando-o ainda mais importante. Ademais, tal dimensão é comum ao modelo habermasiano.

O elemento dialógico, comunicacional e reflexivo da teoria de Habermas é adicionado por Benhabib na teoria democrática da esfera pública. Segundo essa filósofa, a introdução feita pelo autor de *The theory of communicative action* [A teoria da ação comunicativa] (1981) do aspecto comunicacional e informacional da esfera pública através da veiculação de informações pela mídia impressa é fundamental.

Esse espaço de acesso a informações é também de formação da opinião. Além disso, Benhabib adiciona o processo reflexivo dos agentes – com a marca do conceito de "mentalidade alargada" kantiano – que são forçados duplamente pela esfera pública a apresentarem boas razões ao defenderem seus pontos de vista tendo em vista as opiniões dos outros indivíduos (BENHABIB, 1997).

A autora destaca ainda a proposta rawlsiana da *public reason* [razão pública] e a compara ao modelo deliberativo, na qual ambas veem a legitimação do poder político e o exame da justiça das instituições como um processo público, aberto a todos cidadãos. Contudo, Rawls restringe a deliberação a tópicos específicos, ao contrário da abertura de agenda do modelo deliberativo, além de restringir seu exercício à cultura pública política efetuada no âmbito do Estado e suas organizações.

Essa posição reduz a importância do debate público anônimo da sociedade levado a cabo pelas diversas associações como universidades e igrejas e sua interação com o processo político, pelo qual o modelo deliberativo se interessa.

O que Benhabib parece aproveitar do modelo da *public reason* [razão pública] é um princípio, ademais, comum aos três modelos, que é o princípio kantiano de que a justificação normativa deve ter razões igualmente válidas e justas para todos envolvidos (BENHABIB, 1997, p. 14). Contudo, a autora é categórica ao expor as limitações empíricas e sociológicas do modelo de Rawls como a impossível separação entre a razão pública e convicções privadas.

Diante do exposto, chega-se ao conceito de esfera pública no qual todos os cidadãos são forçados a pensar a partir do ponto de vista de todos os envolvidos, seja pela mentalidade alargada de Arendt, a razão da Suprema Corte de Rawls, ou pelas perspectivas reversas de Habermas. Contudo, faz a ressalva de que ainda assim é altamente improvável que todos os

indivíduos eliminem suas diferenças. Essa dinâmica contraditória da esfera pública e do mundo social e político confere a eles um caráter complexo e múltiplo.

Um aspecto importante – e sobretudo atual – tratado pela autora é a "fluidez" entre temas culturais, como a questão identitária, e a política. Por um lado, Benhabib vê como positivo e esperançoso o enriquecimento da cidadania democrática com as novas conformações de identidades promovida pela ascensão de grupos minoritários como mulheres, negros e minorias sexuais, e a consequente descentralização e democratização da esfera pública.

Por outro lado, a confusão entre o domínio cultural e político pode gerar o problema da referência iconográfica da política, que consiste na transformação de uma ideia ou perspectiva de importância política em "ícone", veiculados sobretudo por meios eletrônicos, que ficam sujeitos a aplausos ou vaias de um público acrítico e irreflexivo, tal qual o auditório de um programa televisivo, que reage de forma entretida às atuações dos atores. O efeito pernicioso desse fenômeno é a possível perda da profundidade e complexidade dos sujeitos e da vida dos indivíduos, sua pluralidade política, social e cultural, transformando tanto as ideias como o público em coisa superficial e estéril.

É digno de nota o apontamento de Benhabib, principalmente sob o olhar retrospectivo. As mídias sociais abrigam parte importante do debate público e se constituíram em espécie de dimensão virtual desse debate, as quais, ao longo do tempo, ganharam cada vez maior importância política. Essa nova situação levou o problema iconográfico à última potência, transformando em "ícones" heróicos figuras consideradas representativas sob alguma preferência política, e em espantalhos a serem achincalhados as consideradas inimigas, a partir da preferência política contrária. Com efeito, a transformação do debate público político em espetacular entretenimento apontado por Benhabib nos anos 1990 é um problema facilmente observado nos dias atuais.

O ponto fulcral apontado pela filósofa estadunidense, que consiste em sua principal preocupação sobre a atuação do debate público na esfera pública, é o fato de que a "participação no reino público impõe a obrigação da perspectiva reversa, e estar pronto para pensar e raciocinar do ponto de vista dos outros envolvidos" (BENHABIB, 1997, pp. 14-15, tradução nossa). A atividade de pensar segundo a perspectiva de outro exige certo grau de uso da imaginação, e, portanto, observa-se também na esfera pública a dimensão estética presente no processo deliberativo. A virtude duplamente moral e estética é essencial na política cívica.

O teórico britânico Andrew Linklater aborda o tema da possível constituição de uma esfera pública transnacional e sob quais condições poderia ocorrer esse aparecimento, tendo como pano de fundo a constatação de que o advento da esfera pública moderna coincide com o do processo civilizatório moderno que constituiu os Estados nacionais. Segundo Linklater (2007), há relativo consenso sobre o fato de que o processo civilizatório estabeleceu algumas regras no interior das comunidades políticas como o não uso da violência, o que não é tão certo quanto ao domínio internacional, que sempre tolerou certo grau de violência na relação entre as nações.

Esse grau de tolerância de violência nas relações internacionais expõe uma contradição central no debate sobre o processo civilizatório. Na tentativa de lançar luz sobre a questão, Linklater apresenta a resposta da teórica estadunidense Nancy Fraser, cuja teoria defende que o processo civilizatório conecte cidadãos e estrangeiros em uma esfera pública transnacional. Como premissa da teoria está a crítica de Fraser ao monopólio exercido pelo cidadão dos direitos no interior do Estado-nação (LINKLATER, 2007, p. 32) e a sugestão de que tais direitos se estendam ao cidadão transnacional.

Por outro lado, a existência do sentimento de nacionalidade, de crenças compartilhadas e proximidades étnicas e culturais de um povo constituem fundamento muito sólido na modernidade e que sustenta a conexão entre os cidadãos no interior de um Estado. Assim, impõe-se a dificuldade de se estabelecer um fundamento que relacione os seres humanos para o advento da esfera pública transnacional.

Na tentativa de enfrentar o problema, Fraser evoca o *affected-by principle* [princípio da afetação], segundo o qual todas as pessoas têm o direito de ser consultadas sobre decisões que as afetam (LINKLATER, 2007, p. 32), a despeito de e sobrepondo sua identificação nacional, princípio ético-normativo notadamente de base kantiana.

Embora Linklater exponha o problema da definição de tal princípio, que pode ser entendido duplamente como ofensa ou prejuízo, é certo que algum grau de concordância sobre a desejabilidade de se evitar formas de prejuízo a outrem pode ser estabelecida entre as pessoas, por exemplo, nos casos-limite de morte violenta ou humilhação pública, e o comprometimento com esse princípio poderia sustentar uma esfera pública transnacional de não-violência. Do ponto de vista sociológico e prático, Linklater questiona se as pessoas consideram necessário o uso do princípio na relação hiper conectada entre os povos.

Linklater sublinha ainda a alegação de que algum senso de nacionalidade compartilhada seria essencial para a sobrevivência da democracia, e seu enfraquecimento colocaria em cheque a garantia democrática. O autor opõe a essa crítica o argumento de Fraser de que o princípio da condição de vulnerabilidade pode ser considerado como fator de integração política e social, bastando para isso observar os atuais movimentos ambientais ou campanhas contra formas injustas de enriquecimento que lucram com exploração do trabalho e trabalho infantil, cujo princípio está fortemente presente. Fraser insiste que identidades políticas não podem ser reduzidas à cidadania nacional.

Linklater estende o argumento de Fraser e considera que o mesmo papel desempenhado por emoções políticas e morais em conectar pessoas da mesma nacionalidade poderia ocorrer na geração de solidariedade transnacional, uma vez que as estruturas sociais dependem de instinto e emoções.

Assim, esse autor insiste em ressaltar o possível caminho da questão transnacional pela via dos movimentos de defesa dos sem direitos, que possuem em comum responsabilidade global e a crença em direitos morais e políticos globais, além da visão supranacional do direito à deliberação pública. Nessa perspectiva, e caminhando de par com o processo civilizatório, não se pode negligenciar a necessidade de combinação entre inovação institucional e mudanças nas atitudes emocionais das pessoas.

Duas dificuldades parecem se impor à perspectiva transnacional, uma apontada pelos críticos e outra no interior da própria teoria crítica. A primeira expressa a desconfiança sobre a crença na conexão emocional entre pessoas de todo o mundo, chamados "estranhos distantes", o que consideram uma aproximação improvável.

A segunda consiste na objeção dos próprios teóricos críticos quanto à viabilidade da esfera pública transnacional no interior do sistema capitalista. Linklater defende, citando Fraser, a necessidade de "revolução nas estruturas políticas" para lidar com as desigualdades globais, e que a consolidação da "opinião pública transnacional" não pode ser "remotamente legítima" enquanto o capitalismo "opera em detrimento massivo dos pobres globais" (LINKLATER, 2007, p. 35).

O autor é cético quanto à superação da "era westphaliana", isto é, o fim da coincidência entre cidadania e nacionalidade e a dualidade entre os "de dentro e os de fora" do Estado-nação, afirmando que "é perfeitamente possível que não ocorra de forma alguma" (LINKLATER, 2007, p. 36). Do ponto de vista prático, Linklater sustenta ser mais viável

alguma concordância global sobre os danos e sofrimentos que deveriam ser completamente evitados do que a inútil busca de um consenso universal sobre a ideia de "boa vida".

De maneira geral, a questão cosmopolita deve se direcionar não para a substituição da identidade nacional, mas para "impregnar" as identidades particulares com senso de responsabilidade moral global e "embuti-la" no cotidiano de todas as pessoas.

Benhabib aborda o tema da desagregação da cidadania e da soberania estatal. Na esteira do desafio contemporâneo democrático, essa autora argumenta que a globalização e as companhias transnacionais colocaram em xeque a soberania do estado-nação e a cidadania, que devem ser repensadas no marco de uma reconfiguração da relação entre cidadania e territorialidade.

O princípio sobre o qual se assenta o modelo westfaliano de Estado-nação é o do autogoverno dos cidadãos em uma comunidade de iguais pertencentes a uma *polis*, localizada no território circunscrito ao Estado-nação, sobre o qual possui total soberania, ou seja, cria as regras sobre quais pessoas são permitidas ou não a adentrarem esse território.

Benhabib (2005) sublinha que a teoria política normativa vem se debruçando sobre a questão, contudo o que não se pode negligenciar é a importância capital dos movimentos populacionais sobre as fronteiras no cenário internacional. Este aspecto evidencia a crise do Estado-nação, ao endereçar o enorme dilema no centro das democracias liberais entre a soberania e autodeterminação dos Estados e o respeito aos direitos humanos universais.

Benhabib mostra que, a despeito do enorme crescimento do número de migrações e refugiados ao longo do século XX, a Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) não explicita as obrigações dos Estados de forma satisfatória com respeito à proteção de refugiados, embora trate do direito de migração em alguns artigos. Em vista disso, a contradição entre a soberania territorial e o respeito aos direitos humanos persiste.

No interior da própria União Europeia, o bloco mais avançado no mundo do ponto de vista da cooperação, há casos que representam parte da crise mencionada. Conforme explica Benhabib, a cidadania europeia é constituída por três componentes principais: (i) identidade coletiva, (ii) filiação política para acesso aos direitos de autonomia pública e (iii) acesso a direitos sociais.

Contudo, ocorreu ao longo dos anos um processo de desagregação da cidadania, porque, por exemplo, uma pessoa pode ter direitos de filiação política sem compartilhar a identidade coletiva, ou ter acesso a direitos sociais e benefícios sem compartilhar o

autogoverno, além da permissão a estrangeiros de votarem e se candidatarem a cargos eletivos.

Essa permissão é estendida, em alguns casos, a países fora da União Europeia, como o caso de cidadãos da América do Sul possuírem direito de voto na Espanha e em Portugal. Benhabib conclui que "o direito aos direitos não depende mais do *status* de cidadania" (BENHABIB, 2005, p. 675) e afirma uma vez mais que ainda assim refugiados permanecem no limiar entre a legalidade e a ilegalidade.

Do ponto de vista da soberania democrática, Benhabib ressalta que o importante pilar de um povo unificado e unitário se encontra- duramente fraturado pelo multiculturalismo. Por outro lado, outro pilar fundamental da democracia contemporânea, que é o autogoverno de seus cidadãos, deve ser preservado e ampliado segundo novos modos de cidadania sub e transnacional. A pensadora estadunidense mostra o exemplo da Holanda, que permite aos estrangeiros residentes a certo tempo organizarem partidos políticos e participarem de forma ativa no processo democrático.

O ponto crucial, segundo a autora, é a criação de novas formas de cidadania sem prejudicar seu fundamento, que é o direito de um povo de criar suas próprias leis e ser regido por elas, por vezes ameaçado pelas corporações transnacionais que tomam o lugar do Estado na regulação da vida de seus funcionários.

As sugestões dessa autora se direcionam ao aprofundamento da experiência democrática nas próprias organizações internacionais. Isso vai além de cooperação militar, política e econômica em organizações como OTAN e GATT, mas deve ocorrer um processo de concessão de parte da soberania estatal em prol de maior cooperação, assim como a extensão do direito de voto aos cidadãos estrangeiros, o que acaba se tornando uma necessidade diante dos desafios contemporâneos.

Benhabib aventa inclusive a possibilidade da criação de uma "assembleia mundial dos povos" na ONU formada por votação direta dos cidadãos das diferentes nações. A aparente "radicalidade" das propostas se deve ao fato de que a cooperação tal qual se concebe atualmente não é capaz de enfrentar os graves problemas da pobreza, desigualdade social e combate às armas. A proposta de um federalismo cosmopolita, segundo Benhabib, não objetiva agredir o modelo de Estado-nação, mas adequá-lo ao cenário contemporâneo, enfrentar o arrastamento da globalização e proteger a instituição mais importante, que é o cidadão democrático.

No interior da recorrente discussão sobre a crise do Estado moderno, Benhabib atualiza o debate ao século XXI, segundo uma interpretação arendtiana. Essa autora traça um paralelo entre a destruição da política e da esfera pública autônoma promovida pelo Estado totalitário e pelo terrorismo.

Mostrando as diferenças e semelhanças entre ambos, Benhabib explica que o terrorismo promove a destruição da unidade administrativa e política do Estado, em oposição ao fortalecimento dele efetuado pelo movimento totalitário. Por outro lado, a filósofa estadunidense reconhece diversas semelhanças, como a perda do Estado de direito e destruição de instituições democráticas, o alastramento da violência e do medo e a ambição globalista (BENHABIB, 2002).

Seguindo o modo interpretativo de Arendt sobre os fatos políticos, Benhabib reconhece no fenômeno do terrorismo uma nova forma de ameaça política, conforme fica evidente no seguinte trecho:

> O surgimento de agentes não estatais capazes de provocar destruição em um nível até então considerado apenas a província dos Estados e o surgimento de uma visão ideológica supranacional com um conteúdo moral e político indefinível, que dificilmente pode ser satisfeito por táticas e negociações políticas comuns, são os aspectos sem precedentes de nossa condição atual. (BENHABIB, 2002, p. 541)

Essa nova condição da política mundial fora apontada por Arendt no contexto europeu do entre-guerras e da situação dos refugiados e apátridas. A interpretação de Benhabib sobre a proposição arendtiana do "direito a ter direitos" é feita sobretudo do ponto de vista moral. O primeiro termo da proposição – "direito" – se refere a uma reivindicação moral à participação em um grupo (BENHABIB, 2002, p. 548).

O segundo termo "direitos", por sua vez, se refere a possuir direitos e deveres perante os outros membros uma vez que se é membro de um grupo, direitos esses de natureza civil, política e jurídica e que relacionam entre si a pessoa, outros membros do grupo e usualmente o Estado. Seguindo o viés kantiano da moral, Benhabib insere tal componente na reivindicação arendtiana do direito a ter direitos.

A filósofa estadunidense reconhece, no entanto, que a justificação e argumentação de Arendt não são kantianas (BENHABIB, 2002, p. 548), no sentido de fundamentar os direitos humanos na natureza ou na história.

Parece legítimo indicar que a fundamentação dos direitos humanos em Arendt é exclusivamente política: somente uma comunidade política fundada por homens que se reconhecem como iguais é capaz de fornecer direitos a seus membros, para assim poderem ser protegidos por leis comuns a todos. Se essa interpretação for correta, Arendt continua relacionando os direitos humanos aos direitos nacionais e, portanto, não realiza o questionamento do Estado moderno no sentido em que Benhabib o faz.

O questionamento de Arendt sobre a política moderna é que houve a perda da ação política em uma esfera pública autônoma causada pelo Estado totalitário, pela sociedade de massas que atomiza o indivíduo e pela burocratização da administração estatal. Ao mesmo tempo em que não se pode inferir daí que Arendt esteja fazendo o mesmo questionamento de Benhabib sobre a mencionada crise do Estado moderno, é difícil imaginar uma alternativa ao problema apontado pela filósofa alemã no interior do próprio Estado tal qual concebido hoje.

Por outro lado, Benhabib afirma que Arendt não encontra uma solução para o problema político, jurídico e institucional das pessoas sem direitos, como os refugiados e apátridas. As Nações Unidas fizeram esforços institucionais para defender minorias étnicas e religiosas, com a criação da Corte Europeia de Direitos Humanos, por exemplo, que fracassaram diante de novas investidas, como a guerra de Kosovo demonstrou.

Outra observação importante do ponto de vista do debate contemporâneo sobre política e identidade é que, segundo Benhabib, Arendt evoca a noção de igualdade que deve ser produzida pelo homem, na qual os seres humanos não nascem iguais, mas se tornam iguais[15].

Sob esse aspecto, Arendt ressalta o caráter cívico da política e do pertencimento, em oposição ao étnico, conforme mostra a passagem em que se afirma que "é o reconhecimento mútuo por um grupo de consorciados como pessoas iguais e titulares de direitos que constitui para Arendt o verdadeiro significado da igualdade política" (BENHABIB, 2002, p. 557).

Do ponto de vista institucional e prático, a coincidência entre direitos humanos e cidadania pode ser garantida pelo direito de solo (*jus solis*) ou de sangue (*jus sanguinis*), ou seja, o primeiro como garantia da cidadania pelo nascimento no território e o segundo pela ascendência étnica dos pais.

[15] Na sentença de Hannah Arendt "os seres humanos não nascem iguais, mas se tornam iguais" ecoa evidentemente o projeto existencialista mais geral do século XX, no qual se insere o pensamento da autora, de afastamento da visão metafísica essencialista sobre o homem. Ademais, não se pode deixar de observar o paralelo óbvio com a famosa definição de Simone de Beauvoir segundo a qual "ninguém nasce mulher: torna-se mulher" (BEAUVOIR, 1967, p. 09).

Benhabib coloca Arendt entre os que defendem o *jus solis* como modo de aquisição da cidadania, o que chama de nacionalismo cívico. Além disso, observa que a filósofa alemã era cética quanto a um governo mundial porque essa iniciativa prejudicaria a definição de espaços públicos comuns pelos indivíduos, o que não impede Arendt de reconhecer a injustiça que o sistema internacional de Estados-nação promove. Essa é uma das questões mais controversas no pensamento político de Arendt (BENHABIB, 2002).

A grande perplexidade no pensamento de Benhabib que permanece é a tensão entre os direitos humanos universais e soberania nacional. O equacionamento dessa tensão é objeto principal de sua preocupação e tenta caminhar para além da constatação realista de Arendt de que a perda ou a restauração dos direitos humanos segue ligada aos direitos nacionais, como no caso do Estado de Israel (ARENDT, 2012, p. 408).

Esse equacionamento é relacionado à formação de um povo democrático, que, segundo Benhabib, deve ser analisado do ponto de vista cultural e histórico, considerando "uma contínua transformação reflexiva e experimentação com identidade coletiva" (BENHABIB, 2002, p. 560), divergindo nesse ponto de sua principal interlocutora.

Por fim, Benhabib entrevê nos organismos internacionais europeus dedicados aos direitos humanos criados no limiar do século XX – como a Corte Europeia de Direitos Humanos – uma possível reconfiguração da relação direitos humanos/soberania estatal. Os Estados, não podendo mais ignorar que a garantia dos direitos humanos não pode se realizar apenas no âmbito estreito de suas fronteiras territoriais, caminhariam aos poucos em direção à cooperação internacional, como ilustra a seguinte passagem:

> No entanto, por mais abstratos e necessariamente vagos que possam ser esses princípios universais dos direitos humanos, eles estão lentamente sendo transformados de declarações de intenções em normas generalizáveis, capazes de aplicação e litígio no caso de violações específicas. Esta transformação dos códigos de direitos humanos em normas generalizáveis que deveriam reger idealmente o comportamento de estados soberanos é um dos aspectos mais promissores dos processos contemporâneos de globalização política. (BENHABIB, 2002, p. 561)

No texto "Karl Jaspers: cidadão global?" publicado na obra *Men in dark times* [Homens em tempos sombrios] (1968) Arendt trata do tema do governo mundial e suas implicações. A possibilidade do governo mundial em sua visão uma ideia perigosa porque implicaria no fim da política. O sistema de Estados-nação, composto por Estados e seus

cidadãos, são limitados e controlados por outros Estados e outros cidadãos, uma vez que seus direitos e deveres encontram limites no convívio com outros cidadãos e nas fronteiras físicas das nações. Esse sistema é baseado nos princípios de "pluralidade, diversidade e limitações mútuas" (ARENDT, 2008).

Caso o governo mundial se concretizasse aos moldes do Estado soberano admitiria-se uma instituição soberana, que detém o monopólio dos meios de violência e não é controlada por nenhuma outra entidade a opor-lhe resistência, estado de coisas que seria conduzido à tirania. Por outro lado, Arendt sublinha que, no contexto da Guerra Fria na década de 1950, o único fator a unir toda a humanidade era o medo comum da destruição de sua pela bomba atômica, ou seja, uma união de natureza técnica e científica baseada no medo, portanto não política.

A união da humanidade baseada no medo, denominada por Arendt "solidariedade negativa", encontra sua equivalente na "solidariedade positiva", que é a ideia de que alguma solidariedade construtiva só pode existir se um homem se responsabiliza pelos atos de todos os outros, aos moldes da responsabilidade política no interior do Estado, em que de alguma maneira todos os cidadãos se responsabilizam pelas ações de seus representantes eleitos. No trecho a seguir Arendt explica a desconfiança com tal situação:

> Nossos conceitos políticos, segundo os quais temos de assumir responsabilidade por todos os assuntos públicos ao nosso alcance, independentemente de uma "culpa" pessoal, pois como cidadãos nos tornamos responsáveis por tudo o que nosso governo faz em nome do país, podem nos levar a uma situação intolerável de responsabilidade global. A solidariedade entre a humanidade pode muito bem se converter numa carga insuportável, e não surpreende que as reações habituais a isso sejam a apatia política, o nacionalismo isolacionista ou a rebelião desesperada contra todos os poderes (ARENDT, 2008, s/p.).

Em contrapartida, Hannah Arendt apresenta a proposta de Karl Jaspers, que tentou criar um novo conceito de humanidade direcionado para a ideia de cidadania mundial e inserido em uma filosofia da história bastante abrangente. Jaspers entrevê a possibilidade do governo mundial na condição de que ocorra um processo em escala global de "compreensão mútua e progressivo auto-esclarecimento" (ARENDT, 2008, s/p.).

O meio exigido para se atingir o objetivo deveria incluir a renúncia a dois aspectos: i. a soberania estatal, em favor de uma confederação de Estados; ii. conceitos metafísicos universais estabelecidos pela tradição, em favor de um processo racional e comunicativo da verdade.

Nessa tentativa, Jaspers combate a pretensão absoluta de qualquer doutrina filosófica e estabelece a comunicação baseada na razão como sinônimo de verdade. Tal leitura arendtiana do filósofo alemão enfatiza o caráter comunicativo e prático da filosofia da existência, realizada em meio aos homens, em oposição à solidão da "torre de marfim" do filósofo.

Sobre o marco da proposta de Jaspers, Arendt sublinha:

> O elo entre os homens, subjetivamente, é a "vontade de comunicação ilimitada" e, objetivamente, o fato da compreensibilidade universal. A unidade e a solidariedade entre a humanidade não podem consistir num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade" (ARENDT, 2008, s/p.).

Nesse sentido, Arendt parece entrever uma possibilidade de unificação entre os povos se conduzida pela via da comunicação ilimitada e compreensibilidade universal proposta por Jaspers. Dessa forma, cada povo preserva seu passado e caráter próprios, não abolindo-os em prol da unidade mundial, e ao mesmo tempo exclui-se do processo a imposição de uma verdade única, seja ela religiosa, cultural ou política.

A reflexão de Arendt sobre a unificação da humanidade é restrita a este texto de *Men in dark times*, até onde se investigou. A autora não trata do tema em outras obras e não desenvolve sua posição que, embora pareça favorável, não é uma adesão completa. Desse modo, pode-se afirmar que a Arendt não "fecha as portas" à discussão sobre a esfera pública transnacional, mas fornece poucos elementos à reflexão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentou-se demonstrar neste trabalho como o pensamento de Hannah Arendt pode fornecer elementos para o debate contemporâneo sobre a esfera pública e as relações internacionais. Suas reflexões sobre as populações de refugiados e apátridas levanta o problema do reconhecimento de direitos abstratos em direitos políticos. Nesse sentido, o pertencimento a uma comunidade política é fundamental, o que é demonstrado, por exemplo, pela experiência no caso da criação do estado de Israel.

Além disso, Arendt desconfia de uma proposta de governo mundial aos moldes do Estado soberano, porque seria levado fatalmente à tirania. A união de todos os povos outrora baseada no medo das armas nucleares ou a desconsideração da tradição e caráter de cada nação tampouco é aceita pela filósofa alemã. Contudo, Arendt não impõe impeditivo absoluto sobre a proposta de Karl Jaspers de cidadania mundial baseada em processo racional e comunicativo de compreensão mútua e auto esclarecimento, ainda que mostre adesão completa ao projeto e não tenha desenvolvidomelhor tal ideia.

No entanto, a teoria crítica lança questionamentos importantes sobre a comunidade política por excelência na sociedade atual: o Estado. Defende-se a reconstrução do Estado através do fim da coincidência entre território e comunidade política.

Seyla Benhabib, por exemplo, estende o conceito arendtiano de esfera pública como espaço para revelação do agente por atos e falas às coletividades, na qual realizam a construção das identidades. Outro elemento do pensamento da filósofa alemã tomado por Benhabib é a "mentalidade alargada", na qual se observa a diminuição do interesse pessoal e alargamento do interesse comum no processo político e a disposição de dar razões em público para a construção de acordo, ambos de base kantiana. Benhabib tenta realizar a difícil aproximação entre Arendt e o pensamento internacional. Nesse sentido, embora difícil talvez seja uma aproximação possível.

Observando de um ponto de vista mais geral, o pensamento e obra de Arendt são marcados pela tentativa de extrair dos fenômenos lições para que o pensamento possa refletir as condições do homem e iluminar a existência. Com esse intuito Arendt promoveu a análise das atividades humanas em *The human conditon* [A condição humana] e seus elementos políticos ou anti políticos. Unindo contribuições do pensamento grego à perspectiva do

existencialismo moderno Arendt pretendeu repensar a condição do homem enquanto ser político, sua relação com outros homens e sua ação no mundo.

Do pensamento antigo e da atividade na *polis* grega Arendt apreendeu conceitos do pensamento antigo, como a divisão entre esfera pública e privada, e absorveu o impulso grego para a realização dos grandes feitos. A atitude grega de saída da monotonia do lar para a incessante atividade do domínio público, onde todos veem e são vistos, agem uns sobre os outros, constituiu para Arendt parâmetro político.

Mas a tradição do pensamento não havia endereçado a questão de maneira apropriada, e por isso a filósofa agregou elementos do existencialismo. Enquanto filósofa existencialista, Arendt buscou superar o isolamento do conceito de *Dasein* de Heidegger e imbuir o homem político da dimensão relacional e comunicacional proposta por Jaspers. Além disso, direcionou o pensamento no sentido de superar a hostilidade com que toda a tradição filosófica, desde os gregos, olhava a política.

Sua análise sobre os pensadores modernos no texto "O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente" revela também sua própria disposição de compreensão para com a política. As três perguntas que Heidegger perde de vista, "o que é a política? O que é o homem político? O que é a liberdade?", traçam o caminho sobre o qual a reflexão arendtiana percorre. Sua preocupação é menos compreender o fluxo da história (como o historicismo) e mais compreender as relações entre os homens: "o centro da política – o homem como ser que age".

A disposição para a compreensão em Arendt, por fim, pode ser descrita em suas próprias palavras:

> O abandono da posição de "homem sábio" pelo próprio filósofo talvez seja, politicamente, o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política. A rejeição da pretensão à sabedoria abre caminho para um reexame do domínio político em seu conjunto à luz das experiências humanas elementares neste domínio e, implicitamente, descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas da experiência. (ARENDT, 1990, p. 109)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, L. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

____. **Crises of the republic**. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.

____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

____. O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente. **O que nos faz pensar**, v. 02, n. 03, 1990, pp. 105-121.

____. O que é a filosofia da *Existenz*? In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

____. **Origens do totalitarismo**: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

____ & HEIDEGGER, M. **Hannah Arendt/Martin Heidegger Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados**. Barcelona: Herder, 2000.

____ & JASPERS, K. **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.

____ & MCCARTHY, M. **Between friends: The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975**. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.

____ & SCHOLEM, G. **The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1988.

BARBOSA, Kherlley Caxias Batista. O confronto crítico de Arendt com Jaspers e Heidegger. **Perspectivas**, v. 02, n. 01, 2017, pp. 18-39. [Disponível em: https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/3118]

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BENHABIB, S. The embattled public sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and beyond. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, n. 90, 1997, pp. 01-24.

____. Borders, Boundaries, and citizenship. **PS: Political Science & Politics**, v. 38, n. 04, 2005, pp. 673-677.

____. Political geographies in a global world: Arendtian reflections. **Social Research**, v. 69,

n. 02, 2002, pp. 539-566.

ECCEL, Daiane. Da revolução: Arendt, uma moderna? **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 03, set./dez. 2013, pp. 109-128. [Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/3377/2600]

FRANCISCO, Maria F.S. Aristóteles enquanto fonte das concepções de espaço público e espaço privado de Hannah Arendt. **Notandum**, n. 14, 2007, pp. 33-48. [Disponível em: http://www.hottopos.com/notand14/fatima.pdf]

FRATESCHI, Y. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Dois Pontos**, v. 07, n. 04, 2010, pp. 163-188.

HABERMAS, J. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, C. (ed.). **Habermas and the public sphere**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1996.

____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

____. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (eds.). **Habermas**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1980, pp. 100-118.

HEBERLEIN, A. **Arendt**: Entre o amor e o mal: Uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HELLER, A. Prefácio à edição inglesa. In: ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers. In: HINCHMAN, L. P. & HINCHMAN, S. K. (eds.). **Hannah Arendt**: Critical essays. New York: State University of New York Press, 1994.

KRIMSTEIN, K. **As três fugas de Hannah Arendt**: Uma tirania da verdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.

LAFER, C. A reconstrução dos direitos humanos: A contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 30, 1997, pp. 55-65. [Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8995]

____. Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016, pp. 09-27.

LINKLATER, A. Public spheres and civilizing processes. **Theory, Culture & Society**, v. 24, n. 04, 2007, p. 31-37.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, n. 24, 2001, pp. 225-236. [Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/835/729]

PAYNE, R. A. & SAMHAT, N. H. Critical theory, Habermas, and international relations. In: **Democratizing global politics**: Discourse norms, international regimes, and political community. Albany: State University of New York Press, 2004, pp. 09-25.

PEREIRA, Ana Paula Silva. A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos e o direito a ter direitos. **Perspectiva Filosófica**, v. 42, n. 01, 2015, pp. 11-21. [Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230244/24478]

REGIANI, Á. R. A recepção do holocausto na América: Os artigos de Hannah Arendt na *Partisan Review* e a elaboração de *Origens do totalitarismo*. **Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História-UFJF**, v. 04, n. 08, 2018, pp. 01-19. [Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/27207/18776]

SCHELL, J. Apresentação. In: ARENDT, H. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRAEHLE PORRAS, E. Autoridad, soledad y mundo: Un diálogo entre Jaspers y Arendt. **Bajo Palavra: Revista de Filosofia**, v. II, n. 10, 2015, pp. 17-29. [Disponível em: http://www.bajopalabra.es/numeros-anteriores/epoca-n-ii-n-10-ano-2015/item/510-autoridad-soledad-y-mundo-un-dialogo-entre-jaspers-y-arendt?tmpl=component&print=1]

TROTTA, Margarethe von. **Hannah Arendt**. Alemanha: Heimatfilm, 2012. (filme)