

A QUESTÃO DA ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT – UM TEMA VÁRIOS PROBLEMAS

Maria Helena Tenório de Almeida¹

Resumo

O texto explora alguns traços da obra de Hannah Arendt que põem o crivo na política moderna e nos seus limites e possibilidades, para, a partir daí, perseguir a linha invisível traçada pela autora entre o **esquecimento moderno da política e a invenção da política**, fenômeno que ela subtrai de fragmentos das determinações democráticas greco-romanas, presentes nos eventos revolucionários do século XVIII. Nessa perspectiva, o texto observa que a autora captura, no intervalo entre o esquecimento e a invenção da política, a inversão público-privada operada pela modernidade sob os auspícios da revolução industrial; transformando o “homo faber” em “animal laborans”, esse acontecimento saturou o espaço público com os interesses privados e destruiu, nesse movimento, a política e as qualidades essenciais da vida pública, como o senso comum e a capacidade de julgar, garantidoras da convivência humana. Não obstante isso o texto sublinha na obra da autora um **campo possível** à ação humana bem explícito em uma visão fugidia da política que surge e ressurgue no formato dos Conselhos numa recusa clara da ação estratégica que conduziu ao **esquecimento da política**. Depois de tudo ele sugere: não estarão as atuais mutações do mundo do trabalho desenhando esse campo?

Palavras-chave: Hannah Arendt, modernidade, esfera-pública, conselho.

¹ Professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Doutora em Serviço Social pela PUC-SP.

Abstract

The paper explores some traces about the work of Hannah Arendt, which puts the accepted on modern politics and on their limits and possibilities, to, after that, pursuit the invisible line traced by the author between the **forgetfulness of the modern politics and the invention of politics**, phenomenon that she deducts from fragments of Greek-roman democratic determination, present in the revolutionaries events of XVIII Century. In this perspective, the paper observes that the author captures, in the interval between the forgetfulness and the invention of politics, the public-private inversion operated by the modernity over the industrial revolution's auspicious; transforming the "homo faber" into "animal laborans", this happening saturated the public space with the private desires and destroyed in this movement, the politics and the essential qualities of the public life, like common sense and the capacity of judge, guarantors of the human companionship. For all this, the paper emphasizes in the work of the author a **possible field** to the human action, well cleared in a escapable vision of politics, which appears and re-appears like Councils in a clear refuse of strategic action which have conducted to the **forgetfulness of politics**. After all, he suggests: isn't the actual mutations of the workers world drawing this field?

Keywords: Hannah Arendt, modernity, public esfhère, council.

Esse fenômeno foi de alguma forma tratado em um seminário realizado no mês de agosto de 2006, que, sob a feliz coordenação de Aduino Novais, teve o título de "Esquecimento da Política". Nesse seminário a figura da Hannah Arendt era, aqui e ali, evocada pelos conferencistas como se ela estivesse ali na mudez de espectadora, estimulando os presentes a se interrogar sobre a política.

Ora, um olhar mesmo discreto sobre a obra de Hannah Arendt pode indicar que ninguém, melhor do que ela, debruçou-se sobre o fato do Esquecimento da Política; tratando a questão, especificamente, no contexto do totalitarismo, bem denominado por ela de "Tempos Sombrios", as suas análises ultrapassaram, entretanto, esse acontecimento

para analisá-lo no bojo, mesmo, do projeto moderno,² que, se deu lugar ao esfacelamento do Estado-Nação e da liberdade perante a lei sob a forma do totalitarismo, abriu também o pano da história para a instituição da política por meio da ação plural de homens livres.

A análise da modernidade nesses dois registros evoca, quer a possibilidade do fim da política, quer a renovação moderna do político que ela alia a uma busca incessante do sentido original do político, responsável pela modulação do imaginário da vida da *polis* e da *civitas*. Nessa ótica Arendt evoca o que chama de “herança sem testamento,” relembrando, nesse signo, figuras esquecidas, tesouros sem idade, reprimidos pelo espírito moderno, mas, persistentes no seu íntimo.

Tal perspectiva pode ser extraída de um excerto da obra “Da Revolução” onde ela diz:

“A história das Revoluções – do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste [...] poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer, qual fogo fátuo, sob diferentes condições misteriosas” (Arendt, 1990:30).

Essa “alegoria” das Revoluções e dos Conselhos da Hungria serve para demonstrar a revalorização do projeto moderno, a partir de uma recuperação dos fragmentos da tradição que aí aparecem e reaparecem de modo inesperado e da ênfase dada por ela a capacidade sempre renovada do ser humano de iniciar, de começar uma nova vida pública. André Duarte (2000) capta esse traço da obra de Arendt assim:

“Nos eventos revolucionários modernos, que vêm se repetindo desde o final do século XVIII até o presente, Hannah Arendt

² Várias leituras da obra de Hannah Arendt indicam a importância desse acontecimento no pensamento da autora. A de André Duarte está entre elas. Em um artigo escrito em 2000 ele se detém nesse ponto assim: “O pensamento Arendtiano inicia-se com uma original análise crítica do fenômeno totalitário em as Origens do Totalitarismo” (1989) para logo se derivar em outra mais abrangente: a crítica do pensamento político ocidental que, ao não poder dar conta da nova forma política de dominação demonstrou não dispor mais de categorias e conceitos capazes de lidar com a compreensão dos eventos políticos contemporâneos. Nesse sentido o problema que ela se colocava então era: “como o renovar o pensamento político do presente sem renovar também a avaliação das próprias categorias políticas tradicionais?” (2000:64-65).

enxergou uma instância privilegiada da repetição da política em suas determinações democráticas originárias greco-romanas” (2000:143).

Mas, como sublinha o mesmo autor, para Arendt, a origem do político só pode ser recuperada como um fragmento descontextualizado e cristalizado em palavras que exprimem a marca democrático-republicana do político, tais como “polis”, “isonomia”, “res pública”, “práxis” e outras que são portadoras de um sentido que pode ser revelado no presente, e não como um evento histórico concreto.

Pensar a construção política de Arendt a partir desses fragmentos evoca um excerto da obra de Benjamin (1994) onde ele diz que “... o vestígio é o aparecimento de uma proximidade, por mais distante que esteja daquilo que o deixou...” e dar razão a Duarte (2000), quando ele sugere que foi inspirada em Benjamin que a autora descobriu novas formas de tratar o passado:

“(...) o retorno aos fragmentos de eventos e de pensamentos do passado obedecia a uma dupla intenção, a de destruir e a de preservar, movimentos indissociáveis na medida em que aquilo que se visava preservar implicava “romper a magia da tradição”. Tratava-se justamente de recuperar aqueles tesouros políticos não tematizados filosoficamente, aqueles fragmentos preciosos que hoje restariam ocultos por entre os destroços da tradição, tarefa hermenêutica que ela denominou de a pesca de pérolas perdidas no oceano” (Duarte, 2000).

Aceitar isso é recusar algumas leituras que identificaram na obra de Arendt uma espécie de saudosismo ou uma visão nostálgica da tradição. Na verdade pode-se, de modo simplificado, sugerir que, o seu retorno a tradição tem o fito de entender o totalitarismo não como um mero acidente da história mas como algo que se assentou no seu subsolo para usurpar a política e provocar o seu **esquecimento**:

A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade da nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isto que são inúteis todos os esforços feitos para fugir ao horror do presente na nostalgia por um passado ainda intacto, ou por meio do esquecimento antecipado em vista de um futuro melhor (Arendt: 1987).

Isso justifica a suposição de que Arendt opera “uma escuta da tradição que buscando recuperar o sentido da política, não se entrega ao passado, mas pensa sobre o presente” (Arendt, 1987:172).

Ora, pensar sobre o presente para Arendt é pensar por si mesma uma vez que esse exercício é feito sem o apoio de nenhuma corrente do pensamento, o que justifica a idéia de “um pensamento sem amparos”, em cujo movimento ela tenta recuperar os traços essenciais e originais esquecidos de uma política democrática.

Nesse registro ela reafirma o caráter imprevisível e irreversível da ação humana que, surgindo de forma inesperada, pode igualmente desaparecer sem deixar vestígios.

Seja como for, esse ato de começar, mesmo fugidio, permite, segundo ela, a fundação de Esferas Públicas, que, mantendo-se abertas, encenam, como nenhuma outra atividade da “vida ativa”, a possibilidade da Liberdade da Ação no Espaço Público. Sob essa ótica a efemeridade da ação levou Arendt a dizer que os períodos de liberdade são sempre curtos porque a vida humana e, mais precisamente, a própria vida política, submete-se aos automatismos dos processos, embora a capacidade de iniciar algo novo permaneça sempre como possibilidade (Denamy, 1994).

Como se pode notar a Ação se iguala e mesmo se confunde com a Liberdade, ou, Ação e Liberdade podem ser entendidas como uma mesma coisa e não ganham expressão na vida privada, seja ela afetiva ou profissional.

Quer dizer, uma vida privada mesmo rica de sentido não muda o mundo, embora no passado ela tenha desenhado um campo possível para uma vida virtuosa.³

³ Para essa sugestão Arendt inspira-se na análise da antiguidade onde as esferas pública e privada, apesar de claramente distintas entre si, preservavam uma interdependência. Nesse sentido a posse de espaço privado era entendido como a posse de um lugar a partir do qual era possível ao cidadão ascender ao espaço da política. Sob esse ângulo Arendt nota que a perda da conexão público privado coincide também com a conexão moderna entre propriedade e riqueza. Nessa direção ela sublinha que a ênfase na acumulação da riqueza nunca teve grande consideração pela propriedade privada (*Condição Humana*, 1993: 76-77). Pode-se dizer como fazia Amiel (1996), que, não há em Arendt, nenhum desprezo pela vida privada; ao contrário, a obscuridade da vida privada é sempre necessária. É no recôndito dela que se desenvolvem virtudes específicas, cuja perda não se dá sem nostalgia.

Nesse ponto parece fundamental indagar: O que é mesmo o mundo para Arendt?

Essa pergunta é importante porque, na obra da autora, o mundo não se confunde com o terreno do qual os homens extraem a matéria para com ela fabricar coisas. Nas palavras dela:

“(...) o mundo não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem” (Arendt, 1993:62).

Tal perspectiva se consubstancia no seguinte repto: “*ide para onde fores e sereis uma polis.*” Isso conforma a idéia de público como espaço de relação diferenciado do território ou, como um lugar próprio “...absolutamente requerido do viver conjuntamente, da pluralidade, portanto da ação, portanto da política” (Amiel, 1996:75).

Palavra e Ação se constituem, no caso, como meios de distinção e de revelação. Assim, ao agir e falar, os homens revelam **quem são** na cena pública porque eles só se afirmam na pluralidade, só são através do testemunho dos outros, dos pares dos espectadores: “o mundo comum é, portanto, em certo sentido, o que é visto e ouvido conforme uma diversidade de perspectivas que precisamente assegura a identidade do que é partilhado” (Amiel, op. cit. 76).⁴

Em outras palavras, o mundo não é uma porção do território mas um conjunto de instituições políticas e, portanto, **um artefato humano**, que conforma o espaço-entre, responsável pela unificação-separação dos homens na esfera pública. Esse espaço é entendido como espaço de Aparição e se conforma como domínio público quando é institucionalmente constituído, através de leis que tornam permanente o que era esporádico.⁵

⁴ A diferença de pontos de vista afirma, pois, a pluralidade como traço essencial da vida pública, como “...um pressuposto dado na própria existência dos homens”. Assim, a distinção humana não é o mesmo que diferenciação – *a curiosa qualidade de alteritas possuída por todas as coisas...*” (Arendt, 1993).

⁵ É pela ênfase da lei que ela recusa a idéia da compaixão pensada como natural, ou como uma virtude. Nessa perspectiva ela sublinha que a bondade quando ganha luz pública deixa de ser bondade; não porque em si mesma não valha. Em lugar da compaixão que dá lugar a bondade ela qualifica a solidariedade como princípio político porque a solidariedade está ligada a pluralidade e não ao indivíduo em si. (Almeida, 1997).

Esse espaço institucional se distingue, pois, dos interesses privados e vitais do homem e sobrevive ao ciclo natural da natalidade-mortalidade.

É bom dizer que para ela, o nascimento é a experiência humana mais próxima da liberdade; pelo nascimento o homem pode, começar algo novo, por meio da Ação e da Palavra.⁶

É, possivelmente, essa chave heurística que permite compreender porque alguns estudiosos chegam a dizer que na obra de Arendt, Liberdade e Ação são como nascimentos de segunda ordem. Mas a Ação, por ser um artefato humano, padece de uma fragilidade intrínseca e por isso ela tem que ser protegida por uma República duradoura capaz de sobreviver aos homens mortais, sobrevivência essa que garante o aparecimento de homens novos.

É nesse eixo de reflexão que ela vai dizer, "... que o espírito da idade moderna se preocupou desde o início com a estabilidade e durabilidade de um estado mundano puramente secular" (Arendt, 1990:30).

Essa preocupação ela observa na prática dos revolucionários que, na ausência de qualquer fundamento para fundar a cidade, voltaram-se para a antiguidade greco-romana. Em suas palavras, eles fizeram isso, "... a fim de terem um precedente para sua própria preocupação com o futuro de um mundo terrestre, criado pelo homem" (idem, *ibidem*).

É importante, pois, observar que o sentido da incursão de Arendt pela antiguidade, ao invés de significar a busca de um modelo de ação perdido no tempo, como querem alguns de seus intérpretes, parece ter o propósito de promover o encontro entre antigos e modernos. Com essa perspectiva ela releva o exercício pleno da Palavra e da Ação no Espaço Público, onde o aparecimento da liberdade é conjugado a um agudo sentido de limite, como era próprio à antiguidade. É através desse limite que a liberdade se institui para o efeito de garantir permanência e durabilidade ao mundo e impedir que, no movimento para a liberdade, o homem se volte contra sua condição.

⁶ Na ação e no discurso, cada pessoa, cada homem se destaca dos outros não por ser diferente mas enquanto ser que se revela a si próprio nos atos e palavras e, nesse sentido, ao se comunicar com os outros ele aparece como algo singular.

Assim o tesouro sem idade ao qual ela se refere, parece configurar-se em uma certa cultura da liberdade como liberdade política concebida em uma capacidade absoluta de iniciar algo novo, de começar e, por essa via ultrapassar o **esquecimento da política**. Nessa direção ela critica e recusa os processos automáticos e repetitivos que, nos tempos modernos, dobraram a política à Razão de Estado ou à racionalidade burocrática, instrumental.

Como dizem, com razão muitos críticos da obra da autora, é impossível pensar a política moderna sem uma recorrência a ação estratégica, mas, não obstante, pode-se argumentar que a preocupação dela é com a liberdade de agir no Espaço Público e que, nesse movimento ela se afasta da chamada liberdade dos modernos. Recusando a inversão histórica operada pelo processo moderno, que fez da esfera privada o lugar da liberdade e da esfera pública o lugar da necessidade confundindo nesse movimento a fronteira dessas duas instâncias da vida humana, Arendt recupera a liberdade dos antigos como elemento qualificador de sua concepção política. Como bem sublinha um dos seus intérpretes: “a opção pela liberdade dos antigos contra a liberdade dos modernos é elemento qualificador da concepção política de Arendt” (Portinaro, 1994:194).

A serem assim as coisas, têm razão aqueles para quem a cidade-Estado e a República são figuras exemplares que Arendt evoca com a convicção de que elas representam uma abertura à Esfera Pública.

Na verdade, essa variável pode ser abstraída da obra *Condição Humana*, onde Arendt surpreende a inversão histórica entre o público e o privado, que opera, segundo ela, uma mudança de hierarquia entre a vida contemplativa e a vida ativa. Nessa mudança para a vida ativa, as atividades do fazer e do fabricar abrem espaço ao “*homo faber*” no lugar do filósofo, figura logo substituída pelo *animal laborans*.

As causas desses deslocamentos estão no desenvolvimento da industrialização e no processo de acumulação e expropriação da riqueza. Estes, no limite são responsáveis pela destruição da estabilidade e durabilidade do mundo, em benefício do processo de produção e do consumo. Nos termos de um de seus intérpretes:

“(...) tudo se torna objeto de produção e consumo, de aquisição e permuta, e os indivíduos são obrigados a concentrar-se em suas

necessidades puramente biológicas, isto é, no trabalho para reproduzir sua condição de existência em uma escala sempre em expansão. Todos os valores ligados ao mundo- permanência, estabilidade, durabilidade- são sacrificados em favor dos **valores do trabalho-vida, produtividade Abundância**" (D' Entreves, 1994: 39).

A autora demonstra assim, como, modernamente, o processo biológico rege a ascensão do *animal laborans* na hierarquia da vida ativa, o que se dá em detrimento da Ação e do Espaço Público. Nessa direção o que ocorre é o deslocamento do "que" para o "como" dos padrões de fabricação para os processos de produção do objeto. Tal deslocamento, responsável pela elevação do trabalho na esfera da vida ativa, lança o trabalho na Esfera Pública, provocando com isso o esquecimento da política e do Espaço Público como espaço de excelência da Ação. O mundo, agora regido pela lógica do trabalho e do consumo entra em um movimento semelhante ao que ocorre com os processos naturais, tornando-se assim extremamente instável. Nas palavras de Arendt:

"As qualidades do mundo, a permanência, a estabilidade, a durabilidade são sacrificados em benefício da abundância que é o ideal do animal laborans". E continuando: "é como se houvésemos derrubado as fronteiras que distinguem o mundo o artifício humano, da natureza do processo biológico" (1993:138).

Esse fenômeno, operado pela modernidade indica, para Arendt, uma perda substantiva da experiência humana, que ela define como **alienação**, uma vez que o homem é reduzido aos limites da esfera privada.

Ora, nesse lócus ele não pode chegar a um acordo com relação a padrões de convivência, nem definir formas de conduta: só na sua solidão, esclarece Arendt, ele perde a fé nos sentidos e na razão e, nesse intercurso, aliena-se de si mesmo e dos outros se desconectando da realidade do mundo. Com isso desfaz-se a estrutura das atividades públicas e, com ela, as faculdades que florescem no seu seio – o senso comum, o julgamento, a imparcialidade e a memória (D' Entreves, In; Almeida, 1997).

Ora, a perda dessas faculdades reduz a vida ao seu ciclo natural, e confunde o homem com a espécie humana cuja expressão mais significativa é uma humanidade socializada onde o que vige é o interesse:

“A humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente o interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana mas não o homem nem os homens” (Arendt, 1993:334).

Em uma leitura de André Duarte (2000), para Arendt, a ascensão do social reduz o espaço privado aos dons e qualidades de cada indivíduo e aos seus meios para lidar com a questão da necessidade guardando, assim, da noção antiga apenas o seu significado como espaço de proteção e defesa do indivíduo da exposição à luz da publicidade.⁷

Tem-se assim, no mesmo movimento, uma descaracterização tanto da esfera pública como da privada; se a primeira reduz-se a administração dos interesses e problemas sociais e econômicos, a segunda se refugia na esfera da intimidade.

O social marca, portanto, o aparecimento de um momento histórico no bojo do qual opera-se uma autonomização da esfera econômica, processo no qual se estrutura o mercado de trocas capitalista como a principal instituição da sociedade, e o Estado-Nação como principal responsável pela administração das necessidades sociais da comunidade política.

A esfera do social conforma-se assim, como uma esfera híbrida na qual os interesses privados ganham importância pública (Arendt, 1993: 44-45)⁸.

⁷ Qualificando a sociedade de massa Arendt sustenta que “... o que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las (1993:62).

⁸ Anne Amiel, em obra instigante sobre a autora, “*Política e Acontecimento*”, (1996), argumenta que essa radical oposição entre privado público encontrada na obra de Arendt, pode ser lida como um modo de evitar o domínio moderno do social, cujo advento coincidiria com a época moderna e cuja tradução política seria o Estado-Nação (p. 74). Distanciando-se dessa autora, André Duarte qualifica a distinção que Arendt faz entre o público e o privado a partir do social muito no sentido de recuperar o vínculo entre liberdade e igualdade e, nessa chave, superar a concepção tradicional segundo a qual a liberdade diria respeito, em primeiro lugar, a esfera do social, isto é, a capacidade de produzir e consumir livremente, devendo estar afastada da esfera da política (op. cit. p. 282).

Arendt observa, nesse movimento, o aparecimento de uma racionalidade instrumental que se expressou, num primeiro momento, no horizonte teórico-prático do *homo faber* e na ideologia do Estado-máquina, cujo patrono foi Hobbes e, num segundo momento, no historicismo que, "... procura subordinar a atividade humana ao processo de Reprodução Social da vida da espécie" (Arendt, 1994: 44-45).

Muitas são as questões que têm sido colocadas nesse eixo de reflexão, mas, é o aviltamento da ação no espaço público em favor da saturação desse espaço pelo econômico, que ela denuncia.

Seja como for há fortes controvérsias em torno da idéia de que haveria na obra da autora uma separação arbitrária entre a economia e a política; Nessa chave se indagava: se as questões econômicas e sociais são excluídas pela política a que se refeririam as ações e as palavras? (Amiel, 1996:77).

Respondendo a essa objeção André Duarte (2000) sublinha que, conceber a ordem política como autônoma em relação a ordem econômica não é desconhecer os interesses objetivos que constituem a teia das relações humanas. Nessa perspectiva, ele faz sua argumentação de Arendt, chamando a atenção para o fato de que "... a ação e o discurso ocorre "entre" os homens e, nesse sentido, voltam-se 'para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos" (Arendt, 1993).

É importante notar, que é, sobretudo nessa chave que se pode observar o confronto de Arendt com Marx. Na verdade, esse confronto, parece muito marcado por uma recusa dessa autora de glorificar o trabalho como fonte de vida política; duvidando da possibilidade da necessidade vir a propiciar o caminho para a liberdade, ela critica Marx por não ter observado, "... que as horas vagas do animal laborans jamais seriam gastas em outra coisa senão em consumir" (Arendt, 1993:16).

De outro modo, segundo ela, Marx teria falhado na sua crítica ao capitalismo por não ter percebido que a emancipação do trabalho viria "pari-passu" com o desfiamento do âmbito público.

Esses são alguns elementos, muito superficiais da crítica que Arendt faz a Marx, da qual, inclusive, é possível extrair alguns paradoxos.

De qualquer forma não se trata aqui de aprofundar essa questão, mas, de observar como ela incide em uma divergência que se qualifica na impossibilidade do trabalho vir a fundar a liberdade. Ela é convicta de que, a saturação do mundo pelo trabalho é responsável pela desatenção do homem pelo mundo comum; voltados para a repetição da vida e para a compreensão de si mesmos enquanto trabalhadores, os homens, sustenta ela, passam a nortear as atividades mundanas nos signos do trabalho e do consumo, alienando-se da realidade do mundo e, portanto da política.

Mas, como sugere Duarte (ibid p. 95), "...não se trata de uma desvalorização elitista do trabalho e do trabalhador" (...) pelo contrário, trata-se de recordar que apesar de todo homem ser necessariamente um **animal laborans**, ele também pode e deve ser algo mais do que isso". Sob essa ótica enquanto ela assume a perspectiva do cuidado com o mundo, ela chama a atenção para o "caráter inóspito" e instável de um mundo regido pela lógica do trabalho. Nessa ótica ela chama a atenção para o mundo enquanto "artefato humano" conformado por barreiras artificiais que eles criam entre eles e a natureza quando entram em relação uns com os outros.

Ao se colocar assim Arendt parece dizer que a valorização do trabalho como forma de vida por excelência é, também ela, responsável pelo esquecimento da política.

Pondera-se, entretanto, que essa postura de Arendt não pode ser explicada simplesmente pela oposição trabalho-política. Mais precisamente, essa oposição é um traço constitutivo da vida moderna que se desenvolveu a partir da idéia mesma, de que o homem, por ser um animal movido pelo interesse, fez da política uma extensão desse interesse.

De outra forma, se a sociedade moderna é movida pelo interesse e se Arendt recusa o desenvolvimento da política nesse signo, o seu diagnóstico da modernidade ao invés de desvelar as fragilidades da política próprias à essa época, não estaria mais contundentemente falando do fim da política?

Em um outro registro, se a sociedade atual é a sociedade do trabalho onde, segundo ela não há lugar para uma Esfera Pública plural, saturada pelo exercício pleno da Ação e da Palavra, como então pensar a política em um mundo saturado pelo trabalho?

Arendt não responde a essa questão. Mas propriamente falando, pode-se dizer que ela deixa essa questão em aberto, como que criando um abismo, talvez, para potencializar a sua idéia de Ação como um milagre: "... Do ponto de vista dos processos automáticos que parecem reger a marcha do mundo, a ação parece um milagre".

A considerar as coisas sob esse ângulo pode-se, talvez, indagar: Será que a atual crise da sociedade salarial, com todas as suas implicações, não está pondo em discussão a vitória da última figura da vida ativa – **o animal laborans?**

Na perspectiva de um dos intérpretes de Hannah Arendt é possível extrair da obra da autora uma tendência a ver na revolução tecnológica as premissas para pôr em discussão tal questão.

Seja como for ela parece permitir mesmo, a exploração da idéia de Ação como um milagre, como ela diz; aliada a idéia de risco da exposição no Espaço Público, a Ação no registro do milagre, pode potencializar a tensão que Arendt deixa entrever entre o privado e o público e, nesse movimento, alimentar a luta pelo direito a ter direito, luta que se afirma pela confiança no Outro no âmbito de um público que se institui no movimento mesmo de constituição desse direito.

Essa posição, presente em toda a obra da autora, ganha um lugar especial na reflexão que ela faz sobre os Conselhos conjugada à crítica aos sindicatos e aos partidos. Os sindicatos, segundo ela, jamais foram revolucionários, uma vez que o propósito deles nunca foi, historicamente, a transformação da sociedade e das instituições políticas, a não ser como tendência minoritária. Quanto aos partidos da classe operária, foram definidos por ela como partidos de interesse e, portanto, não eram diferentes dos que representavam outras classes sociais. Nesse eixo de reflexão ela sublinha que existe uma grande diferença entre falar em nome de um grupo particular e falar em nome de todos e é essa diferença que qualifica a luta por interesses econômicos e a luta por interesses políticos.

É importante observar que Arendt efetua essa crítica, especificamente, no bojo dos processos revolucionários de onde ela abstrai, de um lado, uma concepção comunicativa de poder conformada nos Conselhos e, de outro, uma concepção burocrática que se adjetiva na conformação dos partidos.

Essa performance da análise política moderna é qualificada por um dos intérpretes de Arendt como a história de um conflito permanente entre um espírito conselhistas, conformado por uma ação pública plural e um moderno sistema partidário, modelado na ideologia de um Estado-Nação na qual se corporifica uma visão homogênea e eficaz da vida política. A simultaneidade desses dois sistemas de poder é relevada por Arendt, assim:

“Esses dois sistemas, tão flagrantemente diferentes e mesmo contraditórios, nasceram no mesmo momento. O sucesso espetacular do sistema partidário e o fracasso não menos espetacular do sistema de conselho foram, ambos, devidos ao advento do Estado-nação, que elevou um e esmagou o outro (Arendt, 1990:198).

E o deslizamento para a forma de governo e, nessa chave, para a categoria de representação, que, segundo ela, faz da política uma técnica e do exercício do governo uma profissão.

Ora, isso dessubstancializa a política já que desfaz o Espaço Público como lugar de revelação e ação e dá lugar a um aparelho governamental que decide burocraticamente sobre os negócios humanos. Por isso ao sistema representativo ela opõe a participação direta que encontra expressão nos Conselhos onde o poder é exercido pelo povo e a instituição dos Conselhos como República que pode prevenir contra a letargia política estimulada pelo sistema representativo, onde cada um abre mão de seu poder para delegá-lo a outrem.

Através do mecanismo dos Conselhos é possível fugir a armadilha do Estado Totalitário e à insinuação individual que está presente na base do Estado-providência.

Nesse movimento Arendt faz o elogio do componente espontâneo na política. Para ela, os Conselhos, enquanto organização, se desprendem de qualquer tradição e, nessa linha, fogem a toda mediação, seja ela de partidos, de revolucionários profissionais ou de teóricos da política; inscrevendo-se na chave da revelação, eles desenharam, nas Comunas, nas associações, um espaço de poder gerado pela comunicação.

Muitas são as críticas a essa forma de Arendt pensar a política uma das quais põe o acento no caráter fugidio do poder; nos Conselhos,

argumentam os críticos, o poder só sobrevive em seu "status nascendi", esquecendo a questão da manutenção do poder.

Esse argumento ganha força na análise de um dos intérpretes, para o qual: "em um mundo onde o Espaço Público foi ocupado pelo associacionismo privado, pelas instituições governativas e pela administração, a política não existe mais" (Portinaro, 1994, In Almeida, 1997); ou em outro, segundo o qual a política tem o formato de um conjunto vazio, onde jaz sempre a espera de um sentido que não pode jamais aparecer em sua transparência, porque logo se dissolveria.

Ora, o que ganha expressão nessas análises, é a fragilidade da solução dos Conselhos como solução institucional, mas é importante lembrar que Arendt não tem ilusões com relação a isso. Em uma entrevista concedida no verão de 1970, ela esclarece:

"Um estado-conselho [...] seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente; mas acrescenta: se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer; muito pouca, se tanto. E ainda: quem sabe, apesar de tudo – no encalço da próxima revolução" (In, Abranches, 1993).

Essa performance da análise da política moderna em Arendt, pode ser qualificada como um conflito permanente entre um espírito conselheiro, conformado em uma ação pública plural e um moderno sistema partidário modelado na ideologia de um Estado-Nação, na qual se corporifica uma visão homogênea e eficaz da política.

Pode-se dizer que, na perspectiva de Hannah Arendt essa visão, da política, desembocou, em "última instância", em uma espécie de esquecimento da política, que se abre em um "ponto de fuga" talvez traduzido em termos de um direito a ter direito.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 6ª ed. Rio de Janeiro: 1993
- _____. *O Regime do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*, Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Da Revolução*. São Paulo, UNB/Ática, 1990.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt - Política e Acontecimento*. Lisboa, Instituto Piaget, 1996.
- ABRANCHES, Antonio (org). *A dignidade da política; ensaios e conferências de Hannah Arendt*. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.
- ALMEIDA, Maria Helena Tenório. *O Espaço Público em Hannah Arendt – Uma Visão Normativa da Política. Tese de Doutorado PUC-SP, (mimeo), São Paulo, 1997.*
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.
- CORREIA, Adriano. *O Desafio Moderno: Hannah Arendt e a Sociedade de Consumo*. In:Morais, Eduardo Jardim de e Bignotto, Newton Bignotto (Orgs.) *Hannah Arendt Diálogos, Reflexões e Memórias*, Belo Horizonte, Editora UFMG; 2001.
- DENAMY, Sylvie Courtine. *Hannah Arendt; História e Biografias*. Lisboa, Instituto Piaget, Belfond, 1994.
- PORTINARO, Pier Paolo. *La Política como comienzo y el fin de la política. El Resplendor de Lo Público, en torno a Hannah Arendt*. Caracas, Nubes y Tierra, Ed. Nueva Sociedad, 1994.