

HANNAH ARENDT E OS LIMITES DA ESFERA POLÍTICA
HANNAH ARENDT AND THE LIMITS OF THE POLITICAL SPHERE

LUIZ DIOGO DE VASCONCELOS JUNIOR *
(UNICAMP – BRASIL)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o pensamento arendtiano sobre o desenvolvimento da tradição política ocidental a partir das Revoluções que marcaram a modernidade, sobretudo as Revoluções Francesa e a Americana. As experiências políticas que resultaram deste movimento significaram, na maior parte dos casos, a impossibilidade da pluralidade e da ação na esfera política. Para Arendt uma das principais causas destas interrupções foi a substituição da liberdade política pela manutenção das igualdades sócio-econômicas reivindicadas pelo povo nos conturbados períodos revolucionários.

Palavras-chave: revolução; pluralidade; liberdade.

ABSTRACT

This article aims at analysing Arendt's thinking about the development of the occidental political tradition taking into account the revolutions that have marked the modernity, especially the French and American Revolutions. The political experiences that have emerged from this movement meant the impossibility of plurality and action in the political sphere, in most cases. According to Arendt one of the main reasons for these interruptions was the replacement of political freedom for the maintenance of socioeconomic equalities claimed by people in the troubled revolutionary periods.

Key-words: revolution; plurality; freedom.

A história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes... tem sido a preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma, à pessoa ou ao homem em geral.

Hannah Arendt

Dentre as muitas controvérsias desencadeadas pelo pensamento de Hannah Arendt figuram análises bastante provocativas como a recusa dos Direitos Humanos, a querela com o marxismo político e a crítica ao sistema político contemporâneo objetivado na democracia representativa. Esta curiosa coletânea de polêmicas tem a propriedade de aglutinar, pelo desagrado muitas vezes furioso, correntes tão distintas de pensamento que, no curso normal das

disputas teóricas, nunca ocupariam o mesmo lado em qualquer questão. Cânones desenvolvidos teoricamente tanto pela esquerda, quanto pela direita, por marxistas e liberais, por judeus e cristãos, não escaparam às suas atentas e agudas críticas. Do mesmo modo, também os representantes de cada uma destas correntes de pensamento não economizaram nas respostas, algumas cegas, muitas outras à altura dos debates.

Malgrado os pontos de contato entre estas controvérsias distintas, que se apresentam muitas vezes como corolários lógicos, este trabalho pretende discutir, pontualmente, com a crítica à democracia representativa feita por Hannah Arendt. A crítica aos sistemas políticos em geral, e à democracia em particular, se justifica no contexto arendtiano desde os limites da aceitação da alteridade na esfera pública. Na obra de Arendt isto significou, no extremo, a interrupção, durante o período em que duraram os sistemas totalitários, de qualquer possibilidade de pluralidade, um dos elementos apontados por ela como fundamentais para a manutenção da esfera política, para a existência de um sistema político adequado à gestão dos negócios públicos.

Um veio dessa crítica que será explorado é o que já se faz presente na obra de Hannah Arendt desde a década de 50 do século passado. O objetivo deste trabalho será apresentar as críticas arendtianas, articulando-as com o desenvolvimento da esfera política contemporânea delimitada pela democracia, e pelo que deveria ser a sua função, como a de qualquer outro sistema político, compreendida aqui como a garantia de manutenção da pluralidade humana no interior de toda comunidade. Isto é tanto mais significativo, quanto mais próprio das culturas ocidentais, que identificam, *mutatis mutantis*, a democracia com algumas garantias individuais fundamentais e inalienáveis, sem que se façam as devidas mediações, como se a mera referência à palavra democracia já trouxesse consigo o poder de desencadear um movimento pronto a atender toda e qualquer necessidade sócio-política-econômica-cultural dos povos que adotaram, deliberadamente ou não, este sistema político. A ênfase nas necessidades sócio-econômicas não deveria ser, segundo Arendt, o fundamento inicial de nenhum sistema político. Este caminho de fundamentação foi o que gerou a perversão dos sistemas políticos, cada vez mais influenciados por visões economicistas, desencadeadas, nas análises arendtianas, a partir das Revoluções Americana e Francesa.

A crítica, contumaz mesmo que incipiente, à democracia como sistema político não é nenhuma novidade. O argumento não é, contudo, suficiente para, dadas as devidas conveniências, se omitir ou esquecer de que foi neste mesmo período que a democracia representativa se

construiu como sistema político hegemônico no mundo ocidental, independentemente dos conteúdos que se deveriam fazer presentes para que se pudesse dizer, como ainda se diz, que uma democracia idealizada discursivamente é, de fato, a democracia vigente. Isso significa dizer que o início das críticas é contemporâneo da própria irrupção da democracia na forma em que é reconhecida, conforme forjada desde seu renascimento no contexto das Revoluções Francesa e Americana, e seu posterior desenvolvimento, em que quase não se distingue da ideologia econômica que lhe dá suporte, a ideologia capitalista. As críticas tecidas ao sistema podem, inclusive, ser vistas como constitutivas do próprio sistema.

Um esclarecimento necessário é que a democracia, ou um seu simulacro qualquer, mesmo que de modo destorcido, continua presente no mundo como uma entidade quase transcendente que se mantém independentemente da realidade vivenciada. Construiu-se uma ideia de democracia com a qual se convive, mesmo que ante à consciência do que pode significar a convivência com uma ideia, enquanto que a coisa mesma não mais se encontra presente. O plano discursivo que sustenta a ideia de democracia permanece presente, prolongando a agonia do sistema. Já quanto à pluralidade, o mesmo não se pode dizer. Por mais que se acredite na eficácia da democracia como sistema político, é cada vez mais difícil aceitar que as sociedades contemporâneas convivem com a alteridade, ou seja, que a pluralidade seja, de fato, um valor presente ou praticado, ainda que querido. Este esclarecimento é importante por sustentar a ideia de que, uma vez realizada, a democracia participativa poderia ser o modelo político adequado para sustentar a pluralidade humana no espaço público. Como não há esta realização da democracia, a pluralidade também fica comprometida em sua dimensão.

Um dos argumentos mais utilizados por Hannah Arendt para significar seu modo de compreender a ação política é o imperativo socrático: *é melhor sofrer o mal que fazer o mal*¹. O desenvolvimento da proposição socrática tem, em Arendt, uma dupla implicação: é uma recusa da via moral, ao mesmo tempo em que é uma afirmação da via política nas considerações sobre a conduta humana na esfera pública. Se se faz o mal, antes de qualquer sanção legal contra o autor, o que já implicaria o conhecimento público do mal praticado, há o fato inconveniente de que aquele que praticou o mal tem de conviver cotidianamente consigo mesmo; isto é uma outra configuração do eu transformado, agora, em um malfeitor de quem, contudo, não se pode escapar; isso significa, ainda segundo Sócrates, citado por Arendt, que: *é melhor estar em*

desavença com o mundo inteiro do que, sendo um só, estar em desavença comigo mesmo (ARENDR, 2004, p. 220).

Apesar do argumento permitir uma interpretação que o leva, inicialmente, a uma recusa de cunho moral de se conviver com uma dor de consciência, há, também, a possibilidade de se tratar de um cuidado com o mundo, atitude própria da esfera pública arendtiana. Por se tratar de um axioma, que se apresenta em situações limites, nas quais se é obrigado a escolher conscientemente entre uma das duas opções, a fórmula seria: ou faço mal ao mundo, ou sofro um mal vindo do mundo. Ao se dispor a sofrer o mal, mesmo que se saiba que este sofrimento poderá ser menor do que um sofrimento da consciência gerado por uma dor moral, há uma recusa de Sócrates em causar mal ao mundo. Seria um daqueles momentos em que se exige do agente que manifeste sua responsabilidade para com o mundo, uma vez que esta responsabilidade já deveria existir, mesmo que potencialmente, em cada ser humano que chegou ao mundo como promessa de continuidade e expectativa do novo. A compreensão mais adequada do axioma que orienta a ação depende, portanto, do ponto de vista a ser utilizado quando da interpretação. No plano da filosofia política qual é a ênfase? Deve-se, politicamente, dar prioridade ao indivíduo ou à cidade?

E a resposta a esta pergunta pode, muito provavelmente, nem fazer mais sentido para nossa época. A própria pergunta já não é compreendida, e isso em razão de que o mundo reconhece apenas a primazia do indivíduo, a única lógica que talvez faça sentido por ser a conhecida. Nas sociedades contemporâneas a primazia do indivíduo suplanta os interesses da cidade. O caminho a ser percorrido desde o bem geral, o da cidade, até seus reflexos, como consequência, no bem do cidadão em sua individualidade, é longo demais para que se possa segui-lo em sua complexidade.

A reiterada utilização deste argumento socrático demonstra a opção arendtiana pela via política. A via moral requer uma estreita vinculação com o eu, que pode ser compreendido como aquele dois em um de que fala Platão, ao menos o Platão arendtiano, e que significa a faculdade de pensar, comum a todos os homens. A via moral pode vir a interromper as relações com o mundo, relação própria dos homens que optaram pela via política. E mesmo que o diálogo do pensamento seja absolutamente necessário por abrir uma importante janela para o universo político quando de sua instauração e manutenção, ele mesmo não é, em si, uma instância política. Estar em concordância ou em desavença com o mundo inteiro implica, antes de tudo, estar em

relação com o mundo, disposto a se desprender do eu em direção ao nós, pronto a assumir responsabilidades pelo mundo e pelos negócios humanos. Uma das diferenças entre o mundo grego e o contemporâneo é que a moral grega não se distinguia fundamentalmente da esfera pública, enquanto que para a contemporaneidade a fuga moral significa um refúgio na interioridade humana do ego, que implica uma opção pelo individualismo. Isto significa que a fuga moral pode interromper as relações plurais, que são próprias do universo político em geral na constituição da esfera pública.

A distância aberta entre as instâncias pública (o nós) e privada (o eu) é determinante quando se pensa na constituição da esfera política. Arendt fundamenta seu pensamento político distinguindo as diferentes esferas que juntas constituem a *vita activa*, espaço de circulação cotidiana dos homens. Dentre estas esferas há uma clara opção de Arendt pela ação, aquela que seria a mais determinante para a condição humana, ante as outras duas, o trabalho e a obra; ação, trabalho e obra são as três atividades fundamentais que caracterizam a *vita activa* e é a ação que orienta as atividades humanas na esfera pública³. Segundo Arendt, se a ação houvesse prevalecido como a esfera mais adequada para orientar a ação política, a democracia poderia ser outra, mais condizente com os anseios de liberdade política, como desenvolvida pelos ideários presentes nas Revoluções Francesa e Americana.

A democracia, como ressurgida no mundo ocidental no contexto destas revoluções tinha, segundo Arendt, um caráter mais teórico que prático, uma vez que não havia, nas experiências concretas, exemplos em que os *homens das revoluções*⁴ pudessem se ancorar para dar ao movimento revolucionário um direcionamento condizente com suas aspirações. As palavras tomadas de empréstimo à experiência e à história dos romanos, dentre elas *res publica*, sugeriam aos líderes da Revolução Francesa que não poderia haver coisa pública sob o domínio de um monarca; e sempre que tais palavras se manifestavam em seus significados mais momentâneos, não era na forma de discussões deliberativas gerando decisões em consonância com os interesses políticos gerais, mas sim como: “uma espécie de intoxicação, cujo principal elemento era a multidão – a massa popular cujo aplauso e exaltação patriótica conferiram tanto empenho e esplendor, tal como foi recebido por Robespierre” (ARENDR, 1988, p.96).

Esta interpretação dos fatos é importante por apontar para o entendimento de Arendt sobre como se deu o surgimento e o desenvolvimento da democracia representativa na modernidade ocidental. A este respeito, uma das mais contundentes críticas de Arendt é quanto

ao silenciamento histórico a que foi submetida a Revolução Americana. Em seu entendimento, este fato representa um grande e pernicioso lapso na história política da modernidade, uma vez que a experiência revolucionária que mais se aproximaria de uma verdadeira democracia, cujo modelo é Greco-Romano, seria a Revolução Americana e não a Francesa. Ainda durante as manifestações em Paris, durante a Revolução, quando da morte do rei, os gritos que se ouviam eram os de *Vive la république*. A palavra “democracia” só será utilizada posteriormente, num contexto tal, e com tanta propriedade, que sua força não se perderá durante os séculos seguintes. O desenvolvimento desta ideia de esfera pública gerará o que conhecemos hoje como democracia, e isso em função de seu apelo à ideia de liberdade. Ainda que os homens da Revolução Francesa tenham sido duramente criticados por Arendt, ela reconhece grande importância ao fato deles haverem construído uma ideia de liberdade até então desconhecida; eles a pensaram como liberdade pública, em contraposição à diferente ideia de liberdade, que, até então, era significada como livre vontade e livre pensamento:

Para eles, a liberdade só podia existir em público; era uma realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, e não um dom ou uma capacidade, era o espaço público ou a praça pública que a antiguidade havia conhecido como a área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos.⁵

Os homens da revolução dividiam com o povo a indignação pela obscuridade política, que significava a ausência de um espaço público adequado ao aparecimento, à visibilidade pública. Esta indignação, transformada em ressentimento no curso dos acontecimentos, demonstrava a necessidade de aparecer, a necessidade da ação e do discurso, atividades que só são possíveis na efetiva presença do outro na esfera pública, isto é, mediante à possibilidade de que a pluralidade se manifeste em sua inteira compreensão. É a existência e a manutenção deste espaço público que permite a ação humana, aquela esfera da *vita activa* em que a humanidade se manifesta com maior vigor. Assim, a ideia de liberdade surgiu, para os homens da revolução, como o que propiciaria uma esfera pública adequada aos negócios humanos por excelência, a manifestação da pluralidade pela ação e pelo discurso.

Acontece que a crítica de Arendt aos movimentos revolucionários de um modo geral (com algumas exceções, notadamente a estadunidense e a húngara), e ao francês particularmente, diz respeito a esta mesma ideia de liberdade. A crítica viria sobre o momento subsequente, quando a liberdade passou a ser o argumento utilizado pelo movimento revolucionário para

resolver questões que na compreensão arendtiana extrapolavam a esfera política. Como, durante a revolução, o que movia o povo, mas não os homens da revolução, para além das questões políticas que reivindicavam um espaço público capaz de suportar e garantir o aparecimento da pluralidade de opiniões eram, prioritariamente, as questões sociais, a liberdade na esfera pública passou a significar, também, a possibilidade de igualdade social. Isso significou, segundo Arendt, um retrocesso no entendimento e no desenvolvimento da ideia de liberdade.

Temos, assim, três momentos na Revolução Francesa em que o entendimento sobre o que é a liberdade desliza entre diferentes significados: antes, durante e depois da Revolução. Antes de deflagrada a Revolução, a liberdade era compreendida na chave do indivíduo, como liberdade da vontade e do pensamento. Este sentido voltará a ser compreendido durante o período revolucionário. Já no início da Revolução (e este seria o modelo democrático para Arendt), a liberdade dizia respeito aos homens no plural, responsáveis em comum pela esfera pública e não ao indivíduo. A ideia de liberdade pública visando à manifestação da igualdade na vida política (esfera da ação) fora substituída por uma paixão pela liberdade que visava à igualdade social (própria da esfera do trabalho). O problema é que esta liberdade pública ou política, movida pela paixão e visando interesses sociais, pode

ser facilmente confundida com o ódio exaltado pelos senhores, um ódio provavelmente muito mais veemente, porém, em essência, politicamente estéril, para a ânsia dos oprimidos pela libertação [...] Ele (o ódio) nunca resultou em revolução, por se incapaz de ao menos vislumbrar, quanto mais compreender, a ideia central da revolução, que é a instituição da liberdade, ou seja, a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer.⁶

E é o entendimento resultante desta substituição, na esteira da Revolução Francesa, da felicidade pública (esfera da ação) pelo bem estar social (esfera do trabalho) que, ainda hoje, sobrevive quando se pensa e se fala em liberdade nas questões políticas.

Esta questão, a da dimensão adequada que se deveria dar à liberdade, se mais próxima aos ideais políticos, ou se mais condizentes com a solução das necessidades sócio-econômicas, é a questão que fundamenta os destinos imediatos das revoluções, sobretudo no contexto da francesa, a que gerará o novo modelo de estado fundado na ideia de democracia. Uma vez que experimentaram a revolução, compreendida como o que propiciaria o espaço próprio para a manifestação da liberdade pública, a manifestação das opiniões divergentes, como pensa Arendt,

os homens da revolução estavam de posse de um conhecimento que não tinham no início da revolução: o conhecimento da felicidade pública.

Como o desenvolvimento político do movimento revolucionário lhes apareceu como uma disjunção necessária, com a liberdade pública e a felicidade pública se contrapondo, respectivamente, aos direitos civis e ao bem-estar individual, a questão se formulou, então, da seguinte forma:

por trás das teorias de Robespierre, que pressagiam o estado de permanência da revolução, é fácil discernir a embaraçosa, alarmante e assustadora questão que haveria de perturbar todos os futuros revolucionários: se o fim da revolução e a introdução do governo constitucional significam o fim da liberdade pública, seria então desejável terminar a revolução?⁷

Daí a opção, questionada em sua legitimidade por suas infelizes conseqüências, que instituiu a ideia de revolução permanente. Inicialmente esta ideia tinha a virtude de manter os homens em ação, isto é, em permanente debate na esfera pública. No entanto, com o tempo essa característica perdeu importância, por sua associação a outro princípio. Como o que passou a orientar o movimento revolucionário foi o objetivo de instaurar o bem estar social do povo, associado às necessidades materiais, cada cidadão se viu obrigado, como membro da nação, a se manter em rebelião contra si mesmo relativamente aos interesses pessoais egoístas que devem ser suplantados pela compaixão para que se instaure a vontade geral conforme teorizado por Rousseau e assumido pelos revolucionários franceses. Se a instauração da vontade geral tem esta característica no plano individual, no plano coletivo aparecerá, também, a ideia de um inimigo comum. Neste sentido, André Duarte no diz que é

nesse contexto que a autora discute o “terror da virtude” de Robespierre [...] A partir do momento em que a compaixão converteu-se em virtude suprema da atividade política, passando a amalgamar a vontade geral, ela dispensou inteiramente a persuasão, a promessa, a negociação e o acordo eventual entre os homens (isto é, a pluralidade), desencadeando o seu oposto, isto é, a perseguição e a punição dos cidadãos.⁸

Se a ideia de revolução permanente foi, inicialmente, uma virtude política, que teve sua versão positiva na Revolução Americana, aceita por Arendt, a *démarche* do conceito não será virtuosa. Nos sistemas políticos que se desenvolveram após a Revolução Francesa, os inimigos da revolução permanente assumirão as mais diferentes faces. No extremo encontrará em toda alteridade a imagem dos inimigos da revolução, que significava, em quase todos os casos,

inimigos do estado. É no interior desta mesma lógica que ressurgirá, no século XX, a figura dos inimigos objetivos, “criminosos sem crimes num tipo de estado em que o órgão executivo é a polícia e não o partido” (ARENDR, 2000, p.347). Esta questão é própria da revolução francesa, mas não da americana, onde, segundo Arendt, felicidade pública e bem-estar individual nunca estiveram contrapostos.

Este entendimento da liberdade como bem-estar, em consonância com a ideia de satisfação do desejo de suplantar as necessidades materiais, será materializado, por exemplo, nas constituições e na declaração dos direitos humanos pela revolução francesa. Nesta versão, a ideia de direitos humanos significa que:

Todos os homens, pelo simples fato de haverem nascido, tornavam-se detentores de certos direitos [...] independentemente e fora do corpo político, e, em seguida, vai mais além, equiparando esses direitos, os direitos do homem *qua* homem, aos direitos dos cidadãos. O problema com esses direitos sempre foi que eles não podiam ser mais do que os direitos dos nacionais, e que só eram invocados, como ultimo recurso, por aqueles que haviam perdido seus direitos normais de cidadãos.⁹

Uma vez sentado no trono francês, o povo tratará de instituir uma dinâmica legal que assegure a liberdade e a igualdade não em termos políticos, mas em termos sociais. Um governo de todos deveria, a partir de então, garantir os direitos de todos a uma vida destituída de desigualdades no plano material. Assim,

Não foi a vontade, mas sim o interesse, a sólida estrutura de uma sociedade de classes, que conferiu ao estado nação, sua medida de estabilidade. E esse interesse - através do qual o indivíduo, e não o cidadão, se alia a alguns outros - nunca foi uma expressão da vontade, mas, ao contrário, uma manifestação do mundo exterior, ou melhor, daqueles setores do mundo que certos grupos compartilham em comum.¹⁰

Este movimento resultou, portanto, de um duplo erro: um dos homens da revolução e outro do povo. O erro dos homens da revolução francesa foi que se mantiveram convictos de que o poder emanava de uma única e mesma fonte, o povo. Ao tentar centralizar o poder distante da esfera onde havia efetiva participação política, o que aconteceu foi que eles não conseguiram construir uma instância de autoridade suficientemente legítima para instituir uma legislação condizente com as necessidades e anseios políticos da época. O que se garantiu no processo foram as reivindicações do povo por um sistema legal que trouxesse em si, como direito

inalienável, a previsão da satisfação das necessidades sociais, ainda que pela substituição da esfera política pela social.

Esta substituição foi conseqüência, também, do segundo erro: um erro do povo francês. Sabedores da felicidade gerada pela igualdade social existente nos Estados Unidos da América e sabedores da revolução republicana lá ocorrida, os dois fatos foram interpretados numa cadeia de causa e conseqüência que deveria, todavia, prevalecer, também, na França. Ainda que,

Temos afirmado que a riqueza e o bem-estar econômico são os frutos da liberdade, quando deveríamos ser os primeiros a saber que essa espécie de ‘felicidade’ já existia na América antes da Revolução, e que sua causa foi a abundância natural acompanhada de um ‘governo brando’, e não a liberdade política ou a desapoderada e irrefreada ‘iniciativa privada’ do capitalismo, o qual na verdade, na ausência de riqueza natural, resultou, em toda parte, em infelicidade e pobreza das populações.¹¹ (grifos da autora).

Se, desde as revoluções (francesa e americana), o tipo de liberdade que prevaleceu na Europa é a que declara atenção quase exclusiva aos aspectos sociais voltados para a resolução das necessidades materiais dos indivíduos, na América, também, este modelo não demorou a aparecer e a prevalecer. Isto teria sido uma conseqüência do descaso dos americanos com o plano teórico de um modo geral. Neste sentido, para Arendt, o pensamento começa pela memória, e a memória deve, para se manter como o que orienta a ação, ser condensada numa cadeia de noções conceituais capaz de fazer com que esta ação se afirme como modelo a ser seguido. Sem a ação política de discutir incessantemente o que se trava no mundo fenomênico ao redor das ideias, corre-se o risco de que as ideias, e as ações que delas podem decorrer, caíam na inutilidade de um passado esquecido. Foi em torno deste princípio que, por um lado, a revolução americana caía no esquecimento, enquanto que, ao mesmo tempo, a francesa se afirmava como modelo teórico a sustentar uma prática política. Uma das conseqüências desta aversão dos americanos pelo pensamento conceitual manifesta-se na forma como “este país passou a exibir uma tendência deplorável a se deixar seduzir por quase todos os modismos e engodos que a desintegração da tessitura social e política européia elevou à posição de notoriedade intelectual” (ARENDR, 1988, p.176). O que se perdeu neste processo foi o espírito revolucionário que orientou os americanos em sua experiência com a esfera da ação, com o plano político propriamente dito.

Uma vez perdida a experiência revolucionária, o que restou, na América, das chamadas liberdade pública, felicidade pública e espírito público, foram

As liberdades civis, o bem estar individual da grande maioria da população, e, além disso, a opinião pública como a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária. Essa transformação corresponde, com grande precisão, à inversão da esfera política pela sociedade; é como se os princípios, originalmente políticos, fossem traduzidos em valores sociais ¹².

Esta questão, sobre o que restaria após a revolução, sempre foi uma questão para os homens que pensavam e agiam politicamente. Afinal, a revolução é o momento de fundação de algo novo no mundo, movimento próprio da ação que deve legar algo ao futuro como uma promessa e um legado. E foi como resposta a esta questão que os pensadores políticos pré-revolucionários se voltaram para a forma republicana de governo, notadamente a romana. Não por seu caráter igualitário que assegurava a possibilidade da pluralidade, mas pela possibilidade de duração no tempo. Mas, se por um lado foi o caráter temporal que atraiu os pensadores pré-revolucionários para os sistemas republicanos de governo, o que atraiu o povo, durante a revolução, foi exatamente seu ideal de igualdade social, já equiparado à forma democrática de governo, e isso em consonância com o entendimento dos homens da Revolução Francesa que identificavam a fonte da autoridade na anuência do povo, ou o governo de todos.

Para os pensadores da revolução, a democracia era “sinônimo de instabilidade, resultado da volubilidade dos cidadãos, a ausência de espírito público, a tendência a serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos de massa” (ARENDR, 1988, p.180). Isso significa que a democracia era vista como mera forma de governo, antes de se transformar em ideologia ou preferência de classes, orientada não pela liberdade de opinião numa esfera pública plural, mas sim pela opinião pública.

A opinião pública hegemônica, como o que orientaria as instituições democráticas, se caracteriza por igualar as opiniões, destituindo de legitimidade qualquer possibilidade de discordância, de conflito entre as opiniões, estatuto legítimo e necessário que se apresenta sempre que a pluralidade se mantém garantida na esfera pública como o que orienta a esfera da ação e do pensamento, aquela esfera que é própria da via política e que permite aos homens aparecerem e atuarem, pelo discurso, na esfera pública. Quando se recusa a pluralidade não se recusa apenas as opiniões aí formuladas, o que já é significativo, mas se recusa, sobretudo, os homens que emitem tais opiniões. Neste contexto, a opção pela opinião pública, e o poder daí advindo, mais que fundamentar, se confundiu, irreversivelmente, com a democracia.

NOTAS

* Cursa o doutorado em Filosofia Política e Ética no programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, desenvolvendo trabalho sobre o pensamento de Hannah Arendt.

¹ O argumento é utilizado, por exemplo, para discutir a questão da responsabilidade coletiva. Segundo Arendt, só se pode falar em responsabilidade coletiva, mas não em culpa coletiva. Isto significaria a distância entre a moral e a política, que circunscreve a responsabilidade e a culpa em campos distintos, sendo a responsabilidade possível de ser vicária, enquanto que a culpa não. *In*: ARENDT, H. 2004, p.213-225.

² As traduções brasileiras dos termos arendtianos *accion*, *labor* e *work* não são pacíficas. A primeira edição de *A condição humana*, por exemplo, optou por traduzir *accion* por ação, *labor* por labor e *work* por trabalho. A nova edição brasileira revista, de 2010, apresenta significativas modificações ao traduzir *labor* como trabalho e *work* como obra. Para esta discussão indicamos o texto de Adriano Correia na nota à edição brasileira *in*: ARENDT, H. *A condição humana*. RJ: Forense Universitária, 2010. p.V. Ver também o texto de MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. *In*: Revista Ética e Filosofia Política – Número IX – Volume I – Edição Especial Hannah Arendt, disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/>

³ Homens da Revolução: termo utilizado por Arendt para designar os teóricos da Revoluções, tanto na França quanto nos EUA.

⁴ ARENDT, H. 1988, P.99.

⁵ *Ibidem*, p.100.

⁶ *Ibidem*, p.107.

⁷ DUARTE, A., 2000, p.288.

⁸ *Ibidem*, p.119.

⁹ *Idem*, p.130-131.

¹⁰ *Idem*, p.173-174.

¹¹ *Idem*, p.177.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. *Da revolução*. SP: Ática, 1988.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. SP: Cia. das letras, 2000.
- ARENDT, H. *A condição humana*. RJ: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, H. *Responsabilidade coletiva*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. SP: Cia das Letras, 2004.
- DUARTE, A. *O pensamento à sobra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. SP: Paz e Terra, 2000.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. In: Revista Ética e Filosofia Política – Número IX – Volume I – Edição Especial Hannah Arendt. Disponível em: < <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/>>.