

# Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos

## RESUMO

O texto discute a peculiaridade do pensamento político arendtiano, cuja originalidade e independência com relação aos critérios ideológicos clássicos, tais como direita e esquerda, frequentemente desconcerta seus leitores, tanto mais que a própria autora não revela os princípios metodológicos fundamentais que orientam seu pensamento. A hipótese é que a principal característica do pensamento político arendtiano reside em sua capacidade de distinguir e relacionar conceitos. Esta interpretação opõe-se às leituras que enfatizam o caráter rígido e dicotômico das distinções arendtianas, aspecto que as tornariam inviáveis para a discussão de problemas políticos contemporâneos. Com relação a essas críticas, argumento que, frente à ruptura da tradição, Arendt exercita um pensamento "sem amparos", nem dialético nem esquemático, mas que simultaneamente distingue e relaciona conceitos opostos, tornando-os inteligíveis por meio de sua confrontação e complementaridade. Penso finalmente que o esclarecimento desse procedimento metodológico permite reler as obras de Arendt de maneira a ressaltar a atualidade de sua reflexão para os problemas político-sociais do presente.

**Palavras-chave:** Arendt; Pensamento político; Distinção conceitual; Ruptura da tradição.

## ABSTRACT

The text discusses Arendt's peculiar political thought, whose originality and independence concerning classic ideological criteria such as right and left frequently arises perplexities amongst her readers. This situation is aggravated by the fact that Arendt offers no explanation concerning the methodological procedures that orient her political thought. My hypothesis is that the main characteristic of Arendt's political thinking lies in its capacity of both distinguishing and relating the distinguished concepts, an interpretation that counters current critical readings that stress Arendt's supposedly rigid and contemporarily unattainable concepts. Against those criticisms, I argue that by facing the rupture of tradition Arendt exercised a "thinking without banisters" which was neither dialectical nor schematic, a thinking that proceeded by simultaneously distinguishing and relating concepts, so that their own intelligibility depends on their own confrontation and correlation. Finally, I believe that by clarifying this Arendtian thought-procedure one is entitled to rereading her works, thus highlighting their relevance to understanding some of our social-political matters.

**Keywords:** Arendt; Political thinking; Conceptual distinctions; Rupture of tradition.

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisador do CNPQ.

## 1 Sobre a independência do pensamento político arendtiano

Antes ignorado ou frequentemente atacado por críticos diversos, o pensamento de Hannah Arendt finalmente conquistou reconhecimento e fama póstuma, aquela que a própria autora certa vez considerou como

uma das variantes mais raras e menos desejadas da FAMA, embora seja menos arbitrária e muitas vezes mais sólida que os outros tipos, pois raramente é concedida à mera mercadoria. Quem mais lucraria está morto e, portanto, não está à venda. (ARENDR, 1987, p. 133).

Muitos são os motivos que propiciaram tal reconhecimento tardio e a questão certamente não pode ser resolvida de uma vez por todas. No entanto, algumas hipóteses podem ser aventadas. Pode-se considerar, por exemplo, que o crescente fortalecimento da crítica feminista à hierarquia de gênero tenha conferido maior visibilidade e espaço para as mulheres pensadoras, em relação ao que ocorria durante os anos 50 e 60, durante os quais se publicou boa parte da obra de Hannah Arendt (HONIG, 1995). No entanto, o aspecto que me parece decisivo na determinação de sua fama póstuma tem que ver com o fato de que Arendt jamais integrou seu pensamento político a alguma ideologia ou a algum 'ismo' – capitalismo, socialismo, anarquismo, liberalismo, conservadorismo, direita, esquerda, centro. Assim, para que a relevância de seu pensamento político pudesse se fazer sentir era preciso que a rígida fronteira ideológica entre esquerda e direita se dissolvesse.<sup>1</sup>

Obviamente, isto não significa que o pensamento político de Arendt estivesse em sintonia com os postulados do pensamento único de extração neoliberal, mundialmente hegemônico imediatamente após a queda do muro de Berlim, em 1989, como deu a entender Slavoj Žižek. Para o teórico esloveno, se hoje Arendt não é mais rechaçada nos círculos acadêmicos de 'esquerda' como reacionária, como ocorria no passado, isto configuraria o

---

<sup>1</sup> Não se trata aqui de defender a conhecida tese, ela própria altamente ideológica, a respeito do fim das ideologias. O aspecto que ressalto é que a polaridade direita/esquerda já não opera mais como critério primeiro, claro e determinante na qualificação e classificação do pensamento político contemporâneo. O que, entretanto, não significa invalidar tais categorias políticas como critérios que ainda permitem classificar e distinguir pensadores políticos, embora com a crise do marxismo e a falência do socialismo realmente existente já não pareça haver consenso entre os intelectuais a respeito do que constitui atualmente um pensamento de esquerda. O que, finalmente, não significa que não haja mais pensamento de esquerda! Pelo contrário, creio que hoje há vários pensamentos de esquerda, mesmo e, sobretudo, para além do horizonte do marxismo.

signo mais claro da derrota teórica da esquerda; de que a esquerda aceitou as coordenadas centrais da democracia liberal ('democracia' frente ao 'totalitarismo', etc.), e está tratando de redefinir sua (o)posição *dentro* deste espaço. (ZIZEK, 2002, p. 13).

Para ele, a aceitação crescente do pensamento arendtiano está diretamente relacionada à aceitação da categoria do totalitarismo, a partir da qual os teóricos liberais procuraram afirmar a democracia liberal representativa como o antídoto contra os delírios totalitários de direita (nazismo) e de esquerda (stalinismo). Zizek tem certa razão ao afirmar que, atualmente,

a partir do momento em que se mostra a mais ligeira inclinação em tomar parte em projetos políticos que pretendem opor-se seriamente à ordem existente, a resposta é imediata: 'Por bem intencionado que seja, acabará necessariamente em um novo Gulag!' (ZIZEK, 2002, p. 14).

No entanto, definir o pensamento arendtiano como reacionário ou liberal é o mesmo que atirar no escuro e acertar apenas a si mesmo. Se o pensamento de Arendt de fato nunca se enquadrou no universo semântico da esquerda dos anos 40-70, ele tampouco jamais poupou críticas à redução do político aos princípios fundamentais do pensamento liberal ou conservador. Numa palavra, o que hoje se pode perceber com maior nitidez é que as barreiras ideológicas rígidas entre aquilo que anteriormente se entendia por direita e esquerda já não esgotam mais o espectro das possibilidades reflexivas do pensamento político. Ou, em outras palavras, quando um pensador político contemporâneo não se afirma como pertencente ao espectro ideológico da esquerda, nem por isso ele se situaria no pólo oposto, o da direita.

Contudo, se ainda hoje o pensamento arendtiano expõe-se a polêmicas ideológicas dessa natureza, podemos imaginar o desconcerto que sua independência causava entre seus pares intelectuais num passado recente. Em um debate sobre sua obra ocorrido no Canadá em 1972, Hans Morgenthau, seu colega na New School for Social Research, dirigiu-lhe uma pergunta que muitos de seus leitores teriam gostado de formular:

O que você é? Você é uma conservadora? Você é uma liberal? Onde está sua posição no interior das possibilidades contemporâneas?" A resposta de Arendt é conhecida: "Eu não sei. Eu realmente não sei e nunca soube. E suponho que nunca tive tal posição. Você sabe que a esquerda pensa que eu sou conservadora, e os conservadores por vezes pensam que eu sou de

esquerda ou que eu sou uma inconformista<sup>2</sup>, ou sabe lá Deus o que mais. E eu devo dizer que jamais me importei com isso. Eu não penso que as reais questões deste século ganharão qualquer iluminação por meio desse tipo de coisa. Eu não pertencço a nenhum grupo [...] Nunca fui socialista. Nunca fui comunista. Venho de um contexto socialista. Meus pais foram socialistas. Mas eu mesma nunca fui. Nunca quis nada desse tipo. [...] Nunca fui liberal. Quando disse o que eu não era, eu esqueci [de mencionar isso]. Eu nunca acreditei no liberalismo. (ARENDR, 1979, p. 333-334).

À pergunta de Mary McCarthy a respeito de sua posição frente ao capitalismo, a mesma resposta se repete:

Você me pergunta onde me situo. Não me situo em nenhum lugar. Realmente não estou na principal corrente do pensamento político do presente ou de qualquer outro pensamento. Mas não porque eu queira ser tão original – simplesmente ocorre que não me encaixo. (ARENDR, 1979, p. 336).

O traço distintivo do pensamento arendtiano sempre foi sua radical independência e autonomia, pois, para ela, pensar sempre significou pensar por si mesma. Temos aqui o autorretrato de uma pensadora que gostava de referir-se a si própria citando um poema de Schiller, *Das Mädchen aus der Fremde*, a menina vinda do estrangeiro, do desconhecido, da estranheza. Hannah Arendt via-se a si mesma como a recém-chegada, como aquela que não pertence ao lugar em que se encontra, aquela que não é daqui e que talvez não pertença a lugar algum (FEST, 2004, p. 142).<sup>3</sup> Para além de quaisquer idiosincrasias pessoais, o certo é que Arendt sempre cultivou uma atitude de auto-distanciamento, tanto no plano pessoal, quanto no plano teórico: “Como você sabe, eu não

<sup>2</sup> Arendt emprega o termo *maverick* que também possui conotações pejorativas, significando alguém que se extravia, que sai dos caminhos convencionais. Adriano Correia (2010, p. 157) o traduz por “dissidente”, opção que me parece possível, mas que evito por remeter à figura coletiva dos intelectuais perseguidos politicamente por um regime político. Arendt, de fato, foi perseguida pela Alemanha nazista, como se sabe; no entanto, uma vez nos Estados Unidos, país em que ela formulou sua obra política, considerá-la como uma ‘dissidente’ me pareceria exagerado, muito embora ela certamente jamais tenha se identificado plenamente com as políticas interna e externa norte-americanas. Por isso, optei pela tradução do termo como ‘inconformista’, que me pareceu mais ajustada ao caráter independente de seu pensamento político.

<sup>3</sup> Em conversa com Joachim Fest no outono de 1964, Arendt confidenciou-lhe, bem a seu estilo: “em meu modo de pensar e julgar venho de Königsberg. Muitas vezes escondo isso de mim mesma. Mas é assim. Apenas politicamente sou americana, por assim dizer, mas também com todo o coração.” Após uma pequena pausa ela acrescentou: ‘Bem vistas as coisas, sempre fui e sou, de onde quer que eu venha, a menina vinda do estrangeiro sobre a qual fala o poema de Schiller, na Alemanha apenas um pouco menos do que nos Estados Unidos.’”

reflito muito a respeito daquilo que estou fazendo. Eu penso que é uma perda de tempo. Você nunca conhece a si mesmo, de todo modo. Assim, isto é totalmente inútil.” (ARENDDT, 1979, p. 336). Mas então, como compreender a raiz da originalidade e da independência que desde cedo se impuseram à pensadora? Arendt nos apresenta alguns indícios teóricos a esse respeito quando declara que seu modo de pensar sempre se orientou pela metáfora do “pensamento sem amparos” (ARENDDT, 1979, p. 336). Esta denominação é plena de implicações teóricas e deve ser explorada para que ganhemos acesso ao modo como Arendt pensa ao produzir suas obras, algo a respeito de quê ela nos dá pouquíssimas informações.

## **2 Arendt e o pensamento político sem amparos: para além das tradições consolidadas**

Seu “pensamento sem amparos” está diretamente relacionado à concepção de que a tradição metafísica se esgotou enquanto tal, de que o fio de Ariadne se rompeu e o passado já não ilumina mais o presente, como já o havia intuído Alexis de Tocqueville na primeira metade do século 19. Em suma, Arendt situa seu pensamento na esteira da tradição filosófica que, de Nietzsche a Heidegger, interpretou a assim chamada “morte de Deus” em termos da perda dos fundamentos certos e seguros, capazes de amparar e orientar o pensamento na determinação dos valores últimos que deveriam conduzir os assuntos humanos. Para Arendt, a ruptura da tradição implicava o esvaziamento da lacuna entre passado e futuro, isto é, a perda do sentido de orientação para lidar com a história, seus acontecimentos e o arcabouço de conceitos que nos foi legado. Assim, para pensar em tempos de incerteza e de perda dos fundamentos capazes de determinar normativamente o certo e o errado, o belo e o feio, o justo e o injusto, Arendt afirmou que era preciso “começar a pensar *como se* ninguém antes houvesse pensado para então começar a aprender de todos os demais.” (ARENDDT, 1979, p. 337; grifos meus). Arendt não estava fazendo a defesa da exigência metodológica moderna de começar tudo de novo a partir de um suposto marco zero, fazendo tabula rasa de toda a tradição pregressa; antes, tratava-se de reconhecer a perda de autoridade e de coesão da tradição, ou seja, de reconhecer que com a ruptura de seu fio condutor nos restam apenas fragmentos de conceitos e de experiências de pensamento, os quais não mais podem ser rejuntados e recompostos de maneira a formar um todo coerente, embora tais fragmentos constituam o único material com o qual ainda podemos continuar a pensar, promovendo um contínuo ajuste de contas

entre passado e presente (DUARTE, 2000). Assim, assumir a ruptura da tradição significava ter de começar a pensar e repensar toda e qualquer questão política de novo, a partir de si mesma, buscando estabelecer um diálogo crítico com nada mais que fragmentos de experiências e de pensamentos do passado, a fim de tentar iluminar e esclarecer, tanto quanto possível, as circunstâncias e os dilemas políticos do presente. Nos tempos sombrios que são os nossos, pensar exige começar a pensar novamente e por si mesmo, num diálogo crítico, fragmentário e apropriativo em relação àquilo que permanece da tradição filosófica, isto é, seu infundável manancial de textos e conceitos, os quais precisam ser reinterpretados e desconstruídos a fim de que voltem a nos dizer algo esclarecedor a respeito das questões políticas de nosso tempo.

Após a “morte de Deus”, além de nos encontramos na situação precária de ter de pensar sem poder recorrer a qualquer fundamento ou instância última e absoluta, tampouco podemos recorrer a qualquer novo conjunto de valores ou amparos. Tudo isto, evidentemente, complica demasiadamente nossa situação contemporânea de pensamento, não sendo casual que, diante da perda de todo fundamento absoluto, opere-se justamente uma equalização e relativização de todos os valores, até o ponto em que todo conjunto de valores possa ser rapidamente substituído por qualquer outro, experiência catastrófica que se viu comprovada e demonstrada com o advento do totalitarismo e sua posterior derrota. Tanto num caso como no outro, Arendt pensa que

aqueles que ainda estavam firmemente convencidos dos assim chamados velhos valores foram os primeiros a prestar-se a trocar seus velhos valores por um novo conjunto de valores, desde que este lhes fosse providenciado. (ARENDR, 1979, p. 314).

Por estes motivos, quando Hans Jonas afirmou que seria imprescindível recorrer aos poderes da metafísica a fim de decidir como o homem e o mundo futuro deveriam ser, tarefas urgentes na era da tecnologia moderna, Arendt lhe respondeu: “Não creio que possamos estabilizar a situação na qual nos encontramos desde o século 17 de algum modo definitivo.” (ARENDR, 1979, p. 314). Para ela, por outro lado, sequer teríamos de nos ocupar com os problemas que a era tecnológicas nos impôs, dentre tantas outras questões éticas e políticas prementes, se “todo esse negócio da metafísica e todo esse negócio dos valores não tivessem se rompido. Começamos a questionar justamente por causa desses eventos” (ARENDR, 1979, p. 314). Em termos mais acadêmicos, a mesma idéia já fora exposta anteriormente no prefácio a *Entre o passado e o*

*futuro*, no qual ela afirmara não ser mais um segredo que o fio da tradição se esgarçara

cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a brecha entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento, adstrita, enquanto experiência, àqueles poucos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se uma realidade e uma perplexidade tangíveis para todos, isto é, um fato de relevância política. (ARENDR, 1993, p. 14).

Ao assumir a ruptura da tradição como fato consumado e não sujeito a ulterior revisão, portanto, ao considerar tal ruptura como um tema incontornável para o pensamento e para a ação política contemporânea, Arendt também reconheceu que sua reflexão se encontrava exposta a toda sorte de dificuldades teóricas. Em outras palavras, ela estava ciente de que com a ruptura do fio da tradição “não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro.” (ARENDR, 1993, p. 13). Em suma, ela estava convencida de que teria de encontrar por si mesma seu caminho de pensamento, sem poder recorrer a quaisquer modelos prévios. Do mesmo modo, ela também jamais pretendeu fazer de seu pensamento um critério normativo para o pensamento alheio, motivo pelo qual nunca pretendeu constituir uma escola ou movimento teórico, bem como sempre foi parcimoniosa na elucidação e explicação de sua própria maneira de pensar, evitando oferecer indicações metodológicas e epistemológicas a seus leitores.

Nisso justamente reside uma faceta das dificuldades que a leitura e a compreensão de suas obras nos impõem. De maneira geral, a linguagem arendtiana é clara e evita hermetismos conceituais, embora as frases longas e o estilo ensaístico, pleno de referências eruditas, por vezes apresentem dificuldades para o leitor não habituado aos torneios e volteios de seu pensamento. No entanto, se o conteúdo teórico de suas reflexões nos é apresentado de maneira direta e em linguagem conceitual acessível, ainda assim Arendt continua sendo uma pensadora difícil de compreender, aspecto que se confirma nas contendas interpretativas que se multiplicam entre seus leitores e comentadores (DUARTE, 2001). Tal independência de pensamento resulta da capacidade arendtiana de abordar velhos e novos dilemas políticos sob um prisma sempre inusitado e provocativo, que se afasta das posições teóricas consagradas para redefinir o âmbito dos próprios problemas e, assim, sugerir novas alternativas de questionamento. Entretanto, não raras vezes

terminamos a leitura de seus textos sem saber o que fazer ou o que pensar, imersos em perplexidade socrática, efeito talvez não desejado conscientemente por Arendt, mas com o qual ela certamente não se incomodaria. Tudo isso para não mencionar a frequente irritação provocada em seus leitores por suas distinções conceituais, à primeira vista um tanto abstratas e idiossincráticas. Hans Morgenthau sintetiza essa opinião ao afirmar que Arendt

define inúmeras palavras-chave de uma maneira que é própria dela mesma. [...] Esta prática intelectual – e trata-se de uma prática muito vivificante, pois dá início, ou deve dar início, a toda sorte de controvérsias – é ainda uma prática curiosa: a prática de tomar uma palavra que talvez tenha mais de um sentido no entendimento ordinário e dar a ela um sentido muito especial, para então proceder a partir daí até alcançar conclusões paradoxais e chocantes. (ARENDR, 1979, p. 322).

De fato, Hannah Arendt não nos apresenta muitas pistas a respeito de seu modo de pensar e efetuar distinções, de maneira que nos cabe justamente interpretar e decifrar os sutis procedimentos teóricos que ela própria teve de inventar para si a fim de pensar e se relacionar com o passado e com o presente na ausência de uma tradição ainda intacta e consistente.

Na ocasião do referido debate sobre sua obra, Arendt nos dá algumas pistas acerca de seu modo de pensar quando afirma que “o tema do nosso pensamento [...] é a experiência! E nada outro! E se perdemos o chão da experiência, então entramos em todo tipo de teorias.” (ARENDR, 1979, p. 308). Arendt não nega, evidentemente, o caráter abstrato, teórico e conceitual de seu pensamento, nem propõe alguma forma de empirismo metodológico como base de desenvolvimento de suas pesquisas. O que ela quer enfatizar é que o exercício do pensamento político “surge a partir dos acontecimentos políticos da experiência viva e deve manter-se vinculado a eles como as únicas referências a partir das quais pode se orientar.” (ARENDR, 1993, p. 14). Se o pensamento político se origina da “efetividade dos acontecimentos políticos” e a eles deve manter-se vinculado, isto não significa a impossibilidade de distanciar-se deles para pensá-los e dotá-los de sentido, mas sim que ele não deve se descolar dos acontecimentos que instigaram o pensar, sob pena de incorrer em falácias teóricas, falsos problemas e mesmo em grandes erros políticos. A advertência arendtiana também visava chamar a atenção para o caráter de experiência de todo pensamento, isto é, para seu caráter intrinsecamente “crítico” e “experimental”: “Eu penso que

todo pensamento, tal como a ele me entreguei, talvez de maneira um pouco desmesurada e extravagante, traz consigo a distinção de ser provisório.” (ARENDDT, 1979, p. 338). Outra pista importante a respeito das exigências que a levaram a repensar as categorias políticas da tradição reside no reconhecimento da necessidade de remontar às experiências políticas originárias que estão na base dos

conceitos tradicionais a fim de destilar deles, novamente, seu espírito original, que tão tristemente se evaporou das próprias palavras chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória – deixando atrás de si conchas vazias com as quais se pretende resolver todas as questões, sem consideração pela realidade fenomenal a elas subjacente. (ARENDDT, 1993, p. 15).

Vemos assim que o pensamento arendtiano segue estratégias teóricas complexas e, por vezes, ao menos aparentemente contrárias entre si. Por um lado, Arendt argumenta que o pensamento político não deve se apartar dos acontecimentos políticos do presente, os quais motivam a exigência de começar a pensar politicamente. Por outro, ela requer que tal pensamento político volte sua atenção para as experiências políticas originárias que estão na base dos conceitos políticos tradicionais, muito embora tais experiências tenham sido frequentemente recobertas ou esquecidas pela própria tradição do pensamento político. Percebe-se que Arendt procura conjugar o apego do pensador aos acontecimentos políticos que, em nosso presente, requerem e instigam a reflexão, à análise erudita da própria tradição, que precisa ser lida a contrapelo a fim de que se recuperem as experiências políticas originárias que, ou bem foram encobertas no processo de transmissão histórica dos conceitos, ou bem foram rejeitadas pelos próprios filósofos no momento mesmo da formulação dos conceitos que se tornaram diretivos para a filosofia política (ABENSOUR, 2007). No entanto, tais considerações nada esclarecem a respeito do modo como Arendt estabelece suas distinções conceituais, as quais, aos olhos de muitos leitores e críticos, mostram-se não apenas arbitrárias, mas podem mesmo constituir “contra-sensos quando aplicada(s) a sociedades modernas”, como enfatizou Habermas. (HABERMAS, 1980, p. 110). Segundo este autor,

é porque Arendt estiliza a imagem da *polis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno.” (HABERMAS, 1980, p. 109).

Se a esta altura já podemos compreender a relação existente entre o pensamento sem amparos de Hannah Arendt e o problema da ruptura do fio da tradição, o que dizer a respeito da sua forma de tecer e tramar distinções conceituais? Tocamos aqui o coração do problema: como compreender as distinções conceituais que estão no centro do pensamento arendtiano? Por meio de quais procedimentos teóricos e com quais objetivos Arendt estabeleceu sua fina arte de distinguir conceitos? E ainda: qual a pertinência de tais distinções para o pensamento político atual, isto é, em que medida elas nos ajudam a pensar e repensar os acontecimentos políticos de nosso tempo?

### 3 A fina arte de distinguir e relacionar conceitos

A obsessão arendtiana por estabelecer distinções conceituais é evidente para quem quer que tenha lido uma página sequer de seus textos. Basta abrir seus livros para deparar-se com distinções tais como público, privado e social; política e economia; liberdade e necessidade; poder e violência; trabalho, fabricação e ação; *bíos* e *zoé*, etc. O problema é que, uma vez mais, a autora quase nada nos diz a respeito da maneira muito particular pela qual estabeleceu e tornou operativas tais distinções. Pior ainda, as poucas palavras que ela dedica ao assunto não parecem conter aquilo que considero ser o mais importante sobre a maneira como ela traçou suas distinções conceituais. Vejamos. A certa altura do debate sobre sua obra no Canadá, Mary McCarthy observou que a prática pensante de propor distinções conceituais está “muito próxima das raízes do pensamento de Hannah Arendt”. Segundo McCarthy, Arendt pensaria do seguinte modo: “Eu distingo isto daquilo. Eu distingo o trabalho (*labor*) da fabricação (*work*). Eu distingo a fama da reputação’. E assim por diante. Isto é de fato um hábito de pensamento medieval.” (ARENDR, 1979, p. 337). McCarthy propôs que cada distinção arendtiana seria como a construção de uma “pequena casa” no espaço livre do pensamento, o qual seria gradativamente povoado pela multiplicação de distinções que estabeleceriam limites claros entre cada categoria. Em sua resposta, Arendt disse o seguinte:

É perfeitamente verdadeiro o que você diz a respeito das distinções. Eu sempre começo algo – eu não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – dizendo ‘A e B não são o mesmo’. E isto, evidentemente, vem diretamente de Aristóteles. (ARENDR, 1979, p. 337).

O problema é que tais considerações não revelam, mas antes até mesmo escondem as sutilezas presentes no modo arendtiano de pensar e propor distinções, como pretendo argumentar a seguir.

Em certo sentido, o próprio comentário de McCarthy nos oferece um indício de que o assunto é mais complexo do que a própria Arendt deixa entrever. Segundo McCarthy, a despeito do procedimento arendtiano de distinguir conceitos ser estranho às formas de pensar filosóficas da modernidade, por isso mesmo ele seria capaz de proporcionar ao pensamento filosófico contemporâneo uma interessante combinação de “vitalização e oxigenação” aliadas a um “sentido de estabilidade e segurança.” (ARENDR, 1979, p. 338). Ora, se McCarthy está certa a esse respeito, isto é, se o procedimento arendtiano de distinguir conceitos efetivamente resultar em uma *paradoxal combinação de opostos*, posto que tais distinções contribuiriam tanto para a renovação quanto para a estabilidade do pensamento político contemporâneo, então a referência de Arendt a Aristóteles é não apenas insuficiente, mas sobretudo enganadora. Afinal, se a arte arendtiana de distinguir conceitos resulta justamente na *paradoxal combinação ou correlação entre opostos*, como me parece ser justamente o caso, então ela pouco ou quase nada terá que ver com os procedimentos teóricos pelos quais Aristóteles elaborou suas categorias, muito embora, por outro lado, tampouco seja incorreto situar o pensamento arendtiano no quadro geral de um movimento teórico de retomada da filosofia aristotélica no século XX. (BERTI, 1997). O ponto crucial da questão é que Arendt, ciente da ruptura do fio da tradição, já não podia mais simplesmente reeditar procedimentos teóricos destinados a distinguir e especificar categorias tendo em vista criar um amplo quadro de figuras conceituais estanques, isoladas entre si. Esta, contudo, é exatamente a imagem consagrada de seu pensamento entre boa parte de seus leitores e críticos.

Se Arendt não segue mais do que certo impulso aristotélico ao estabelecer suas distinções conceituais, cujo interesse e atualidade residiriam, por sua vez, justamente em que elas se mostrariam capazes de reunir e articular qualidades contraditórias, como estabilidade e inovação, caberia investigar se tal procedimento teórico não estaria porventura inspirado no poder do negativo realçado pela dialética de Hegel e de Marx. Uma vez mais é preciso ter cuidado com as aparências, pois Arendt manifestou por diversas vezes uma clara atitude crítica em relação à dialética hegeliana e marxista. Ao criticar a concepção de Marx a respeito do capitalismo, que nele vira o sinal do progresso e da preparação das condições materiais para a emancipação futura da humanidade, a despeito e justamente por meio dos horrores que ele instaurara

historicamente, Arendt afirmou de maneira contundente no contexto da discussão de sua obra no Canadá: “bem, eu não creio no poder do negativo, da negação, quando se trata de um terrível infortúnio para outras pessoas.” (ARENDR, 1979, p. 335). Naquele mesmo contexto, quando Albrecht Wellmer retomou a questão de McCarthy a respeito do

‘elemento medieval’ na maneira arendtiana de propor distinções, afirmando que elas seriam “excessivamente abstratas [...], designando casos-limite aos quais nada na realidade corresponderia”, caracterizando-se assim a falta em seu pensamento de “certo elemento hegeliano”, Arendt lhe respondeu prontamente: “com certeza! (ARENDR, 1979, p. 325).

Ao explicar seu ponto de vista, Wellmer reformulou sua questão e lhe perguntou se não haveria um elemento “utópico” implicado em seu modo de pensar e estabelecer distinções, um elemento do qual Arendt não estaria “consciente”, mas que operaria de maneira a organizar e dar sentido a distinções como “fabricação e trabalho, o político e o social, poder e violência”. Na interpretação de Wellmer, tais distinções não dariam respeito a “possibilidades permanentes da humanidade”, mas sim “a limites extremos entre os quais a história humana se estenderia: isto é, o ser humano enquanto animal e enquanto utopia.” Welmer exemplificou sua argumentação com a seguinte hipótese:

se todo trabalho se tornasse fabricação, se o social se tornasse um tópico público ou político *no seu sentido* [de Arendt; AD], se a violência fosse abandonada em favor do poder, novamente no seu sentido, então aparentemente isto seria a realização da utopia [...] O que você diria de uma interpretação de suas distinções em que uma das alternativas designaria o caso-limite da animalidade e a outra o caso-limite da plena realização da humanidade? (ARENDR, 1979, p. 326).

Em sua resposta, Arendt rebateu uma vez mais o hegelianismo que considerou estar subjacente à pergunta de Wellmer:

Eu diria que por meio destes métodos elegantes você *eliminou* a distinção e efetuou esse truque hegeliano pelo qual um conceito, por si mesmo, começa a se desenvolver em seu próprio *negativo*. Não, isso não acontece! E o bom não se desenvolve no mau e o mau não se desenvolve no bom. Nisto eu seria inflexível. (ARENDR, 1979, p. 327).

Tal afirmação não é mera opinião idiossincrática, mas se enraíza no impulso primeiro do pensamento arendtiano. A recusa da singularidade

dos acontecimentos – tanto em seu caráter miraculoso quanto em seu caráter catastrófico – implicada na subsunção pacificadora do (mau) particular à (boa) totalidade ética universal organiza e estrutura o pensamento de Hannah Arendt do começo ao fim. Assim, em *Origens do totalitarismo* Arendt afirmava que depois de Auschwitz e do Gulag, entendidos como manifestação de um “mal radical antes ignorado,” já não poderíamos mais nos fiar na “noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores.” (ARENDDT, 2000, p. 494). Para ela, a concepção hegeliana e marxista de que “os opostos não se destroem, mas desenvolvem-se suavemente, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento e não o paralisam – assenta-se em um preconceito filosófico muito mais antigo: que o mal não é mais do que um *modus* privativo do bem, que o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões, desde há muito veneradas, tornaram-se perigosas.” (ARENDDT, 2009, p. 80-81). Finalmente, em *A Vida do Espírito*, sua última obra, Arendt declarou interessar-se pelas causas políticas derrotadas e esquecidas no curso da história, em franca oposição à avaliação hegeliana da história mundial, que privilegia as causas vencedoras e triunfantes. (ARENDDT, 1991, p. 163).

Nem Hegel nem Aristóteles, portanto, estão na base do modo arendtiano de traçar distinções conceituais. Quanto a isso, minha hipótese é que Arendt desenvolveu por si mesma um método genuíno de pensamento. Segundo penso, as distinções arendtianas não isolam ou apartam os conceitos distinguidos, mas, ao *distingui-los*, Arendt também os mantêm *relacionados*, de modo que cada distinção conserva o *vínculo diferencial* ou a *correlação* entre os conceitos distinguidos. O que, por certo, não significa que um conceito se converta no seu oposto ao passar pelo poder da negação. Vejamos o assunto mais de perto. Penso que as distinções arendtianas não se vêm comprometidas pela rigidez e pelo caráter puramente abstrato, nem redundam no estabelecimento de “compartimentos estanques no mundo real.” (ARENDDT, 2009, p. 68), como Arendt o afirma em *Sobre a violência*, obra que se tornou famosa pela inusitada distinção entre poder e violência. A distinção entre poder e violência não a leva a desconsiderar que ambos os fenômenos *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas, às quais o pensamento político deve se manter vinculado sob pena de perder-se em especulações estéreis e perigosas. Quando analisamos o cotidiano político institucional, mas também eventos políticos excepcionais, como revoluções ou o totalitarismo, não encontramos o fenômeno do puro poder isento de qualquer violência – “nada [...] é mais comum do que a combi-

nação de violência e poder.” (ARENDR, 2009, p. 69) – ou o fenômeno da pura violência desprovida de qualquer base efetiva de poder – “Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência.” (ARENDR, 2009, p. 73). Tais considerações não invalidam a distinção entre poder e violência, pois, uma vez analisados sob o prisma de seu caráter relacional, poder e violência permanecem distintos e, entretanto, relacionados entre si. Em outras palavras, Arendt jamais pretendeu traçar *a priori* a linha divisória que apartaria poder e violência em cada situação concreta e determinada. Por outro lado, ela considerou que poder e violência, a despeito de serem fenômenos distintos, sempre manifestam-se relacionados em cada situação política concreta, porém segundo uma *relação de proporcionalidade inversa*: quanto mais poder, menos violência; quanto mais violência, menos poder (DUARTE, 2009). Apenas muito raramente um dos fenômenos será capaz de suprimir definitivamente o outro, como no caso da silenciosa e pacífica resistência chinesa na Praça da Paz Celestial, totalmente derrotada e destruída pela violência dos tanques de guerra. Seja como for, o ganho teórico dessa forma peculiar de produzir distinções me parece óbvio: ao mesmo tempo em que Arendt ilumina as diferenças essenciais que distinguem poder e violência, confrontando-se com toda uma tradição de pensamento político que tendeu a identificar ou a aproximar ambos os conceitos, ela também nos permite compreender que tais fenômenos jamais aparecem isolados entre si em situações políticas concretas.

A fim de melhor avaliar o caráter relacional das distinções arendtianas, - as quais nem sempre foram elaboradas por meio do recurso à relação de proporcionalidade -, devemos considerar que a instituição de uma fronteira não é apenas a demarcação do limite que *separa* duas entidades, pois toda fronteira é também o traço que, ao separar duas regiões, também as mantém *unificadas*. (DUARTE, 2009). Toda fronteira, todo limite, todo traçado estabelece uma partilha, uma divisão, ao mesmo tempo em que vincula os opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam e se distinguem. Seguindo uma sugestão de Roberto Esposito, poderíamos tratar as distinções conceituais elaboradas por Arendt pensando-as em termos da *“intensificação do limite diferencial”*, isto é, poderíamos pensar o limite e a fronteira de maneira desconstrutiva, instável, indecível, como *“divisão, mas ao mesmo tempo [como] união entre o que se separa”*. Afinal, como afirma Esposito, um limite *“une justamente o que separa.”* (ESPOSITO, 2006, p. 19). A hipótese de que as distinções conceituais propostas por Arendt operam segundo o registro da intensificação do limite diferencial também sugere a hipótese de sua *mobili-*

*dade relativa* ou de sua *constitutiva instabilidade*, no sentido de que o traçado do limite, ainda que fundamental – do contrário não poderíamos distinguir nada –, não deve ser considerado de maneira rígida e absoluta, como traçado imóvel e definitivo, condição em vista da qual as distinções arendtianas se tornariam constitutivamente abstratas e descoladas do campo de experiências aos quais elas devem se manter vinculadas, para que a atividade pensante não se enrede no novelo de suas próprias abstrações.

Penso assim que as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt devem ser consideradas em seu caráter propriamente *relacional*, pois aquilo que nelas se distingue não elimina o *vínculo diferencial* ou *correlativo* que mantém unidos e distintos entre si conceitos opostos, os quais remetem a fenômenos políticos também eles distintos. Metaforicamente, poder-se-ia pensar na necessária correlação entre estabilidade e novidade, pois sem um quadro prévio de estabilidade não podemos conceber a existência da novidade, e sem inovação, por outro lado, a própria estabilidade torna-se incompreensível. O mesmo se dá com respeito à correlação entre luz e escuridão, entre velamento e desvelamento: sem confundirem-se, ambos permanecem interdependentes e correlatos no sentido de que um não pode ser sem o outro. E mesmo que não possamos determinar de uma vez por todas onde se instaura a linha divisória que aparta e reúne os conceitos opostos, é fundamental que a fronteira entre ambos seja traçada a fim de que os conceitos não se confundam. Do mesmo modo, liberdade e necessidade não se confundem jamais, nunca se convertem um no outro, mas tampouco podem ser considerados isoladamente, como se entre eles não houvesse uma relação de complementaridade mútua. Assim, o sentido da liberdade só pode ser compreendido por referência à dimensão da necessidade, do mesmo modo que o sentido da necessidade só pode ser compreendido por meio de sua contraposição ao fenômeno da liberdade, de maneira que se eliminarmos uma das duas a outra experiência também se perderá por completo: “o homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade.” (ARENDR, 1995, p. 133). Em outra passagem Arendt afirma ainda que

À necessidade e a vida são tão intimamente *aparentadas e correlatas* que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a *linha* que separa a liberdade da necessidade. (1995, p. 81, grifos meus).

Arendt é aqui absolutamente explícita a respeito do modo como ela distingue e correlaciona conceitos opostos: apenas uma frágil linha distingue liberdade e necessidade, experiências que, entretanto, permanecem intimamente aparentadas e correlacionadas. Ou ainda: em toda ação residem elementos próprios à fabricação e ao trabalho, pois não se pode agir sem a mediação de um mundo de coisas mundanas, do mesmo modo que toda ação tem de pressupor a capacidade de reprodução vital do agente. Em uma palavra, as distinções conceituais propostas por Arendt não se destinavam a criar entidades categoriais fechadas em si mesmas, dotadas de caráter absoluto e tornadas independentes de seu outro e da própria realidade política fenomênica à qual ambas se referem.

É certo que por vezes a própria Arendt incorre em excessos teóricos dessa natureza, mas penso que uma leitura mais atenta de suas obras, que interrogue o movimento geral de seu pensamento sem ater-se simplesmente a certos enunciados particulares, nos revela que a autora não comprometeu a totalidade de seu pensamento com formulações rígidas.<sup>4</sup> Arendt se dedicou a estabelecer distinções conceituais a fim de recuperar a inteligibilidade e o significado das palavras-chave do léxico político ocidental, tendo em vista superar o “triste reflexo do atual estado da ciência política.” (ARENDR, 2009, p. 64). No entanto, seu objetivo ao traçar tais distinções jamais foi o “de encontrar soluções definitivas” para todo tipo de problemas políticos, pois o que lhe importava efetivamente era recuperar a “esperança de esclarecer as questões e adquirir alguma desenvoltura no confronto com questões específicas.” (ARENDR, 1993, p. 15) e, para esse fim, ela estava ciente que de nada adiantaria criar categorias incomunicáveis entre si. Em suma, ao traçar suas distinções conceituais Arendt não pretendeu engessar os fenômenos políticos do presente em quadros estanques, mas confrontar os perigos teóricos oriundos de nossa incapacidade contemporânea para separar e articular fenômenos e categorias distintos. Se pudermos indicar a motivação primeira subjacente à arte arendtiana de traçar distinções conceituais, esta certamente não será a de tentar organizar um mundo ideal ou utópico,

---

<sup>4</sup> A este respeito Benhabib (1996, p. 123) refere-se ao “essencialismo fenomenológico” de Arendt e cita como exemplo o capítulo 10 de *A condição humana*, no qual, de fato, a autora atribui a cada atividade humana (ação, fabricação, trabalho) um lugar essencialmente determinado, criando distinções rígidas entre as atividades e seus lugares de desenvolvimento. (QUINTANA 2009, p. 199), concorda em parte com as críticas de Benhabib e outros, embora também argumente que a obra arendtiana permite leituras que explorem as complementaridades entre conceitos aparentemente opostos como *bíos* e *zoé*, aproximando-se assim da perspectiva defendida por mim neste artigo. Para uma avaliação criteriosa dos debates contemporâneos sobre o pensamento arendtiano, particularmente em torno ao problema do modo como ela traçou suas distinções conceituais, veja-se Ponce (2013).

historicamente superado ou impossível, com limites claramente definidos e protegidos de quaisquer deslocamentos ou transbordamentos entre as esferas pública, privada e social, entre economia e política, entre liberdade e necessidade, entre *bíos* e *zoé*. Pelo contrário, ao distinguir e relacionar conceitos, fenômenos e experiências Arendt parecia preocupar-se em ressaltar a necessidade de balanço e equilíbrio entre dimensões que, permanecendo distintas e mesmo contrárias entre si, não poderiam ser desarticuladas sob pena de gerarmos ainda mais incompreensão teórica e desespero político. Apesar de todas as leituras críticas que enfatizam o suposto desprezo elitista de Arendt pela atividade do trabalho, pelo domínio da necessidade e pelos âmbitos da natureza, da mera vida e da privatidade, a própria autora certa vez declarou que se os homens “não são de modo algum seres meramente naturais”, também somos, por outro lado, “criaturas vivas”. Disto decorre que

o trabalho é o único modo de podermos também permanecer e voltar com contentamento no círculo prescrito pela natureza, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. (ARENDR, 2006, p. 351).

Pouco mais adiante, Arendt enuncia sua tese a respeito do necessário equilíbrio entre atividades, experiências e dimensões da vida humana que, apesar de distintas, permanecem continuamente relacionadas entre si:

Não há felicidade nem contentamento duradouros para os seres humanos fora do círculo prescrito de dolorosa exaustão e prazerosa regeneração. Tudo o que lança este ciclo em desequilíbrio – a miséria, onde a exaustão é seguida pela penúria; ou uma vida inteiramente sem esforço, onde o tédio toma o lugar da exaustão; e onde os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, inclementes, um corpo humano impotente – arruína a felicidade elementar que resulta do estar vivo. (ARENDR 2006, p. 352).

#### **4 Repensar problemas políticos contemporâneos à luz das distinções arendtianas**

Para mencionar um único exemplo e concluir, consideremos a aparentemente problemática distinção arendtiana entre público, privado e social, alvo de tantas críticas na literatura secundária. Como se sabe, Arendt distinguiu tais conceitos de maneira inequívoca, embora não

tenha se limitado a nos apresentar definições analíticas claras, situando suas definições no contexto de uma reflexão histórica mais ampla. Para os propósitos de minhas considerações neste texto, podemos apresentar tal distinção conceitual nos seguintes termos, os quais estão longe de abordar todos os aspectos teóricos envolvidos na reflexão arendtiana a esse respeito: de maneira geral, aquilo que é público se mostra a todos, mesmo que a partir de perspectivas distintas, e a todos interessa, pois aquilo que aí aparece situa-se *entre* os atores políticos e a todos interessa, constituindo desse modo um mundo comum entre eles. (ARENDR, 1995, p. 59-62). Aquilo que é privado diz respeito ao que é próprio a cada um em sua particularidade e deve permanecer protegido da luz pública que a tudo ilumina, escondido no interior da propriedade privada. (ARENDR, 1995, p. 81). Finalmente, aquilo que é social resulta do moderno embaralhamento da antiga distinção entre público e privado, gerando inúmeras distorções contemporâneas como indústria da exposição pública de aspectos da vida privada, que deveriam permanecer ocultos, pois não são de interesse comum – pensemos na cultura do espetáculo baseada na exposição da vida privada de celebridades, por exemplo – ou então, provocando distorções ainda mais graves, relativas à voraz apropriação privada do espaço público, que tende a submeter o jogo político às regras dos interesses privados de grandes grupos econômicos transnacionais. Com a ascensão do social a esfera pública foi invadida pelos interesses econômicos e a esfera privada se transformou no domínio da intimidade. (ARENDR, 1995, p. 47-48).

Tais distinções são frequentemente consideradas inúteis para pensarmos problemas políticos contemporâneos, dado seu caráter supostamente esquemático e rigidamente dicotômico; ademais, elas também se mostrariam problemáticas na medida em que suporiam o fim da esfera pública no presente e, assim, corroborariam a percepção de que não há mais espaço para o exercício ativo da cidadania democrática. Contrariamente a estas críticas, meu argumento é duplo: primeiramente, é preciso ressaltar que Arendt não aparta essas esferas entre si, tanto mais que estava ciente da “profunda conexão entre privado e público”, a ponto de afirmar que

parece ser da natureza da *relação* entre as esferas pública e privada que o estágio final do desaparecimento da esfera pública seja acompanhada pela ameaça de igual liquidação da esfera privada. (ARENDR, 1995, p. 70; grifos meus).

Em segundo lugar, e agora de maneira mais enfática, gostaria de argumentar que mesmo a profunda crise contemporânea que afeta as

esferas pública e privada, as quais vão sendo gradativamente açambarcadas pela esfera do social, não impede de maneira cabal e absoluta que a atividade política democrática se instaure e se reproduza em tempos sombrios, nos quais todas as distinções entre espaços e experiências distintos parecem evaporar.

Para Arendt, a política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem a “a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”. Ora, a autora faz questão de destacar que se trata aí de um espaço que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo.” (ARENDR, 1995, p. 211-212), e cuja própria existência depende diretamente de que os agentes permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros. Esse espaço da aparência pré-institucional pode ser entendido como um mundo comum tecido pelo conjunto dos atos e palavras de agentes plurais. Pois bem, será que deveríamos ceder tão facilmente à aparente impressão de que, uma vez desaparecido o abismo que historicamente separava os espaços público e privado na antiguidade, Arendt decretaria a impossibilidade da existência de todo e qualquer mundo comum e, assim, também a impossibilidade da política democrática na modernidade? No entanto, como a própria Arendt dá a entender, o espaço público não se restringe às suas figuras institucionalizadas, estas sim em crise verdadeira, mas também se atualiza e se reatualiza com a formação de mundos comuns estabelecidos entre agentes distintos e plurais onde quer que eles se reúnam. Ao pensar a política a partir da instância originária de gestação da coisa política institucionalizada, ou seja, ao pensar a política a partir do poder de agir e discursar coletivo dos atores, Arendt considera que,

a rigor, a *polis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu *verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam.* (ARENDR, 1995, p. 249; grifos meus).

Portanto, a real tarefa arendtiana não era determinar de uma vez por todas onde é que se deveria restabelecer a fronteira historicamente perdida entre os espaços público, privado e social na modernidade. Antes, o importante era considerar que na modernidade tal fronteira é constitutivamente móvel, pois se o poder e o exercício ativo da cidadania existem apenas *entre* os agentes, isto é, somente quando eles agem e discursam persuasivamente entre si, então a política democrá-

tica pode se articular e se rearticular onde quer que a situação da ação coletiva mediada pela palavra se dê.

Em uma palavra, a política democrática não ocorre apenas na esfera pública institucional e burocraticamente estabelecida, pois ela se instaura efetivamente ali onde uma pluralidade de homens e mulheres se reúna para discutir e agir coletivamente, e isto pode se dar a partir de espaços sociais e mesmo privados, os quais, deste modo, começam a se tornar públicos. O processo de politização democrática de problemas privados e sociais, bem como o próprio deslocamento da atividade política democrática do espaço público para os espaços privados e sociais, sobretudo quando a esfera pública institucional se encontra temporariamente bloqueada ou suprimida, são fenômenos frequentemente observados em nosso tempo. Não por acaso, a despeito de suas críticas em relação ao caráter artificial e problemático das distinções arendtianas, Seyla Benhabib considera que

sob o totalitarismo a praça pública é preenchida com os signos vazios do poder do regime, mas um mundo comum é recriado em outra parte. Estes regimes começam a ruir quando o mundo comum criado em outra parte começa a se esparramar pelas ruas, pelo mercado e pelas praças das cidades, constituindo-se assim uma esfera pública alternativa. (BENHABIB, 1996, p. 125).

Embora Benhabib e Honig apresentem interpretações bastante divergentes a respeito da atualidade e vigor do pensamento arendtiano, ambas parecem chegar a conclusões semelhantes sobre as relações entre público e privado, as quais também corroboram o argumento que defendi ao longo deste texto. Nas palavras, de Honig,

A permeabilidade, o caráter inexato e a ambiguidade da distinção entre público e privado não são razões para abandoná-la. [...] E se tratássemos a noção arendtiana do público não como um *topos* específico, como o *agon* da Grécia antiga, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços (agonísticos), tanto em sentido topográfico quanto em sentido conceitual, os quais podem ocasionar a ação? [...] Então estaríamos na posição de identificar lugares de ação política num conjunto de constatações muito mais amplo, abrangendo desde verdades auto-evidentes a respeito de Deus, natureza, tecnologia e capital até as verdades auto-evidentes da identidade, do gênero, raça e etnicidade. Estaríamos então na posição de *agir* - no espaço privado (HONIG, 1995, p. 146-147).

Em resposta a uma crítica de Mary McCarthy, que apontara o caráter “muito rígido” da distinção “entre o político e o social.” (ARENDR, 1979, p. 315), em vista da qual os assuntos políticos acabariam por restringir-se apenas à ‘guerra’, Arendt fez uma importante declaração que parece confirmar a via interpretativa que estou defendendo:

a vida muda constantemente e sempre há constantemente coisas sobre as quais se quer falar. Em *todas as épocas* as pessoas que vivem coletivamente terão assuntos que pertencem ao espaço público – coisas ‘que são dignas de ser discutidas em público’. O que são esses assuntos em cada *momento* histórico é provavelmente *totalmente* diferente. [...] Então, o que se torna público (*what becomes public*) em cada período dado parece ser para mim totalmente diferente. [...] Sempre haverá conflitos. E você não precisa da guerra” (ARENDR, 1979, p. 316; itálicos meus).

À luz dessas considerações, compreende-se que o pensamento de Arendt não é por princípio avesso ao movimento contemporâneo de potencial politização das questões originariamente oriundas das esferas social e privada. E é certo que também aquilo que é “digno” de ser discutido em público torna-se também uma questão eminentemente política, talvez uma das principais questões políticas de nosso tempo. Isto, entretanto, não equivaleria à defesa da abolição pura e simples da fronteira que distingue o público, do privado e do social: “o debate público só pode lidar com coisas – se quisermos nos exprimir em termos negativos – que não podemos determinar com certeza. Do contrário, se podemos determiná-las com certeza, porque temos de nos reunir?” (ARENDR, 1979, p. 317).

Contrariamente ao assembleísmo que tão frequentemente caracteriza a atuação dos coletivos políticos do presente, Arendt considera que nem tudo deve ser objeto de discussão permanente, sob pena dos movimentos políticos tornarem-se estéreis e ineficazes. Obviamente, sempre se pode discutir o que deve estar sujeito à discussão; no entanto, pensa Arendt, encontra-se aí o risco de que o debate político se perca em questões estéreis, isto é, que se perca de vista o que efetivamente importa discutir, deixando outras decisões a cargo de especialistas. Ademais, também sempre haverá questões que sequer consideraremos relevante levar ao debate público, bem como sempre haverá questões que não julgaremos conveniente torná-las objeto de decisões políticas. Distinguir questões sociais e privadas de questões públicas não é o mesmo que tornar-se cego para o fato de que questões privadas e sociais sempre podem vir a se tornar problemas políticos de primeira relevância, do

mesmo modo como também podem permanecer indefinidamente como problemas estritamente privados ou sociais, desprovidos de importância política. Se a própria determinação do que é ou não é político é em si mesma uma questão política, então isto significa que sempre haverá um rol de problemas e questões que permanecerão como privadas, sociais ou a-políticas, ao menos enquanto um conjunto relevante de atores políticos não as trazer à luz do espaço público, ressaltando com isso as implicações políticas que elas possam conter. E é assim, justamente, que as pautas políticas dos movimentos sociais mudam historicamente, ao sabor de circunstâncias próprias a cada momento e lugar histórico particulares. O que, finalmente, tampouco deve nos impedir de considerar que o princípio geral de uma total politização de todas as esferas e comportamentos da vida cotidiana, ao tornar impossível a distinção entre público, privado e social, constitui uma grave ameaça política cuja realidade aterrorizadora foi levada a cabo de maneira meticulosa e inescrupulosa pelos regimes totalitários. Seja como for, o pensamento arendtiano não impede considerar que as questões que um dia foram determinadas como privadas ou sociais tornem-se agora questões políticas fundamentais, como aquelas relacionadas à ecologia ou à hierarquia e violência de gênero, por exemplo. (DUARTE, 2012a; 2012b). Para que isto ocorra, entretanto, é preciso que tais questões sejam debatidas, discutidas e questionadas pública e coletivamente, encontrando-se assim sujeitas à ação coletiva e à ulterior deliberação política institucional. Afinal, uma política aberta à novidade é aquela que se origina do livre agir coletivo, aquela que se exerce por meio da capacidade de discordar, de dizer não e agir para interromper o processo contínuo de um determinado estado de coisas. No passado como no presente, aquilo que está em jogo no campo do político é a "alegria de agir, a certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços." (ARENDRT, 1973, p. 174).

Se quisermos conferir atualidade e vigor à atividade crítico-discriminatória por meio da qual Arendt traçou o limite e a relação entre seus conceitos, então temos justamente de reconhecer que em se tratando das questões políticas específicas da modernidade tais limites entre experiências distintas nunca são absolutos, estando sempre sujeitos à contaminação e ao deslocamento. Por certo, a existência de palavras distintas remonta a experiências fenomênicas também distintas, sejam elas oriundas do presente ou do passado. No entanto, se o pensamento e seus conceitos devem permanecer atados ao plano das experiências históricas concretas, e se na modernidade jamais encontramos uma rígida barreira que separe fenômenos e experiências distintos, então será preciso reconhecer que as distinções conceituais arendtianas devem

guardar certa flexibilidade, a qual, no entanto, somente se deixa observar se compreendermos que Arendt pensa politicamente a partir da *separação e articulação* de conceitos, experiências e domínios opostos.

## Referências Bibliográficas

ABENSOUR, M. *Para una filosofía política crítica*. Tradução de Scheherazade P. Cañadas e Jordi Riba. Madrid, Anthropos, 2007.

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. SP: Cia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Between Past and Future*. Nova Iorque: Penguin Press, 1993.

\_\_\_\_\_. "Hannah Arendt on Hannah Arendt". In: HILL, M. *The recovery of the public world*. Nova York, St. Martin's Press, 1979.

\_\_\_\_\_. "Sobre Hannah Arendt". Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*. Goiânia, v. 1, n. 2, ago-dez 2010.

\_\_\_\_\_. "Trabalho, obra, ação". Tradução de Adriano Correia. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto editora, 2006.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. SP/RJ: Forense Universitária, 7. ed. Revista, 1995.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Tradução de Antonio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. RJ: Relume-Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion D. Macedo. SP: Loyola, 1997.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. "Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política." *Trans/Form/Ação*, São Paulo: v. 24, p. 249-272, 2001.

\_\_\_\_\_. "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração." In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v. 1, p. 131-167.

\_\_\_\_\_. "Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles." In: \_\_\_\_\_. *Revue Descartes*, Paris: Cairn, 2012a. <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-4-page-20.htm>

\_\_\_\_\_. "A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida coletiva. São Paulo, *Ecopolítica* n. 4, p. 33-54, 2012b. [www.revistas.pucsp.br/ecopolitica](http://www.revistas.pucsp.br/ecopolitica)

FEST, J. "Das Mädchen aus der Fremde". In: \_\_\_\_\_. *Der Spiegel*, n. 38, 2004.

HABERMAS, J. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). [s, n].

HONIG, B. "Toward an Agonistic Feminism" in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. B. Honig. Penn State University Press, 1995.

PONCE, R. S. *Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, UFPR, 2013.

QUINTANA, L. "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt". *Revista de Ciencia Política*, v. 29, n. 1, 2009.

ZIZEK, S. *Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Tradução de Antonio Gimena Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2002.